PROF. JOHANNES QUASTEN

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE AMÉRICA

PATROLOGÍA

I

Hasta el concilio de Nicea

EDICIÓN ESPAÑOLA PREPARADA POR

IGNACIO OÑATIBIA

PROFESOR DE PATROLOGÍA EN LA FACULTAD TEOLÓGICA DEL NORTE DE ESPAÑA (SEDE DE VITORIA)

CON LA COLABORACIÓN, EN ESTE VOLUMEN, DE LOS PADRES

PEDRO URSEOLO FARRE, O. S. B.

Y

ESTANISLÁO M. LLOPART, O. S. B.

DE LA ABADÍA DE MONTSERRAT

TERCERA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXVIII

BIBLIOTECA

DE

AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

206

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1978 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN, *Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCALES: Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector Académico;* Dr. GABRIEL PÉREZ RODRÍGUEZ, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología;* Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Decano de la Facultad de Filosofía;* Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe;* Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación;* Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Psicología;* Dr. JUAN LUIS ACEBAL LUJÁN, *Secretario General de la Universidad Pontificia.*

SECRETARIO: *Director del Departamento de Publicaciones.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466
MADRID • MCMLXXVIII

Título de la edición original:
P A T R O L O G Y
VOL. I-II (1950-1953)
Spectrum Publishers. Utrecht Brussels

© Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA, S. A. Madrid 1968
Con censura eclesiástica
Depósito legal M 32381-1977
ISBN 84-220-0419-4 obra completa
ISBN 84-220-0543-3 tomo I
Impreso en España. Printed in Spain

I N D I C E G E N E R A L

Págs.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA IX
SIGLAS XI

I. LOS ORIGENES DE LA LITERATURA CRISTIANA

INTRODUCCION 1
1. Concepto e historia de la Patrología 1
2. Obras generales sobre la historia de la literatura cristiana antigua 7
Estudios especiales sobre la literatura griega 9
Estudios especiales sobre la literatura latina 9
Estudios especiales sobre la literatura oriental 10
3. Los «Padres de la Iglesia» 11
4. Obras generales sobre la doctrina de los Padres 15
5. Ediciones de la literatura cristiana antigua 17
Ediciones de textos patrísticos 19
Colecciones de textos y de estudios 20
Colecciones de textos patrísticos para estudiantes 20
Traducciones 21
6. Obras de consulta, antologías y bibliografías 23
Obras de consulta 23
Enquiridiones y antologías 25
Bibliografías 27
7. La lengua de los Padres 28

CAPITULO I.—**Los orígenes de las fórmulas litúrgicas y de la legislación canónica** 32
I. El Símbolo de los Apóstoles 32
II. La «Didaché» 38

CAPITULO II.—**Los Padres Apostólicos** 50
Clemente de Roma 52
Ignacio de Antioquía 73
Policarpo de Esmirna 85
Papías de Hierápolis 91
La «Epístola de Bernabé» 94
El «Pastor» de Hermas 100

CAPITULO III.—**Los comienzos de la novela cristiana, de las historias populares y de las leyendas** 114
La literatura apócrifa del Nuevo Testamento 114
I. Primeras interpolaciones cristianas en los apócrifos del Antiguo Testamento 117
II. Evangelios apócrifos 118
III. Hechos apócrifos de los Apóstoles 135

Págs.

IV. Apocalipsis apócrifos 148
V. Cartas apócrifas de los Apóstoles 154

CAPITULO IV.—**Los primeros pasos de la poesía cristiana.** 161

1. Los primeros himnos cristianos 161
2. Las «Odas de Salomón» 163
3. Los oráculos sibilinos cristianos 170
4. Los «Oráculos de Sexto» 172
5. Epitafios cristianos en verso 173

CAPITULO V.—**Las primeras actas de los mártires** 177

I. «Acta martyrum» 180
II. «Passiones et martyria» 181
III. Leyendas de mártires 186

CAPITULO VI.—**Los apologistas griegos** 187

Cuadrato 191
Arístides de Atenas 192
Aristón de Pella 195
San Justino 196
Taciano el Sirio 219
Milciades 226
Apolinar de Hierápolis 226
Atenágoras de Atenas 227
Teófilo de Antioquía 233
Melitón de Sardes 238
La «Epístola a Diogneto» 245
Hermias 250

CAPITULO VII.—**Los comienzos de la literatura herética** ... 251

Gnosticismo precristiano 251
Simón Mago 252
Dositeo y Menandro 252
Gnosticismo cristiano 252
Basílides 254
Isidoro 256
Valentín 257
Ptolomeo 258
Heracleón 259
Florino 259
Bardesano 260
Harmonio 261
Teodoto 262
Marco 262
Carpócrates 263
Epífanes 264
Marción 264
Apeles 268
Los encratitas 270
Julio Casiano 270
Otros escritos gnósticos 270

Págs.

CAPITULO VIII.—**Los principios de la literatura antiherética.** 279

1. *Escritos papales y episcopales del siglo II contra las herejías y los cismas* 279
Sotero 279
Eleuterio 280
Víctor I 280
Ceferino 280
Dionisio de Corinto 281
Pinito de Gnosos 283
Serapión de Antioquía 283
2. *La refutación teológica de las herejías* 284
Hegesipo 285
Ireneo de Lión 287

II. LITERATURA ANTENICENA DESPUES DE IRENEO

CAPITULO I.—**Los alejandrinos** 316

La escuela de Alejandría 317
Panteno 319
Clemente de Alejandría 320
Orígenes 351
Ammonio 412
Dionisio de Alejandría 412
Teognosto 419
Pierio 420
Pedro de Alejandría 422
Hesiquio 426
La «Constitución eclesiástica de los Apóstoles» 427

CAPITULO II.—**Los escritores del Asia Menor, Siria y Palestina** 429

La escuela de Cesarea 429
La escuela de Antioquía 429
Gregorio el Taumaturgo 431
Firmiliano de Cesarea 436
Metodio 436
Sexto Julio Africano 444
Pablo de Samosata y Malquión de Antioquía 446
Luciano de Antioquía 448
Doroteo de Antioquía 450
Pánfilo de Cesarea 450
El diálogo sobre la fe ortodoxa 452
La «Didascalia Apostolorum» y siríaca 453

CAPITULO III.—**Los romanos** 458

Los comienzos de la literatura cristiana latina en Roma 458
Minucio Félix 460
Hipólito de Roma 468
Los antiguos prólogos a los evangelios y a las epístolas de San Pablo 513
Novaciano 516
Cartas papales del siglo III 535

	Págs.
CAPITULO IV.—**Los africanos**	543
Las primeras versiones latinas de la Biblia	544
Tertuliano	546
Cipriano	635
Arnobio de Sicca	676
Lactancio	685
CAPITULO V.—**Los demás escritores de Occidente**	703
Victorino de Pettau	703
Reticio de Autún	705
ÍNDICES:	
A. Indices de referencias	707
I. Referencias bíblicas	707
II. La Biblia apócrifa	708
III. Fuentes patrísticas	709
IV. Autores modernos	717
V. Palabras griegas	743
B. Indices analíticos	745
I. Indice litúrgico	745
II. Indice analítico general	747

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

ESTE primer volumen de mi PATROLOGÍA, *que hoy me cabe la satisfacción de presentar a los lectores de habla española, comprende los volúmenes I y II de las ediciones inglesa y francesa. Abarca, pues, la historia de la literatura cristiana anterior al concilio de Nicea.*

Al comparar la presente edición con las anteriores, fácilmente se echará de ver el progreso que suponen las adiciones introducidas, tanto en el texto como, sobre todo, en la parte bibliográfica. En el texto he procurado dejar constancia de todos los resultados de alguna importancia que ha logrado la investigación patrística en estos últimos años. En cuanto a las noticias bibliográficas, yo calculo que en este primer volumen de la edición española habrán hallado cabida unas 850 nuevas referencias, relativas en su mayoría a trabajos que han aparecido después de publicados los dos primeros volúmenes de la edición francesa (años 1955 y 1957), la cual a su vez representaba en este aspecto una notable mejora sobre la edición original inglesa (1950 y 1953). Todas estas adiciones son una prueba palmaria del enorme esfuerzo que se está realizando en nuestros días en el terreno de la patrística.

Con el fin de despertar el interés del estudiante hacia los escritos de los Santos Padres, se citan con profusión pasajes de sus obras traducidos al castellano: les ayudarán a descubrir la belleza y sublimidad de la literatura patrística. El autor abriga la esperanza de que muchos se sentirán animados a leer íntegramente los escritos de los Padres en su lengua original o en una buena traducción. Solamente así llegará el estudiante a familiarizarse con la literatura patrística. No existe otro medio para captar el ambiente de la antigüedad cristiana y pe-

netrar en el mundo de los Padres. Este método se lo ha sugerido al autor su experiencia como profesor de universidad.

Estos textos escogidos cumplen asimismo la finalidad de mostrar el progreso de la teología a lo largo de los primeros siglos y de ilustrar la forma en que los Padres abordaban el estudio del depósito de la fe. ¡Ojalá nuestros estudiantes puedan compartir los sentimientos que un día expresó el cardenal Newman!: «La visión de los Padres fue siempre para mi imaginación, por decirlo así, un paraíso de delicias.»

Por último, me es grato expresar aquí mi agradecimiento a La Editorial Católica por haber querido incluir mi obra en su Biblioteca de Autores Cristianos, y a don Ignacio Oñatibia y los PP. Llopart y Urséolo Farré, monjes de Montserrat, por haberla traducido al español.

JOHANNES QUASTEN.

Universidad Católica de América (Wáshington, D. C.).

SIGLAS

AAB	Abhandlungen, Academia de Berlín. Phil.-hist. Klasse 1815ss.
AAM	Abhandlungen, Academia de Munich. Phil.-hist. Klasse 1835ss.
AAWW	Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Viena 1864ss.
AB	Analecta Bollandiana. Bruselas 1882ss.
AC	Antike und Christentum, ed. por F. J. Dölger. Münster i. W. 1929-1950.
ACL	Antiquité Classique. Lovaina.
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. por E. Schwartz. Berlín 1914ss.
ACW	Ancient Christian Writers, ed. por J. Quasten y J. C. Plumpe. Westminster (Md.) y Londres 1946ss.
AER	American Ecclesiastical Review. Wáshington (D.C.) 1889ss.
AGP	Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlín 1889-1932.
AGWG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
AHD	Archives d'histoire doctrinale et littéraire. París 1926ss.
AIPh	Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. París y Bruselas 1932ss.
AJA	American Journal of Archaeology. Princeton 1885ss.
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore 1880ss.
AKK	Archiv für katholisches Kirchenrecht. Maguncia 1857ss.
AL	Acta Lingüistica.
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange). Bruselas y París 1924ss.
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg 1950ss.
ANF	Ante-Nicene Fathers. Búfalo y Nueva York.
Ang	Angelicum. Roma 1924ss.
ANL	Ante-Nicene Christian Library. Edimburgo 1864ss.
Ant	Antonianum. Roma 1926ss.
AnTh	L'Année Théologique. París 1940ss.
AnThA	L'Année Théologique Augustinienne. París 1951ss.
APF	Archiv für Papyrusforschung. Leipzig 1901ss.
APh	Archives de Philosophie. París.
AR	Archivum Romanicum. Florencia.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft. Berlín y Leipzig 1898ss.
ASS	Acta Sanctorum, ed. por los Bolandistas. Antwerp y Bruselas 1634ss.
AST	Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona 1925ss.
ATG	Archivo Teológico Granadino. Granada 1938ss.
AThR	Anglican Theological Review. Nueva York 1918s.
Aug	Augustiniana. Lovaina 1951ss.
AugMag	Augustinus Magister. Congrès international augustinien. París, 21-24 septembre 1954. Vols.1 y 2: Comunicaciones; vol.3: Actas. París 1954-1955.

BAB Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique. Bruselas.
BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1945ss.
BAGB Bulletin de l'Association G. Budé. París.
BALAG Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. París.
BAPC Bulletin of the Polish Academy. Cracovia.
Bazmavep (Polyhistor) Journal of the Mechitarists. Venecia 1843ss.
BBI Bulletin of the Byzantine Institute. Boston.
BBR Bulletin de l'Institut historique belge de Rome.
BCC Biblioteca Clásica del Catolicismo. Madrid.
BEHE Bibliothèque de l'École des hautes études. París.
Bess Bessarione. Roma 1896ss.
BFC Bolletino di Filologia Classica. Turín.
BFTh Beiträge zur Förderung der Theologie. Gütersloh.
BGDS Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache.
BHM Bulletin of the History of Medicine. Baltimore.
BHTh Beiträge zur historischen Theologie. Tubinga 1929ss.
Bibl Biblica. Roma 1920ss.
BICS Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London.
BiNJ Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuïeten. Roermond y Maastricht 1938ss.
BiZ *Biblische Zeitschrift. Paderborn y Friburgo 1903-1939*, 1957ss.
BJ Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. Leipzig.
BJR Bulletin of John Rylands Library. Manchester 1903ss.
BKV Bibliothek der Kirchenväter, ed. por F. X. Reithmayr y T. Thalhofer. Kempten 1860-1888.
BKV² Bibliothek der Kirchenväter, ed. O. Bardenhewer, T. Schermann, C. Weyman. Kempten y Munich 1911ss.
BKV³ Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe, ed. por O. Bardenhewer, J. Zellinger, J. Martin. Munich 1932ss.
BLE Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse 1899ss.
BM Benediktinische Monatschrift. Beuron 1919ss.
BNJ Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. Atenas 1920ss.
BOR Biserica Ortodox Română. Bucarest 1874ss.
BoS Bogolovska Scotra. Zagreb 1912ss.
BoZ Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, Düsseldorf 1925ss.
BPEC Bolletino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini. Roma.
BTAM Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale. Lovaina 1929ss.
BV Bogolosvni Vestnik. Lubiana 1921ss.
BVM Bogolovskij Vestnik. Moscú 1892ss.
Byz Byzantion. Bruselas 1924ss.
BZ Byzantinische Zeitschrift. Leipzig 1892-1943, Munich 1950ss.

CBQ The Catholic Biblical Quarterly. Washington (D.C.) 1939ss.
CC Civiltà Cattolica. Roma 1850ss.
CCL Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout y París 1953ss.

CD La Ciudad de Dios. Madrid 1891ss.
CE The Catholic Encyclopedia. Nueva York 1907-1914; Supl. 1922.
CGG Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, ed. por A. Grillmeier y H. Bacht. Würzburg, I (1951), II (1953), III (1954).
CH Church History. Chicago 1931ss.
ChQ The Church Quarterly Review. Londres 1875ss.
CHR The Catholic Historical Review. Wáshington (D.C.) 1915ss.
CJ Classical Journal. Chicago.
CPh Classical Philology. Chicago.
CPS Corona Patrum Salesiana. Turín.
CPT Cambridge Patristic Texts.
CQ Classical Quarterly. Londres y Oxford.
CR The Classical Review. Londres y Oxford.
CRI Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Letres. París.
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Lovaina 1903ss.
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Viena 1866ss.
CSHB Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn 1828-1897.
CTh Collectanea Theologica. Lwow 1920ss.

DA *Dissertation Abstracts*. Ann Arbor, Michigan.
DAC Dictionary of the Apostolic Church, ed. por J. Hastings. Edimburgo 1915-1918.
DAL Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, ed. por E. Cabrol y H. Leclercq. París 1907-1953.
DAp Dictionnaire Apologétique, ed. por A. d'Alès. París 1925ss, 4.ª ed.
DB Dictionnaire de la Bible, ed. por F. Vigouroux. París 1895-1912; Supl. 1926ss.
DCA Dictionary of Christian Antiquities, ed. por W. Smith y S. Cheetham. Londres 1875-1880, 2 vols.
DCB Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, ed. por W. Smith y H. Wace. Londres 1877-1887, 4 vols.
DDC Dictionnaire de droit canonique, ed. por V. Villien, E. Magnin, R. Naz. París 1924ss.
DHC Documents Illustrative of the History of the Church, ed. por B. J. Kidd. Londres 1938, 2 vols.
DHG Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, ed. por A. Baudrillart. París 1912ss.
DLZ Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft. Berlín 1880ss.
DOP Dumbarton Oaks Papers. Cambridge (Mass.) 1941ss.
DOS Dumbarton Oaks Studies. Cambridge (Mass.) 1950ss.
DR Downside Review. Stratton on the Fosse n. Bath 1880ss.
DSp Dictionnaire de la Spiritualité, ed. por M. Viller. París 1932ss.
DSt Dominican Studies. Oxford 1948ss.
DT Divus Thomas. Friburgo (Suiza) 1914ss.

DTC Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. por A. Vacant, E. Mangenot y E. Amann. París 1903-1950.
DTP Divus Thomas. Piacenza 1880ss.

EA Enchiridion Asceticum, ed. por M. J. Rouet de Journel y J. Dutilleul. 4.ª ed. Barcelona 1947.
EB Estudios Bíblicos. Madrid.
EBrit Encyclopaedia Britannica. 14.ª ed. Chicago, Londres, Toronto 1929ss.
EC Enciclopedia Cattolica, ed. por P. Paschini y otros. Roma 1949-1954.
ECl Estudios Clásicos. Madrid.
ECQ Eastern Churches Quarterly. Ramsgate 1936ss.
EE Estudios Eclesiásticos. Madrid 1922ss.
EEBS Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Atenas 1931ss.
EH Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae, ed. por C. Kirch; 6.ª ed. por L. Ueding. Barcelona 1947.
EHPR Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
EHR English Historical Review. Londres 1886ss.
EL Ephemerides Liturgicae. Roma 1887ss.
EM Estudios Marianos. Madrid.
EO Échos d'Orient. París 1897-1942.
Eos Eos. Commentarii Societatis Philologicae Polonorum. Lwow 1894ss.
EP Enchiridion Patristicum, ed. por M. J. Rouet de Journel. 18.ª ed. Friburgo de Br. 1953.
EPh Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Alejandría.
EPhM Ephemerides Mariologicae. Madrid.
Eranos Eranos. Göteborg.
ES Enchiridion Symbolorum, ed. por H. Denzinger y C. Rahner. 30.ª ed. Friburgo de Br. 1955.
Et Études. París 1856ss (hasta 1896: Études religieuses).
EtByz Études Byzantines. París 1943-1945.
EtC Études Classiques. Namur.
ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovaina 1924ss.
ExpT The Expository Times. Edimburgo 1898ss.

FC The Fathers of the Church, ed. por R. J. Deferrari. Nueva York 1947ss.
FF Forschungen und Fortschrift. Berlín 1925ss.
FKDG Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Gotinga 1953ss.
FLDG Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Maguncia 1900ss; Paderborn 1906ss.
Folia Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics. Nueva York 1947ss.
FP Florilegium Patristicum. Bonn 1904ss.
FRL Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. Gotinga.
FS Franciscan Studies. St. Bonaventure (N.Y.), N. S. 1941ss.
FThSt Freiburger theologische Studien. Friburgo de Br. 1910ss.

GAb Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig 1897ss.
GGA Göttingische Gelehrte Anzeigen. Berlín 1738ss.

Gno Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Altertumswissenschaft. Munich 1925ss.
Greg Gregorianum. Roma 1920ss.
GTT Gereformeerd Theologisch Tijdschrift. Aalten.

HA Handes Ansorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Viena 1887ss.
HAPhG Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Heidelberg.
Hermathena ... Hermathena. A Series of Papers on Literature, Science and Philosophy. Dublín y Londres 1874ss.
Hermes Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Berlín 1866ss.
HispS Hispania Sacra. Madrid y Barcelona.
HJ The Hibbert Journal. Londres 1902ss.
HJG Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Colonia 1880ss; Munich 1950ss.
HS Harvard Studies and Notes in Philology and Literature. Cambridge (Mass.).
HSCP Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge (Mass.).
HThR Harvard Theological Review. Cambridge (Mass.) 1908ss.
HTS Harvard Theological Studies. Cambridge (Mass.) 1916ss.
HVS Historische Vierteljahrsschrift. Leipzig 1898-1937.
HZ Historische Zeitschrift. Munich 1859ss.

IER The Irish Ecclesiastical Record. Dublín 1864ss.
IKZ Internationale kirchliche Zeitschrift. Berna 1911ss.
Isis Isis. Quarterly Organ of the History of Science Society. Brujas y Cambridge (Mass.) 1913ss.
ITQ The Irish Theological Quarterly. Dublín 1864ss.

JA Journal Asiatique. París 1822ss.
JAC Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster i. W. 1958ss.
James M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford 1924.
JBL Journal of Biblical Literature. New Haven y Boston 1881ss.
JDAI Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlín 1886ss.
JEH The Journal of Ecclesiastical History. Londres 1950ss.
JHS Journal of Hellenic Studies. Londres 1880ss.
JL Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster 1921-1941.
JLH Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. Kassel 1955ss.
JNES Journal of Near Eastern Studies. Chicago 1942ss.
JOBG Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. Viena 1951ss.
JQR Jewish Quarterly Review. Philadelphia 1888ss.
JR The Journal of Religion. Chicago 1921ss.
JRS Journal of Roman Studies. Londres 1911ss.
JS Journal des Savants. París.
JSOR Journal of the Society of Oriental Research. Chicago 1917-1932.
JThSt Journal of Theological Studies. Londres 1900-1905; Oxford 1906-1949; N. S.: Oxford 1950ss.

KA Kyrkohistorisk Arskrift. Estocolmo.
KGA Kirchengeschichtliche Abhandlungen, ed. por M. Sdralek, Breslau 1902-1912.
KT Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, ed. por H. Lietzmann. Berlín 1903ss.

Latomus Latomus. Revue des études latines. Bruselas.
LCC Library of Christian Classics, ed. por J. Baillie, J. T. McNeill, H. P. van Dusen. Filadelfia y Londres 1953ss.
LCL Loeb Classical Library. Londres y Cambridge (Mass.) 1912ss.
LF Liturgiegeschichtliche Forschungen. Münster 1918ss.
LFC Library of the Fathers of the Holy Catholic Church, ed. por E. B. Pusey, J. Keble y J. H. Newman. Oxford 1838-1888.
LJ Liturgisches Jahrbuch. Münster 1951ss.
LNPF A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ed. por Ph. Schaff y H. Wace. Búfalo y Nueva York 1886-1900; reedición: Grand Rapids 1952ss.
LQ Liturgiegeschichtliche Quellen. Münster 1918ss.
LQF Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Münster 1929-1940; 1957ss.
LThK Lexikon für Theologie und Kirche. Friburgo de Br. 1930-1938.
LThK² Lexikon für Theologie und Kirche 2.ª ed. Friburgo de Br. 1957ss.
LThPh Laval Théologique et Philosophique. Quebec.
LZ Liturgische Zeitschrift.
LZB Literarisches Zentralblatt. Leipzig 1850ss.

MAH Mélanges d'Archéologie et d'histoire. París y Roma 1881ss.
Mansi J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Florencia 1759-1798; reedición y continuación: París y Leipzig 1901-1927.
MBTh Münsterische Beiträge zur Theologie. Münster 1923ss.
MC Monumenta Christiana. Bibliotheek van Christelijke Klassieken. Utrecht 1948ss.
MD La Maison-Dieu. París 1945ss.
MDAI Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung. Heidelberg.
MGH Monumenta Germaniae Historica. Hannover y Berlín 1826ss.
MGWJ Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Breslau 1851ss.
Mnem Mnemosyne. Bibliotheca philologica Batavorum. Leiden.
MS Mediaeval Studies. Toronto 1939ss.
MSCA Miscellanea Agostiniana. Roma 1931.
MSCI Miscellanea Isidoriana. Roma 1935.
MSLC Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica. Catania.
MSR Mélanges de Science Religieuse. Lille 1944ss.
MStHTh Münchener Studien zur historischen Theologie. Munich 1921-1937.

MTS Münchener theologische Studien. Munich 1950ss.
MTZ Münchener theologische Zeitschrift. Munich 1950ss.
Mus Le Muséon. Revue d'études orientales. Lovaina 1881ss.

NA Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hannover 1876-1936.
NAKG Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis. La Haya.
NC La Nouvelle Clio. Bruselas 1947ss.
ND Nuovo Didaskaleion. Catania 1947ss.
N.F. Neue Folge.
NGWG Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Gotinga 1865ss.
NJKA Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Leipzig.
NKZ Neue kirchliche Zeitschrift. Leipzig 1890ss.
NRTh Nouvelle Revue Théologique. Tournai 1879ss.
NS Νέα Σίων. Jerusalén 1901ss.
N.S. Nueva serie.
NSch New Scholasticism. Wáshington 1927ss.
NTA Neutestamentliche Abhandlungen. Münster 1909ss.
NTT Nieuw Theologisch Tijdschrift. Haarlem.

OC Oriens Christianus. Leipzig 1901-1941. Wiesbaden 1953ss.
OCh Orientalia Christiana. Roma 1923-1934.
OCP Orientalia Christiana Periodica. Roma 1935ss.
ODC The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. por F. L. Cross. Londres 1957.
OLZ Orientalische Literaturzeitung. Leipzig 1898ss.
Or Orientalia. Commentarii periodici Pont. Instituti Bibl. Roma 1920ss.
Orph Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana. Catania.
OrSyr L'Orient Syrien. París 1956ss.
OstkSt Ostkirchliche Studien. Würzburg 1952ss.

PB Pastor Bonus. Tréveris 1889ss. Desde 1947: TThZ.
PC Paraula Cristiana. Barcelona.
PG Migne, Patrologia Graeca.
Phil Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum. Leipzig y Wiesbaden 1946ss.
PhJ Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Fulda 1888ss.
PhW Philologische Wochenschrift. Leipzig.
PL Migne, Patrologia Latina.
PO Patrologia Orientalis, ed. por R. Graffin y F. Nau. París 1903ss.
PP La Parola del Passato. Rivista di studi classici. Nápoles 1946ss.
PrOChr Le Proche-Orient Chrétien. Jerusalén 1951ss.
PS Patrologia Syriaca, ed. por R. Graffin. París 1894-1926. 3 vols.
PSt Patristic Studies, ed. por R. Deferrari. Wáshington (D.C.) 1922ss.
PThR Princeton Theological Review. Princeton.
PWK Pauly-Wissowa-Kroll, Realencykopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart 1893ss.

QLP Questions Liturgiques et Paroissiales. Lovaina 1918ss.

RABM Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid.
RAC Rivista di Archeologia Cristiana. Roma 1924ss.
RACh Reallexikon für Antike und Christentum, ed. por T. Klauser. Leipzig 1941ss, Stuttgart 1950ss.
RAL Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Roma.
RAM Revue d'Ascétique et de Mystique. Toulouse 1920ss.
RAp Revue Apologétique. París 1905-1940.
RB Revue Bénédictine. Maredsous 1884ss.
RBibl Revue Biblique. París 1891ss. Nueva Serie: 1904ss.
RBPh Revue Belge de Philologie et d'Histoire. Bruselas.
RC Revue Critique d'Histoire et de Littérature. París.
RCC Revue des Cours et Conférences. París.
RDC Revue de Droit Canonique. Estrasburgo 1951ss.
RE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, fundada por J. J. Herzog, 3.ª ed. por A. Hauck. Leipzig 1896-1913.
REA Revue des Études Arméniennes. París.
REAN Revue des Études Anciennes. Burdeos 1899ss.
REAug Revue des Études Augustiniennes. París 1955ss.
REB Revue des Études Byzantines. París 1946ss.
REG Revue des Études Grecques. París 1888ss.
RELA Revue des Études Latines. París 1923ss.
RelC Religión y Cultura. Madrid.
Religio Religio, ed. por E. Buonaiuti. Roma 1925-1939.
RET Revista Española de Teología. Madrid 1941ss.
RevR Review of Religion. Nueva York.
RF Razón y Fe. Madrid 1901ss.
RFE Revista de Filología Española. Madrid.
RFIC Rivista di Filologia e Istruzione Classica. Turín.
RFN Rivista di Filosofia Neoscolastica. Milán 1909ss.
RGG² Religion in Geschichte und Gegenwart. 2.ª ed. por H. Gunkel y L. Zscharnarck. Tubinga 1927-1932.
RGG³ Religion in Geschichte und Gegenwart. 3.ª ed. por K. Galling. Tubinga 1957ss.
RH Revue Historique. París 1867ss.
RHE Revue d'Histoire Ecclésiastique. Lovaina 1900ss.
RHEF Revue d'Histoire de l'Église de France. París 1910ss.
RHL Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. París 1896-1907.
RhM Rheinisches Museum für Philologie. Bonn 1833ss.
RHPR Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses. Estrasburgo 1921ss.
RHR Revue de l'Histoire des Religions. París 1880ss.
RIL Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Milán.
RLM Revue Liturgique et Monastique. Maredsous.
RML Revue du Moyen-âge Latin. Lión y Estrasburgo 1945ss.
ROC Revue de l'Orient Chrétien. París 1896ss.
ROL Revue de l'Orient Latin. París 1893ss.
RPh Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes. París 1914ss.
RQ Römische Quartalschrift. Friburgo de Br. 1891ss.
RQH Revue des Questions Historiques. París 1866ss.

RR Ricerche Religiose. Roma 1925ss.
RSCI Rivista di Storia della Chiesa in Italia. Roma 1947ss.
RSFR Rivista di Studi Filosofici e Religiosi. Roma.
RSH Revue de Synthèse Historique. París.
RSO Rivista degli Studi Orientali. Roma 1908ss.
RSPT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. París 1907ss.
RSR Recherches de Science Religieuse. París 1910ss.
RSRUS Revue des Sciences Religieuses. Estrasburgo y París 1921ss.
RStR Ricerche di Storia Religiosa. Roma 1954ss.
RT Revue Thomiste. París 1893ss.
RTAM Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Lovaina 1929ss.
RTP Revue de Théologie et Philosophie. Lausana 1868ss.
RTr Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi. Perugia.
RUO Revue de l'Université d'Ottawa.

SA Studia Anselmiana. Roma 1933ss.
SAB Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Berlín 1882ss.
SAH Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Heidelberg 1910ss.
SAM Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Munich 1871ss.
SAW Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Viena 1847ss.
SC Scuola Cattolica. Milán 1873ss.
SCA Studies in Christian Antiquity, ed. por J. Quasten. Wáshington (D.C.) 1941ss.
SCH Sources Chrétiennes, ed. por H. de Lubac y J. Daniélou. París 1941ss.
Schol Scholastik. Friburgo de Br. 1926ss.
SD Studies and Documents, ed. por K. Lake y S. Lake. Londres y Filadelfia 1934ss.
SE Sacris Erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen. Brujas 1948ss.
SIF Studi Italiani di Filologia Classica. Florencia.
SJMS Speculum. Journal of Medieval Studies. Cambridge (Mass.) 1926ss.
SKGG Schriften der Königsberger Gelehrtengesellschaft. Berlín 1924ss.
SM Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Munich 1880ss.
SO Symbolae Osloenses. Oslo 1920ss.
So Sophia. Milán y Padua.
SP Studia Patristica. Ponencias presentadas en las Reuniones Internacionales de Estudios Patrísticos de Oxford, Berlín 1957ss.
SPCK Society for Promoting Christian Knowledge. Londres.
SPM Stromata Patristica et Mediaevalia, ed. por C. Mohrmann y J. Quasten. Utrecht 1950ss.
SQ Sammlung ausgewählter Quellenschriften zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Tubinga 1893ss.

SSL Spicilegium Sacrum Lovaniense. Lovaina 1922ss.
ST Studi e Testi. Pubblicazioni della Biblioteca Vaticana. Roma 1900ss.
StBN Studi Bizantini et Neoellenici. Roma 1947ss.
StC Studia Catholica. Roermond y Nimega 1924ss.
StGKA Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Paderborn.
STh Studia Theologica. Lund 1948ss.
StP Studia Patavina. Padua 1954ss.

ThBl Theologische Blätter. Leipzig 1922ss.
ThGl Theologie und Glaube. Paderborn 1909ss.
ThJ Theologische Jahrbücher. Leipzig 1842.
ThLB Theologisches Literaturblatt. Leipzig 1880ss.
ThLZ Theologische Literaturzeitung. Leipzig 1878ss.
ThQ Theologische Quartalschrift. Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.
ThR Theologische Revue. Münster 1902ss.
ThStKr Theologische Studien und Kritiken. Gotha 1828ss.
TJHC Theology. Journal of Historic Christianity. Londres.
TP Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Boston (Mass.).
TS Theological Studies. Woodstock (Md.) 1940ss.
TSt Texts and Studies, ed. por J. A. Robinson, Cambridge 1891ss.
TThZ Trierer theologische Zeitschrift. Tréveris 1947ss.
TU Texte und Untersuchungen. Leipzig y Berlín 1882ss.
TZ Theologische Zeitschrift. Basilea 1945ss.

UTQ University of Toronto Quarterly. Toronto.

VC Vigiliae Christianae. Amsterdam 1947ss.
VD Verbum Domini. Roma 1921ss.
VS La Vie Spirituelle. París 1909ss.
VV Vizantijskij Vremennik. San Petersburgo 1894ss; Nueva Serie: Moscú 1947ss.

WJB Würzburger Jahrbücher für klassische Altertumswissenschaft 1947ss.
WS Woodbrooke Studies. Manchester.
WSt Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie. Viena.
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Viena 1887ss.

ZAM Zeitschrift für Aszese und Mystik (Innsbruck). Würzburg 1926ss.
ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen). Berlín 1881ss.
ZBW Zentralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig 1884ss.
ZDADL Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Wiesbaden.
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesell-schaft. Leipzig 1847ss; Wiesbaden 1950ss.
ZDP Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. Leipzig 1878ss.

ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha). Stuttgart 1876ss.
ZkTh Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1877ss.
ZMR Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft. Münster 1928ss.
ZMW Zeitschrift für Missionswissenschaft. Münster 1911ss.
ZNW Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen 1900ss.
ZRG Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Marburg 1948ss.
ZSG Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung. Weimar 1880ss.
ZSK Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. Weimar 1911ss.
ZSR Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung. Weimar 1880ss.
ZST Zeitschrift für systematische Theologie. Gütersloh 1923ss.
ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tubinga 1891ss.

I

LOS ORIGENES DE LA LITERATURA CRISTIANA

INTRODUCCION

1. Concepto e historia de la Patrología

La Patrología es aquella parte de la historia de la literatura cristiana que trata de los autores de la antigüedad que escribieron sobre temas de teología. Comprende tanto a los escritores ortodoxos como a los heterodoxos, aun cuando se ocupe preferentemente de los que representan la doctrina eclesiástica tradicional, es decir, de los llamados Padres y Doctores de la Iglesia. Se puede, pues, definir la Patrología como la ciencia de los Padres de la Iglesia. Incluye, en Occidente, a todos los autores cristianos hasta Gregorio Magno († 604) o Isidoro de Sevilla († 636), mientras que en Oriente llega generalmente hasta Juan Damasceno († 749).

El nombre de esta rama de la teología es reciente. El primero en usarlo fue Juan Gerhard, quien lo empleó como título de su obra *Patrología,* publicada en 1653. Mas la idea de una historia de la literatura cristiana en la que predomine el punto de vista teológico es antigua. Empieza con Eusebio. En la *introducción a su Historia eclesiástica (I 1,1) dice que se pro*pone tratar «de aquellos que, bien sea de palabra o por escrito, fueron los mensajeros de la palabra de Dios en cada generación; y asimismo de los nombres, número y época de aquellos que, llevados por el deseo de innovación hasta los límites extremos del error, se proclamaron a sí mismos introductores de la falsa gnosis». Efectivamente, enumera a todos los escritores y escritos que él conoce y cita amplios pasajes de la mayor parte de ellos. Por esta razón, Eusebio es una de las fuentes más importantes de la Patrología, tanto más cuanto que se han perdido gran número de los escritos que él cita. Para ciertos autores eclesiásticos constituye la única fuente de información.

Fue San Jerónimo el primero en componer una historia de la literatura teológica cristiana. En su *De viris illustribus* se propone responder a aquellos paganos que se mofaban de la mediocridad intelectual de los cristianos. Por eso enumera a los escritores que honraron la literatura cristiana. Redactada en Belén, el año 392, a ruegos del prefecto del Pretorio, Dexter, la obra de San Jerónimo está concebida al estilo del *De viris illustribus* de Suetonio. Abarca desde Simón Pedro hasta el mismo Jerónimo, de quien se mencionan los escritos anteriores al 392. En la lista de nombres, que comprende 135 secciones, figuran también los autores judíos Filón y Josefo, el filósofo pagano Séneca y los autores herejes de la antigüedad cristiana. En las primeras 78 secciones, Jerónimo depende de la *Historia eclesiástica* y de la *Crónica* de Eusebio de Cesarea,

hasta el punto de reproducir incluso los mismos errores de Eusebio. Cada sección contiene un bosquejo biográfico y un juicio sobre los escritos del autor. Tan pronto como se publicó la obra, San Agustín *(Ep.* 40) expresó a Jerónimo su disgusto por no haberse cuidado de separar los escritores herejes de los ortodoxos. Constituyen un defecto más grave las frecuentes inexactitudes que aparecen en el *De viris illustribus* y el que la obra entera deje entrever las simpatías y antipatías del autor, como sucede, por ejemplo, en las secciones que tratan de San Juan Crisóstomo y San Ambrosio. A pesar de ello, la obra sigue siendo la fuente básica para la historia de la literatura cristiana antigua. Para un cierto número de escritores eclesiásticos, como Minucio Félix, Tertuliano, Cipriano, Novaciano y otros, es la única fuente de información que poseemos. Durante más de mil años, todos los historiadores de la literatura cristiana han considerado el *De viris illustribus* como la base de sus estudios y no han intentado otra cosa que continuar la obra de Jerónimo.

Ediciones: PL 23,601-720; C. A. BERNOULLI, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus* (Friburgo de Br. 1895); E. C. RICHARDSON: TU 14,1 (Leipzig 1896); HERDING (Leipzig 1924).

Estudios: ST. V. SYCHOWSKI, *Hieronymus als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus «De viris illustribus»* (Münster i. W. 1894); J. HUEMER, *Studien zu den ältesten christlichlateinischen Literarhistorikern. 1. Hieronymus «De viris illustribus»:* WSt 16 (1894) 121-158; G. WENTZEL, *Die griechische Uebersetzung der «Viri illustres» des Hieronymus:* TU 13,3 (Leipzig 1895); C. WEYMAN: PhW 17 (1897) 138-142.170-175; A. FEDER, *Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus* (Friburgo de Br. 1927); H. MCCUSKER, *A XIIth Century MS of St. Jerome: More Books:* Bulletin of the Boston Public Library, 14 (1939) 95-105.

Hacia el año 480, Genadio, sacerdote de Marsella, publicó bajo el mismo título una continuación y adición muy útil, que en la mayor parte de los manuscritos aparece como una segunda parte de la obra de San Jerónimo. Genadio era semipelagiano, hecho que influye a veces en su manera de exponer las cosas. Por lo demás, se muestra como hombre de extensos conocimientos y de juicio exacto. Su obra continúa siendo de capital importancia para la historia de la literatura cristiana antigua.

Ediciones: PL 58,1059-1120; A. BERNOULLI, E. C. RICHARDSON y G. HERDING, cf. *supra.*

Estudios: E. JUNGMANN, *Quaestiones Gennadianae (Progr.)* (Leipzig 1881); B. CZAPLA, *Gennadius als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille «De viris illustribus»* (Münster i. W. 1898); J. HUEMER, *Studien zu den ältesten christlichlateinischen Literarhistorikern. 2. Gennadius «De viris illustribus»:* WSt 20 (1898) 141-149; F. DIEKAMP, *Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfasst?:* RQ 12 (1898) 411-420; A. FEDER, *Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille:* Schol 2 (1927) 481-514; ID., *Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs:* Schol 8 (1933) 217-232; ID., *Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalog:* Schol 8 (1933) 380-399.

Tiene menos valor la obra *De viris illustribus* de San Isidoro de Sevilla, escrita entre el 615 y el 618. Viene a representar otra continuación de la obra de Jerónimo. Dedica una atención especial a los teólogos españoles.

Ediciones: F. ARÉVALO, *S. Isidori opp.* (Roma 1797 a 1803) vol.7, 138-178; PL 83,1081-1106; 82,65-68 (la *Renotatio);* G. V. DZIALOWSKI, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften «De viris illustribus» des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo* (Münster i. W. 1898) (reedición del texto de Arévalo algo corregido); P. GALINDO, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras* (Madrid 1950) 356-361 (edición de la *Renotatio);* C. CODONER MERINO, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla.* Estudio y edición crítica (Salamanca 1964).

Estudios: G. V. DZIALOWSKI, *o.c.;* F. SCHÜTTE, *Studien über den Schriftstellerkatalog («De viris illustribus») des hl. Isidor von Sevilla;* M. SDRALEK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* (Breslau 1902) 75-149; M. IHM, *Zu Isidors viri illustres:* Beiträge zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde (Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstage) (Berlín 1903) 341-344; W. SMIDT, *Ein altes Handschriftenfragment der «Viri illustres» Isidors von Sevilla:* NADG 44 (1922) 125-135; J. DE ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro:* Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) 57-89; H. KOEPPLER, *De viris illustribus and Isidore of Seville:* JThSt 38 (1936) 16-34; C. H. LYNCH, *St. Braulio, Bishop of Saragossa (631-651). His Life and Writings* (Wáshington 1938) 212-219 (versión castellana corregida y aumentada por P. GALINDO, o.c. arriba, 247-254); R. RODRÍGUEZ y A. ALVAREZ, *Los fragmentos isidorianos del códice samuélico de la catedral de León:* ArchLeon 2 (1947) 125-167.

El discípulo de Isidoro, Ildefonso de Toledo († 667), escribió una continuación parecida; pero su *De viris illustribus* es de carácter local y nacional. Quiere, ante todo, glorificar a sus predecesores en la sede de Toledo. Solamente ocho de las catorce biografías se refieren a escritores, y el único autor no español que menciona es Gregorio Magno.

Ediciones: R. ARÉVALO, cf. *supra* 165-178; PL 96,195-206; G. V. DZIALOWSKI, cf. *supra.*

Estudios: G. V. DZIALOWSYI, l.c.; A. BRAEGELMANN, *The Life and Writings of St. Ildefonsus of Toledo* (Wáshington 1942) 32-59; J. MADOZ, *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera* (Madrid 1943); ID., *San Ildefonso de Toledo:* EE 26 (1952) 467-505.

Hasta fines del siglo XI no hubo ningún nuevo intento de poner al día la historia de la literatura cristiana. El cronista benedictino Sigeberto de Gembloux, en Bélgica († 1112), acometió esta tarea en su *De viris illustribus* (ML 160,547-588). Primeramente trata de los escritores eclesiásticos antiguos, siguiendo muy de cerca a Jerónimo y a Genadio; compila luego escasos datos biográficos sobre teólogos latinos de la alta Edad Media; no menciona a ningún autor bizantino. Honorio de Autún, hacia el año 1122, compuso un compendio algo parecido, *De*

luminaribus Ecclesiae (ML 172,197-234). Unos años más tarde, hacia el 1135, el Anónimo de Melk publicó su *De scriptoribus ecclesiasticis* (ML 213,961-984). Su lugar de origen parece ser Pruefening, cerca de Ratisbona, y no Melk, en la baja Austria, donde se descubrió el primer manuscrito de esta obra. El *De scriptoribus ecclesiasticis* del abad Juan Tritemio es una fuente de información mucho mejor. Esta obra, compuesta hacia el año 1494, proporciona detalles biográficos y bibliográficos sobre 963 escritores, algunos de los cuales no son teólogos. Tritemio mismo toma de Jerónimo y de Genadio todo lo que trae de los Padres.

Ediciones y estudios: J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca ecclesiastica* (Hamburgo 1718), ofrece una edición completa de todos los escritores de la literatura eclesiástica desde Jerónimo hasta Tritemio. Para Sigeberto de Gembloux, véase S. HIRSCH, *De vita et scriptis Sigiberti monachi Gemblacensis* (Berlín 1841); M. SCHULZ, *Zur Arbeitsweise Sigeberts von Gembloux im Liber de scriptoribus ecclesiasticis:* NADG 35 (1910) 563-571; L. BRIGUÉ: DThC 14 (1941) 2035-2041. Para Honorio de Autún, cf. J. A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis* (Kempten 1906); J. DE GHELLINCK, *Essor de la littérature latine au XII^e siècle* (Brujas-Bruselas-París 1954[2]) 114-118. Para el Anónimo de Melk, véase la edición de ETTLINGER, *Der Sogennante Anonymus Mellicensis «De scriptoribus ecclesiasticis». Text und quellenkritische Ausgabe mit einer Einleitung* (Karlsruhe 1896). Para Juan Tritemio, cf. J. SILBERNAGL, *Johannes Trithemius* (Ratisbona 1885); G. MENTZ, *Diss.* (Jena 1892); J. J. HERMES, *Gymn. Progr.* (Prüm 1901); J. BECKMANN: LThK 10 (1938) 296-298; P. SÉJOURNÉ: DThC 15 (1947) 1862-1867.

En Oriente, el *De viris illustribus* de Jerónimo fue conocido muy pronto gracias a una traducción griega atribuida comúnmente a Sofronio, quien, según San Jerónimo *(De vir. ill.* 134), tradujo al griego varios de sus escritos. Esta versión, sin embargo, parece de fecha posterior. Ha servido de fuente a una revisión anónima del *Onomatologos* de Hesiquio de Mileto (por el año 550), utilizado, a su vez, por Focio y Suidas.

Ediciones: PL 23,602-720; O. VON GEBHARDT: TU 14,1[b] (Leipzig 1896). Para el Pseudo-Hesiquio, J. FLACH, *Hesychii Milesii qui fertur «De viris illustribus» librum* (Leipzig 1880).

Estudios: G. WENTZEL, *Die griechische Uebersetzung der Viri illustres des Hieronymus:* TU 13,3 (Leipzig 1895). Para Hesiquio de Mileto, cf. K. KRUMBACHER-A. EHRHARD, *Gesch. d. byzant. Lit.* (Munich 1897[2]) 323-325; H. SCHULTZ: PWK 8 (1913) 1322-1327; F. DÖLGER: LThK 4 (1932) 1033.

Antes de ser nombrado patriarca de Constantinopla, Focio compuso el *Myriobiblon* o *Biblioteca*, magnífica mina de noticias en la que se nos da cuenta de casi 280 obras paganas y cristianas. Su hermano Tarasio le había pedido un resumen de cada una de las obras que se leyeron o discutieron, durante su ausencia, en el círculo cultural o academia privada que se reunía habitualmente en casa de Focio. Redactada antes del 858, la *Biblioteca* no trata de clasificar las diferentes obras según su contenido o forma literaria. El autor se contenta con escribir

sus resúmenes en el orden en que la memoria le va presentando las obras; hace notar en la introducción que, «si ello pareciera preferible, no sería en manera alguna difícil describir bajo rúbricas distintas los acontecimientos históricos y los (escritos) que tratan sobre temas diferentes. Pero, como esto no aportaría ninguna ventaja, no hemos intentado establecer discriminaciones y nos hemos limitado a escribir estos (resúmenes) conforme acudían a nuestra memoria». De acuerdo con el número de volúmenes leídos por Focio, su *Biblioteca* se componía de 280 secciones, a las que alude generalmente con el nombre de *Códices*. Algunos capítulos contienen descripciones más o menos detalladas, otros añaden largos fragmentos seguidos de una crítica literaria y precedidos, a veces, de indicaciones biográficas. El autor da pruebas de poseer una vasta erudición y de ser un espíritu muy agudo e independiente en sus juicios. Sin este trabajo, muchos escritos clásicos y patrísticos se habrían perdido completamente o serían totalmente desconocidos.

Ediciones: I. BECKER (Berlín 1824) 2 vol.; PG 103 y 104; R. HENRY, *Photius, Bibliothèque*, texto revisado y traducido, I (Códices 1-83) (París 1960), II (Cód. 84-185) (París 1960), III (Cód. 186-222) (París 1962).

Traducciones: Francesa: R. HENRY, l.c.—*Inglesa:* J. H. FREESE, *The Library of Photius* vol.1 (SPCK) (Londres 1920).—*Italiana:* G. COMPAGNONI, *Biblioteca di Fozio, patriarca di Costantinopoli* (Milán 1836) 2 vol.

Estudios: LA RUE VAN HOOK, *The Literary Criticism in the Bibliotheca of Photius:* CP 4 (1909) 178-189; E. MARTINI, *Textgeschichte der Bibliotheke des Patriarchen Photius von Konstantinopel.* I. Teil: *Die Handschriften, Ausgaben und Uebertragungen* (Abh. sächs. Ges. Wiss., Philos.-Histor. Kl. 60,6) 1911; ID., *Weitere Studien zur Textgeschichte der Bibliotheke des Photius* (1914); J. KLINKENBERG, *De Photii Bibliothecae codicibus historicis.* Diss. (Bonn 1913); E. AMANN: DThC 12, 1536-1604; K. ZIEGLER: PWK 20 (1941) 684-727 (Die Entstehung der Bibliotheke); F. DVORNIK, *Photius et la réorganisation de l'Académie Patriarcale:* AB 68 (1950) 108-125; A. DILLER, *Photius' Bibliotheca in Byzantine Literature:* DOP 16 (1962) 389-396; E. HEMMERDINGER, *«Le Codex» 252 de la Bibliothèque de Photius:* BZ 58 (1965) 1-2.

Es, además, indispensable al historiador de la literatura cristiana primitiva el *Diccionario* que compuso hacia el año 1000 el lexicógrafo Suidas de Constantinopla. Monumento de erudición bizantina, nos brinda importantes datos sobre gran número de obras patrísticas.

Ediciones: TH. GAISFORD (Oxford 1834); G. BERNHARDY (Halle 1853); I. BECKER (Berlín 1854); A. ADLER (Leipzig 1928-1938) 5 vol.

Estudios: K. KRUMBACHER, 562-570; C. DE BOOR, *Suidas und die konstantin. Exzerptsammlung:* BZ 12 (1912) 381-424; 14 (1914-1919) 1-127; J. BIDEZ, *La tradition manuscrite du lexique de Suidas:* SAB 38 (1912) 850-863; A. ADLER: PWK 4 A (1932) 675-717; F. DÖLGER, *Der Titel des sog. Suidaslexikons* (Munich 1936); H. GRÉGOIRE, *Le titre du Lexique de Suidas:* Byz 11 (1936) 774-783; ID., *Suidas et son mystère:* Études classiques 4 (1937) 346-355; ID., *Encore Suidas:* Byz 12 (1937) 293-300; ID., *Toujours Souda:* Byz 12 (1937) 658-666; F. DÖLGER, *Zur Souda-Frage:* BZ 38 (1938) 36-57; R. M. GRANT, *Patristica:* VC 3 (1949) 225-229; S. B. KOUGEAS, *Byzantina-Metabyzantina* 1 (1949) 61-74.

Existe, finalmente, en la literatura siríaca un *Catálogo de autores* eclesiásticos, compuesto hacia el 1317-18 por Ebedjesu bar Berika, el último gran escritor nestoriano. Contiene noticias muy interesantes sobre literatura cristiana primitiva.

Ediciones: A. Ecchellensis (Roma 1653); J. S. Assemani: Bibliotheca Orientalis III 325-361.

Traducción inglesa: G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals* II (Londres 1852) 361-379.

Estudios: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 323-325.

El humanismo dio origen a un período de renovado interés por la literatura cristiana antigua. Contribuyeron en gran manera a acrecentar este interés, por una parte, la tesis de los reformadores de que la Iglesia católica había perdido la tradición de los Padres, y, por otra, las decisiones a que se llegó en el concilio de Trento. El *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus,* del cardenal Belarmino, que va hasta el año 1500, aparece en 1613. Siguieron dos obras francesas: las *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* de L. S. Le Nain de Tillemont (París 1693-1712), en 16 volúmenes, y la *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* de R. Ceillier (París 1729-1763). Esta última obra comprende 23 volúmenes y estudia todos los escritores eclesiásticos anteriores a 1250.

La inauguración de una nueva era para los estudios de la literatura cristiana antigua quedó patente, sobre todo, con las primeras grandes colecciones y excelentes ediciones particulares de textos patrísticos, que aparecieron en los siglos XVI y XVII. El siglo XIX ensanchó el campo de esta literatura con un gran número de nuevos descubrimientos, sobre todo de textos orientales. Se dejó sentir la necesidad de nuevas ediciones críticas. Las Academias de Viena y de Berlín emprendieron ediciones críticas de una serie latina y otra griega de los Santos Padres, mientras que los eruditos de lengua francesa empezaron la edición crítica de dos grandes colecciones de literatura cristiana oriental. Además, la mayor parte de las Universidades fundaron cátedras de Patrología.

El siglo XX se ha preocupado, sobre todo, de la historia de las ideas, conceptos y términos de la literatura cristiana, y de la doctrina de los autores eclesiásticos. Además de eso, los papiros de Egipto recientemente descubiertos han permitido a los sabios recuperar muchas obras patrísticas que se habían perdido.

Estudios: D. Gorce, *Petite introduction à l'étude des Pères* 2.ª ed. (Brujas 1947); J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age.* T. II: *Introduction et compléments à l'étude de la Patristique* (Gembloux 1947). T. III: *Compléments à l'étude de la Patristique* (1948). Sobre el movimiento patrístico actual, cf. B. Altaner, *Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturgeschichte:* ST 121 (Misc. Mercati, I 1946) 483-520; L. Bouyer, *Le renouveau des études patristiques:* VIntellect 15 (1947) 6-25; J. de Ghellinck, *Les recherches patristiques, progrès et problèmes:* Mélanges F. Cavallera (Toulouse 1948) 65-85; F. L. Cross, *The Present Relevance of the Patristic Age:* ChO 151 (1950) 113-126; W. Schneemelcher, *Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie:* EvTh 10 (1950-1951) 207-222; P. Courcelle, *La littérature latine de l'époque patristique. Direction et recherches:* Actes du I Congrès de la Fédér. Intern. des Associations d'ét. class. (1951) 287-307; A. Mircea. *Actualidad de la Patrística griega:* Oriente 4 (1954) 241-251; O. Rousseau, *Actualité des études syriennes:* OS 1 (1956) 31-34; F. Loidl, *Patrologie an der Wiener katholisch-theologischen Fakultät ab 1775. Eine Uebersicht:* Dienst an der Lehre. Festschrift Franz Kardinal König: Wiener Beiträge zur Theologie 10 (Viena 1965) 167-185; M. Pellegrino, *L'étude des Pères de l'Église dans la perspective conciliaire:* Irénikon 38 (1965) 453-461; M. Tetz, *Altchristliche Literaturgeschichte-Patrologie:* Theologische Rundschau 32 (1967) 1-42.

2. Obras generales sobre la historia de la literatura cristiana antigua

J. A. Möhler, *Patrologie oder christliche Literärgeschichte,* ed. por F. X. Reithmayr, vol.1: los tres primeros siglos (Ratisbona 1840). La continuación no se ha publicado jamás. Existe una traducción ital. anónima (Milán 1842-1843). Otra francesa por J. Cohen (Lovaina 1844).

P. Annato, *De sanctis Ecclesiae Patribus tractatio ad usum Hispaniae seminariorum* 3.ª ed. (Madrid 1864).

M. Sánchez, *Los Santos Padres* (Madrid 1864).

E. Ruggieri, *Storia dei Santi Padri e dell'antica Letteratura della Chiesa* (Roma-Florencia 1875-1885) 5 vol.

J. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik* (Maguncia 1881-1885) 3 vol.

J. Alzog, *Grundriss der Patrologie oder der älteren christlichen Literärgeschichte* 4.ª ed. (Friburgo de Br. 1888). Trad. franc. por el abate Bélet (París 1867).

E. González Francés, *Elementa Patrologiae et theologiae Patristicae* (Córdoba 1889) 2 vol.

M. Yus, *Patrología, o sea introducción histórica y crítica al estudio de los santos Padres* 2.ª ed. (Madrid 1889).

J. Fessler, *Institutiones Patrologiae,* denuo recensuit, auxit, edidit B. Jungmann (Innsbruck 1890-1896) 2 vol.

D. González Carbajal, *Institutiones Patrologicae* (Oviedo 1893) 2 vol.

Ch. Th. Cruttwell, *A Literary History of Early Christianity. Including the Fathers and the Chief Heretical Writers of the Ante-Nicene Period* (Londres 1893) 2 vol.

A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius* (Leipzig 1893-1904) 3 vol.; 2.ª ed. por K. Aland (Leipzig 1958).

G. Krueger, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten* 2.ª ed. (Friburgo de Br. 1898). Hay una trad. ingl. de la 1.ª ed. por C. R. Gillet (Nueva York 1897).

W. N. Stearns, *A Manual of Patrology* (Nueva York 1899).

H. B. Swete, *Patristic Study* (Londres 1902).

G. J. Derbos, Χριστιανική Γραμματολογία (Atenas 1903ss) 3 vol. Los tres primeros siglos.

G. Rauschen, *Grundriss der Patrologie* (Friburgo de Br. 1903). Hay varias ediciones. Trad. castellana por E. Román Torio, *Compendio de Patrología* con atención especial a la historia de los dogmas (Friburgo de Br. 1909). Trad. ital. por G. Bruscoli (Florencia 1905). Trad. franc. por E. Ricard, 2.ª ed. (París 1911).

H. Kihn, *Patrologie* (Paderborn 1904-1908) 2 vol.

J. A. ONRUBIA, *Patrología o estudio de la vida y de las obras de los Padres de la Iglesia* (Palencia 1911).
H. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig 1911).
O. BARDENHEWER, *Patrologie* 4.ª ed. (Friburgo de Br. 1914). Trad. castellana por J. M. SOLÁ (Barcelona 1910). Trad. ital. por A. MERCATI (Roma 1903). Trad. franc. por P. GODET y C. VERSCHOFFEL (París 1905, en 3 vol.). Trad. ingl. por TH. J. SHARAN (Friburgo de Br. y St. Louis 1908).
E. MONEGAL NOGUÉS, *Compendio de Patrología y Patrística para uso de los seminarios* 3.ª ed. (Barcelona 1913).
O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Friburgo de Br. 1913-1932) 5 vol.; 2.ª ed. de los vol.1 y 2, nueva impresión del vol.3 con adiciones.
P. G. FRANCESCHINI, *Manuale di Patrologia* (Roma 1919).
E. LEIGH-BENNET, *Handbook of the Early Christian Fathers* (Londres 1920).
J. TIXERONT, *Précis de Patrologie* (París 1918). Reeditado varias veces. Trad. castellana por M. SERRA y ESTURÍ (Barcelona 1927). Trad. ingl. por S. A. RAEMERS (St. Louis 1934); ID., *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes* (París 1921).
G. P. SINOPOLI DI GIUNTA, *Storia della letteratura della Chiesa* (Turín 1920-1922) 2 vol.
A. F. FINDLAY, *By-Ways in Early Christian Literature* (Londres 1923).
H. LIETZMANN, *Christliche Literatur: Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgegeben* von A. GERCKE und E. NORDEN, vol.I, Heft 5 und 6, 3.ª ed. (Leipzig 1923).
M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlín 1926).
T. BELLPUIG, *Els Sants Pares:* «Collecciò Sant Jordi» 8 (Barcelona 1927).
D. S. BALANOS, Πατρολογία (Atenas 1930).
B. LABA, Πατρολογία (Leopoli 1931): hasta el 325.
G. RAUSCHEN-B. ALTANER, *Grundriss der Patrologie* (Friburgo de Br. 1931).
P. ALESSIO, *Compendio di Patrologia* (Turín 1933).
C. JORDÄCHESCU, *Istoria vechii literaturi crestine* (Jassy 1935-1940) 3 vol.
M. DIBELIUS, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (Nueva York 1936).
B. STEIDLE, *Patrologia* (Friburgo de Br. 1937). Trad. alem. *Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben und ihr Werk* (Ratisbona 1939). Trad. holand. por el P. FRANCISCUS DE BREDA (Bussum 1941). Trad. franc. por J. DÉCARREAUX (Bruias 1945).
A. CASAMASSA, *Patrologia* (Roma 1939s) 2 vol.
K. KASTNER, *Patrologie. Im Umriss dargestellt* (Paderborn 1940).
E. J. GOODSPEED, *A History of Early Christian Literature* (Chicago 1942); ed. revisada y ampliada por R. M. GRANT (Chicago 1966).
J. DE GHELLINCK, *Patristique et moyen âge* (Bruselas-París 1946-1949) 3 vol.
U. MANUCCI, *Istituzioni di Patrologia* 6.ª ed. por A. CASAMASSA (Roma 1948-1950) 2 vol.
J. QUASTEN, *Patrology* (Utrecht y Westminster [Maryland]) vol.1 (1950); 2 (1953); 3 (1960). Trad. franc. por J. LAPORTE (París, vol.1, 1955; vol.2, 1957).
A. SIZOO, *Geschiedenis der oud-christelijke letterkunde* (Haarlam 1952).
F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie* 5.ª ed. refundida (Tournai 1955) 3 vol. Trad. ingl. por H. HOWITT (París 1936-1940). Trad. ital. por T. PELLIZZARI, 2.ª ed. (Roma 1938). Trad. holand. por W. BENNE (Tournai 1948).
B. ALTANER, *Patrologie* 7.ª ed. por A. STUIBER (Friburgo de Br. 1966). Trad. castellana por E. CUEVAS y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, con un apéndice sobre Patrología española, 5.ª ed. (Madrid 1962). Trad. franc. por M. GRANDCLAUDON (Mulhouse 1941). Trad. húngara por H. HERMANN (Budapest 1947). Trad. ital. por S. MATTEI, 4.ª ed. revisada por A. FERRUA y E. DELLA ZUANNA (Turín 1952). Trad. ingl. por H. GRAEF (Nueva York 1960).
A. DIRKSEN, *Elementary Patrology* (St. Louis 1959).

F. L. CROSS, *The Early Christian Fathers* (Londres 1960).
G. BOSIO, *Iniziazione ai Padri.* 1: *La Chiesa primitiva* (Turín 1963).
K. S. PIESZCZOCH, *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojcow kosciola* (Poznan 1964).
H. KRAFT, *Kirchenväterlexikon* (Munich 1966); ID., *Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nizäa:* Sammlung Dietrich, 312 (Bremen 1966).

Estudios especiales sobre Literatura griega

K. KRUMBACHER-A. EHRHARD, *Geschichte der byzantinischen Literatur* 2.ª ed. (Munich 1897) p.37-218: los teólogos griegos del período bizantino.
P. BATIFFOL, *La littérature grecque:* Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Anciennes littératures chrétiennes, 3.ª ed. (París 1901).
O. STÄHLIN, *Die altchristliche griechische Literatur,* en W. v. CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur* 2.Teil, 2.Hälfte, 6.ª ed. (Munich 1924) p.1105-1500.
Q. CATAUDELLA, *Critica ed estetica nella letteratura greca cristiana* (Turín 1928).
A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IVe siècle* (París 1928-1930) 3 vol.
J. M. CAMPBELL, *The Greek Fathers* (Londres y Nueva York 1929). Trad. castellana por V. D. BOUILLY (Buenos Aires 1948).
F. A. WRIGHT, *A History of Later Greek Literature* (to A.D. 565) (Londres 1932).
G. BARDY, *Littérature grecque chrétienne* 2.ª ed. (París 1935).
A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Von den Anfängen bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts* (Leipzig 1936-1952) 3 vol.
G. GHEDINI, *Lingua greca fino al VI secolo di C.* (Milán 1944).
H. v. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955, 2.ª ed. 1956).
M. PELLEGRINO, *Letteratura greca cristiana* (Roma 1956).
H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959).

Estudios especiales sobre Literatura latina

A. EBERT, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendland* 2.ª ed. (Leipzig 1889) 3 vol. Trad. franc. por J. AYMERIC y J. CONDAMIN (París 1883-1889). El vol.1 llega hasta San Beda.
P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* (París 1901-1923) 7 vol.
R. PICHON, *Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules* (París 1906).
M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* vol.1 (Munich 1911).
W. S. TEUFFEL, *Geschichte der römischen Literatur* vol.3 6.ª ed. por W. KROLL y F. SKUTSCH, los autores cristianos por E. KLOSTERMANN (Leipzig 1913).
M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur,* 3.ª parte: Die Zeit von Hadrian bis auf Konstantin, 3.ª ed. (Munich 1922) (la anterior edición, de 1905, era mucho más extensa); 4.ª parte, 1: Die Literatur des vierten Jahrhunderts, 2.ª ed. (Munich 1914); 2: Die Literatur des fünften bis sechsten Jahrhunderts (Munich 1920).
P. MONCEAUX, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París 1924).
P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París 1924). 3.ª ed. muy ampliada por G. BARDY (París 1947) 2 vol. Trad. ingl. por H. WILSON (Londres 1924).

A. GUDEMANN, *Geschichte der altchristlichen lateinischen Literatur* (Leipzig 1925). Trad. castellana ampliada por P. GALINDO: Colección Labor, 151, 2.ª ed. (Barcelona 1940).
U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana* vol.1, vol.2,1-2, vol.3, 1-2 (Turín 1925-1934).
C. WEYMANN, *Beiträge zur Geschichte der chrislich-lateinischen Poesie* (Munich 1926).
J. F. KENNEY, *The Sources for the Early History of Ireland* vol.1: *Ecclesiastical* (Nueva York 1929).
E. S. DUCKETT, *Latin Writers of the Fifth Century* (Nueva York 1930).
L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe A.D 500-900* (Londres 1931); 2.ª ed. (Londres 1957).
F. VERA, *La cultura española medieval. Datos bio-bibliográficos para su historia* (Madrid 1933-1934) 2 vol.
N. TERZAGHI, *Storia della letteratura latina da Tiberio a Giustiniano* (Milán 1934).
A. KAPPELMACHER y M. SCHUSTER, *Die Literatur der Römer bis zur Karolingerzeit* (Berlín 1935).
P. GALINDO, *Literatura hispano-latina. Escritores cristianos:* Historia de España, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, vol.2 p.547-561 (Madrid 1935).
J. PÉREZ DE URBEL, *Las letras en la época visigoda:* ibid., vol.3 p.381-431 (Madrid 1940).
H. J. ROSE, *A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to 430* (Londres 1936).
L. SALVATORELLI, *Storia della letteratura latina cristiana, dalle origini alla metà del VI secolo* (Milán 1936).
E. BICKEL, *Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur:* Bibliothek der klassischen Altertumswissenchaft n.8 (Heidelberg 1938). Cf. J. QUASTEN: RQ (1938) 63-66.
J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au moyen âge* (París 1939) 2 vol.
L. BUTTIER, *La literatura latina cristiana en España, las Galias e Italia:* Anales del Instituto de Literaturas Clásicas II (Buenos Aires 1940-1944).
O. TESCARI, *Storia della letteratura romana dalle origini al VII secolo d. C.* (Turín 1942).
G. BARDY, *Littérature latine chrétienne* 3.ª ed. (París 1943).
J. MADOZ, *Literatura latino-cristiana. Escritores de la época visigótica. Escritores de la época mozárabe:* Historia General de las Literaturas Hispánicas, dirigida por G. DÍAZ PLAJA, vol.1 p.85-113.114-140.259-274 (Barcelona 1949).
M. RUFFINI, *Le origini letterarie in Spagna.* I: *L'Epoca Visigotica* (Turín 1951).
E. CUEVAS y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Patrología española.* Apéndice a la *Patrología de* B. ALTANER, 5.ª ed. (Madrid 1962). Cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *De patrística española:* RET 17 (1957) 3-46.
L. LAURAND, *Manuel des Études grecques et latines.* V: Littérature latine, 12.ª ed. enteramente refundida por A. LAURAS (París 1955).
A. G. AMATUCCI, *Storia della letteratura latina cristiana* 2.ª ed. (Turín 1955).
E. K. RAND, *The Latin Literature of the West from the Antonines to Constantine:* The Cambridge Ancient History 12 (Cambridge 2.ª ed. 1956) p.571-610.
D. MELES, *Storia della letteratura latina* (Nápoles 1956-1957) t.2.
M. PELLEGRINO, *Letteratura latina cristiana* (Roma 1957).
H. v. CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter:* Urban-Bücher 50 (Stuttgart 1960).

Estudios especiales sobre la Literatura oriental

K. BROCKELMANN, F. N. FINCK, J. LEIPOLDT, E. LITTMANN, *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* 2.ª ed. (Leipzig 1909).
A. BAUMSTARK, *Die christlichen Literaturen des Orients* (Leipzig 1911-1914) 2 vol.

Siríaca:

G. BICKEL, *Conspectus rei Syrorum litterariae* (Münster 1871).
W. WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature* (Londres 1894).
R. DUVAL, *La littérature syriaque:* Anciennes littératures chrétiennes vol.2, 3.ª ed. (París 1907).
A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922).
J. B. CHABOT, *Littérature syriaque* (París 1935).
W. KUTSCH, *Zur Geschichte der syrisch-arabischen Uebersetzungsliteratur:* Orientalia 6 (1937) 68-82.
M. H. KÂMIL M.-AL-BAKRÎ, *Historia de la literatura siríaca anterior a la conquista islámica* (en árabe) (El Cairo 1949).
I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca* (Roma 1958); ID., *Un decenio de Patrología Siríaca:* HJG 77 (1958) 484-492.

Etiópica:

J. M. HARDEN, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature* (Londres 1926).
J. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Roma 1932).
E. CERULLI, *Storia della letteratura etiopica* (Milán 1956).

Georgiana:

K. KEKELIDZE, *Historia de la literatura georgiana* (en geórgico) (Tiflis 1923-1924) 2 vol.
G. PERADZE, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung:* OC 3-4 (1928-1929) 109-116.282-288; 5 (1930) 80-98.232-236; 7 (1932) 240-244; 8 (1933) 86-92.180-198.
J. KARST, *Littérature géorgienne chrétienne* (París 1934).
M. TARCHNISVILLI y J. ASSFALG, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur:* ST 185 (Vaticano 1955).

Armenia:

J. KARST, *Geschichte der armenischen Literatur* (Leipzig 1930).
H. LECLERCQ, *Littérature arménienne:* DAL 9 (1930) 1576-1599.
K. ZARBHANALIAN, *Storia della letteratura armena antica* 4.ª ed. (Venecia 1932).
N. AKINIAN, *Untersuchungen zur Geschichte der armenischen Literatur* (Viena 1938).
V. INGLISIAN, *Die armenische Literatur:* Handbuch der Orientalistik I, 7 p.155-253 (Leiden 1963).

Copta:

O'LEARY, *Littérature copte:* DAL 9 (1930) 1599-1635.
G. BARDY, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Egipte:* Mémorial Lagrange p.203-216 (París 1940).
S. MORENZ, *Die koptische Literatur:* Handbuch der Orientalistik, hrsg. von B. SPULER. 1. Band, Aegyptologie; 2. Abschnitt, Literatur (Leyden 1952).

Arabe:

G. GRAF, *Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache:* BZ (1933) 22-40.161-169.
C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* 2.ª ed. (Leyden 1943).
G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Roma 1944-1953) 5 vol.

3. Los «Padres de la Iglesia»

Estamos acostumbrados a llamar «Padres de la Iglesia» a los autores de los primeros escritos cristianos. Antiguamente la palabra «padre» se aplicaba al maestro, porque, en el uso

de la Biblia y del cristianismo primitivo, los maestros son considerados como los padres de sus alumnos. Así, por ejemplo, San Pablo, en su *Primera carta a los Corintios* (4,15), dice: «Porque, aunque tengáis diez mil preceptores en Cristo, sin embargo no tenéis muchos padres, puesto que quien os engendró en Jesucristo, por el Evangelio, fui yo». Ireneo declara *(Adv. haer.* 4,41,2): «Cuando una persona recibe la enseñanza de labios de otro, es llamado hijo de aquel que le instruye, y éste, a su vez, es llamado padre suyo». Clemente de Alejandría observa *(Strom.* 1,1,2-2,1): «Las palabras son las hijas del alma. Por eso llamamos padres a los que nos han instruido..., y todo el que es instruido es, en cuanto a su dependencia, hijo de su maestro».

En la antigüedad cristiana, el oficio de enseñar incumbía al obispo. Así, pues, el título de padre le fue aplicado primeramente a él. Las controversias doctrinales del siglo IV motivaron ulteriores desarrollos. El uso de la palabra «padre» alcanzó una mayor extensión; se hizo extensivo a escritores eclesiásticos, siempre que fueran reconocidos como representantes de la tradición de la Iglesia. San Agustín, por ejemplo, enumera a Jerónimo entre los testigos de la doctrina tradicional del pecado original, aunque no fuera obispo *(Contr. Iul.* 1,7,34).

Vicente de Lerins, en su *Commonitorio* de 434, llama «Padres», indistintamente, a todos los escritores eclesiásticos, sea cual fuere su grado jerárquico:

> En el caso de que surgiera alguna nueva cuestión sobre la cual no se haya dado aún tal decisión, habría que recurrir a las opiniones de los santos Padres, al menos de aquellos que, en sus épocas y lugares, permanecieron en la unidad de comunión y de fe y fueron tenidos por maestros reconocidos. Y todo lo que ellos hubieren defendido, en unidad de pensamientos y de sentimientos, tendría que ser considerado como la doctrina verdadera y católica de la Iglesia, sin ninguna duda o escrúpulo (c.29,1). La posteridad no debería creer nada más que lo que la venerable antigüedad de los Padres ha profesado unánimemente en Cristo (c.33,2).

Este principio de Vicente de Lerins demuestra la importancia que se daba ya a la «prueba de los Padres».

La primera lista de escritores eclesiásticos aprobados o rechazados como Padres de la Iglesia se encuentra en el *Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris,* del siglo VI. Después de mencionar a algunos de los más importantes Padres, prosigue el texto:

> *Item opuscula atque tractatus omnium patrum orthodoxorum, qui in nullo a sanctae romanae ecclesiae consortio deviarunt, nec ab eius fide vel praedicatione seiuncti sunt, sed ipsius communionis per gratiam Dei usque in ultimum diem vitae suae fuere participes, legendos decernit (Romana ecclesia)* (c.4,3).

Hoy día hemos de considerar como «Padres de la Iglesia» solamente a los que reúnen estas cuatro condiciones necesarias: ortodoxia de doctrina, santidad de vida, aprobación eclesiástica y antigüedad. Todos los demás escritores son conocidos con el nombre de *ecclesiae scriptores* o *scriptores ecclesiastici,* expresión acuñada por San Jerónimo *(De vir. ill.,* pról.; *Ep.* 112,3). El título de «Doctor de la Iglesia» no es idéntico al de «Padre de la Iglesia»: a algunos de los doctores de la Iglesia les falta la nota de antigüedad, pero, en cambio, tienen, además de las tres notas características de *doctrina orthodoxa, sanctitas vitae* y *approbatio ecclesiae,* los dos requisitos de *eminens eruditio* y *expressa Ecclesiae declaratio.* En el Occidente, Benifacio VIII declaró (1298) que deseaba que Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno fueran considerados como *egregii doctores ecclesiae.* Estos cuatro Padres han sido llamados también «los grandes Padres de la Iglesia». La Iglesia griega venera solamente a tres «grandes maestros ecuménicos»: Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo y Crisóstomo, mientras que la Iglesia romana añade a estos tres San Atanasio, contando de esta manera cuatro grandes Padres de Oriente y cuatro de Occidente.

Aunque los Padres de la Iglesia ocupan un puesto importante en la historia de la literatura griega y latina, su autoridad en la Iglesia católica se basa en motivos totalmente distintos. Lo que da tan gran importancia a los escritos y opiniones de los Padres es la doctrina de la Iglesia que considera la Tradición como fuente de fe. La Iglesia considera infalible el *unanimis consensus Patrum* cuando versa sobre la interpretación de la Escritura *(Vatic.* sess.3 c.2). El cardenal Newman pone bien de relieve la importancia de este *consensus* y su diferencia con las opiniones privadas de los Padres, cuando dice:

«Sigo a los Padres de la antigüedad, pero no porque crea que en este punto concreto les asiste la autoridad que tienen cuando se trata de doctrinas o preceptos. Cuando hablan de doctrinas, hablan de ellas como de doctrinas universalmente admitidas. Dan testimonio de que tales doctrinas son aceptadas, no sólo aquí o allí, sino en todas partes. Nosotros aceptamos las doctrinas que ellos enseñan de esta manera, no sólo porque ellos las enseñan, sino porque dan testimonio de que en su tiempo las profesaban todos los cristianos, y en todas partes. Los tomamos como informadores honrados, mas no como una autoridad suficiente en sí mismos, aun cuando también tengan ellos cierta autoridad. Si, por ejemplo, afirmaran estas mismas doctrinas, pero dijeran: 'Estas son nuestras opiniones; las hemos sacado de las Escrituras y son verdaderas', podríamos dudar en aceptarlas de sus manos. Podríamos afirmar perfectamente que tenemos tanto derecho como ellos para deducir-

las de la Escritura; que las deducciones de la Escritura son meras opiniones; que, si nuestras deducciones coincidieran con las suyas, sería debido a una afortunada coincidencia; pero que, en caso contrario, no podemos evitarlo: hemos de seguir nuestras propias luces. Indudablemente, nadie tiene derecho a imponer a otro sus propias opiniones en materia de fe. Es cierto que el ignorante tiene un claro deber de someterse a los que están mejor informados, y que es justo que el joven se pliegue por un tiempo a las enseñanzas de los que son más viejos que él; pero, fuera de eso, la opinión de un hombre no es mejor que la de otro. Pero no es éste el caso en lo que respecta a los Padres de la antigüedad. Ellos no hablan de sus *opiniones personales*. No dicen: 'Esto es verdad, *porque* nosotros lo vemos en la Escritura'—sobre esto podría haber discrepancias de opinión—, sino: 'Esto es verdad, porque de hecho es afirmado y fue siempre afirmado por todas las Iglesias, desde el tiempo de los Apóstoles hasta nuestros días, sin interrupción'. Se trata aquí de una simple cuestión de testimonio, es decir, de saber si ellos dispusieron de los medios necesarios para conocer que tal doctrina había sido profesada y seguía siendo profesada de esta manera; porque si era la creencia unánime de tantas y tan independientes Iglesias a la vez, y eso porque la consideraban transmitida por los Apóstoles, indudablemente no podía menos de ser verdadera y apostólica» *(Discussions and Arguments* II 1).

J. DE GHELLINCK, *Les premières listes des «Docteurs de l'Église» en Occident:* BALAC 2 (1912) 132-134; C. H. KNELLER, *Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer:* ZkTh 40 (1916) 1-47; J. MADOZ, *Doctor Ecclesiae:* EE 11 (1932) 26-43; B. STEIDLE, *Heilige Vaterschaft:* BM 14 (1932) 215ss.387ss.454ss; E. AMANN, *Pères de l'Église:* DTC 12 (1933) 1192-1215; L. DÜRR, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient:* Heilige Ueberlieferung, ed. por O. CASEL (Münster i. W. 1938) 1-20; V. PUGLIESE, *Dottori della Chiesa:* EC 4 (1950) 1901-1903; G. ZANNONI, *Padri della Chiesa:* EC 9 (1952) 523-527; G. BARDY, *L'inspiration des Pères de l'Église:* RSR 40 (1952), Mél. Lebreton II 7-26; TH. CAMELOT, *Les Pères et les Docteurs de l'Église:* Initiation Théologique I (Paris 1952) p.154-175.

J. MADOZ, *El concilio de Éfeso, ejemplo de argumentación patrística:* EE 10 (1931) 305-338; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (París 1933); H. DU MANOIR, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne:* RSR 25 (1935) 441-461; G. MÁRTIL, *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana:* RET 1 (1941) 279-311.489-543.813-844; 2 (1942) 35-62.357-377 (Madrid 1943); J. SALAVERRI, *El argumento de tradición patrística en la antigua Iglesia:* RET 5 (1945) 107-119; M. RICHARD, *Les florilèges diophysites du V^e^ et VI^e^ siècle:* Das Konzil von Chalkedon, ed. por A. GRILLMEIER y H. BACHT, I (Würzburg 1951) 721-748; G. JOUASSARD, *De quelques conséquences et particularités qu'a entraînées en patristique grecque l'adoption du genre florilège pour traiter l'argument de tradition:* Problemi scelti di teologia contemporanea (Roma 1954). Analecta Gregoriana 68,17-25.

A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff* (Münster 1931); J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (Würzburg 1931); J. MADOZ, *El concepto de la tradición en San Vicente de Lerins* (Roma 1933);

B. REYNDERS, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée:* RTAM 5 (1933) 155-191; J. RANFT, *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums* (Würzburg 1934); A. G. HEBERT, *L'autorité de l'Écriture et de la Tradition:* O 6 (1938) 206-219; A. GILG, *Zum altchristlichen Traditionsgedanke:* IKZ 29 (1939) 28-50; R. FORNI, *Problemi della tradizione. Ireneo di Lione* (Milán 1939); H. W. BARTSCH, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien* (Gutersloh 1940); F. DE PAUW, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien:* ETL 19 (1942) 5-46; J. QUASTEN, *Tertullian and «Traditio»:* Traditio 2 (1944) 481-484; A. C. COTTER, *Abbé Migne and Catholic Tradition:* TS 7 (1946) 46-71; V. MOREL, *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus* (Bruselas 1946); A. MICHEL, *Tradition:* DTC 16 (1946) 1252-1350; C. W. MONNICH, *Het traditiebegrip van het katholicisme en zijn oorsprong:* NTT 2 (1947-1948) 8-17.65-83; R. JACQUIN, *Tradition apostolique chez saint Irénée:* AT 9 (1948) 356-359; R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition:* JThSt 49 (1948) 17-27; ID. (Londres 1954); H. HOLSTEIN, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée:* RSR 36 (1949) 229-270; ID., *Les témoins de la révélation d'après saint Irénée:* RSR 41 (1953) 410-420; O. CULLMANN, *Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme:* RHPR 30 (1950) 12-30; P. SMULDERS, *Le mot et le concept de Tradition chez les Pères grecs:* RSR 40 (1952) (= Mél. Lebreton II) 41-62; U. KÜRY, *Schrift und Tradition nach altkirchlichen Verständnis:* IKZ 42 (1952) 1-33; J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tradition und Hl. Schrift am Anfang des 3. Jh.:* Catholica 9 (1952-1953) 105-114; L. CERFAUX, *La Tradition selon saint Paul:* VS Suppl. 25 (1953) 176-188; O. CULLMANN, *Écriture et Tradition:* DV 23 (1953) 47-67; cf. J. DANIÉLOU: DV 24 (1953) 107-116; O. CULLMANN, *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique* (París-Neuchâtel 1953); cf. A. VOGTLE: MTZ 4 (1954) 1-47: A. IBÁÑEZ ARANA: Lumen 4 (1955) 154-169; P. BENOIT: RBibl 72 (1955) 258-264; S. CIPRIANI: SC 83 (1955) 355-389; H. BACHT: Schol 30 (1955) 1-32; E. FIESSEMAN VAN LEER, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen 1954); H. E. W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relation between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londres 1954); H. KREMSER, *Die Bedeutung des Vincenz von Lerinum für die römisch-katholische Wertung der Tradition.* Diss. (Hamburgo 1959); J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Traditio im theologischen Sinne:* VC 13 (1959) 65-86; H. ENGELLAND, *Schrift und Tradition:* ThLZ 85 (1960) 19-32; R. M. GRANT, *The Appeal to the Early Fathers:* JThSt 11 (1960) 13-24; Y. M.-J. CONGAR, *La tradition et les traditions. Essai historique* 5.ª ed. (París 1960); R. P. C. HANSON, *Tradition in the Early Church* (Londres 1962); Y. M. J. CONGAR, *Les saints Pères, organes privilégiés de la Tradition:* Irénikon 35 (1962) 479-498; B. GERHARDSON, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund 1964); K. RAHNER-J. RATZINGER, *Offenbarung und Ueberlieferung:* Quaestiones disputatae 25 (Friburgo de Br. 1965); J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tradition and Authority in the Early Church:* Studia Patristica VII = TU 92 (Berlín 1966) 3-22; J. R. GEISELMANN, *The Meaning of Tradition* (Nueva York 1966).

4. OBRAS GENERALES SOBRE LA DOCTRINA DE LOS PADRES

Las enseñanzas de los Padres contribuyeron enormemente al desarrollo de la doctrina de la Iglesia. Muchos de ellos desempeñaron un papel de primer orden en las controversias que precedieron a la definición de los dogmas. La historia de la literatura cristiana de la antigüedad está, pues, íntimamente relacionada con la historia de los dogmas. Por esta razón tenemos que mencionar aquí las principales obras de esta rama joven de la Teología.

Autores católicos

D. PETAVIUS, *De theologicis dogmatibus* (París 1644-1650) 4 vol. Varias ediciones.
L. THOMASSINUS, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* (París 1678-1679) 3 vol.
ID., *Dogmata theologica* (París 1680-1689) 3 vol. Varias ediciones.
H. KLEE, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Erlangen 1837).
J. H. NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres 1845; 2.ª ed. 1878).
A. GINOULHIAC, *Histoire du dogme catholique* (París 1852). Trabajo incompleto, que trata sólo de los tres primeros siglos.
J. A. SCHWANE, *Dogmengeschichte* 2.ª ed. (Friburgo de Br. 1892) 4 vol. Trad. franc. (París 1886) 4 vol.
J. N. ZOB, *Dogmengeschichte der katholischen Kirche* (Innsbruck 1865).
J. TIXERONT, *Histoire des dogmes* 11.ª ed. (París 1930) 3 vol. Trad. castellana por la «Biblioteca Económica del Clero» (Pamplona 1912-1913) 5 vol. Trad. alem. por K. ZIESCHÉ (1913). Trad. ingl. a base de la 5.ª ed. fr. (St. Louis y Londres, 3.ª ed. del 1 vol. 1930; 2.ª ed. de los vol.II y III 1923-1926).
B. J. OTTEN, *A Manual of the History of Dogmas* (Londres 1917) 2 vol.
R. M. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum* (París 1924).
J. CREUSEN y F. VAN EYEN, *Tabulae fontium traditionis christianae ad annum 1926* (Lovaina 1926).
J. F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum ab aetate PP. apostolicorum usque ad saec. XIII* (Roma 1931) 2 vol.
E. AMANN, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église* 5.ª ed. (París 1944).
R. DRAGUET, *Histoire du dogme catholique* (París 1941), 2.ª ed. con el siguiente título: *L'évolution des dogmes* (París 1948). Trad. castellana de la 2.ª ed. fr. por M. TORRES, *Historia del dogma católico* (Buenos Aires 1949).
M. SCHMAUS, J. GEISELMANN, H. RAHNER, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo de Br. 1951ss).
J. R. WILLIS, *The Teachings of the Church Fathers* (Nueva York 1966).

Autores no católicos

W. MÜNSCHER, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte* (1797ss) 4 vol. El 4.º vol. comprende hasta el siglo VI.
A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 4.ª ed. (Tubinga 1909-1910) 3 vol., reimpresa en 1931-1932. Trad. ingl. a base de la 3.ª ed. alemana por N. BUCHANAN (Londres 1894ss) 7 vol.
F. WIEGAND, *Dogmengeschichte der alten Kirche* (Leipzig 1912); *Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit* (1919). Una nueva edición, pero más reducida, de los 2 tomos apareció en la Sammlung Göschen 993 y 994 (Berlín y Leipzig 1928-1929).
D. BALANOS, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν δογμάτων (Atenas 1919).
N. BONWETSCH, *Grundriss der Dogmengeschichte* 2.ª ed. (1919).
A. HARNACK, *Grundriss der Dogmengeschichte* 6.ª ed. (1922).
R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Vol.1-2, 3.ª ed. Leipzig 1922-1923; vol.3-4, 4.ª ed. 1930-1933. Reimp. 1954-1955.
A. CUCHMAN MCGIFFERT, *History of Christian Thought* (Londres 1931-1932) 2 vol.
J. TURMEL, *Histoire des dogmes* (París 1931-1936) 6 vol.
R. SEEBERG, *Grundriss der Dogmengeschichte* 7.ª ed. (Leipzig 1936).
U. M. ABU ZAHIRA, *Les étapes parcourues par les croyances des chrétiens* (El Cairo 1942).
J. F. BETHUNE-BAKER, *Introduction to the Early History of Christian Doctrine* 9.ª ed. (Londres 1951).
W. KÖHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins* 3.ª ed. (Zurich 1951) 2 vol.

F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 5.ª ed. por K. ALAND (Halle 1951-1953) 2 vol.
S. H. MELLONE, *Leaders of Early Christian Thought* (Londres 1954).
C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (Munich 1954) 2 vol.
M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* 2.ª ed. (Tubinga 1954).
H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers.* Vol.1: *Faith. Trinity and Incarnation* (Cambridge [Mass.] 1956).
J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958).

5. EDICIONES DE LA LITERATURA CRISTIANA ANTIGUA

I. Las primeras ediciones impresas de la literatura cristiana antigua no pueden ser consideradas como ediciones críticas, pues no existían normas científicas para la selección de los manuscritos. Sin embargo, muchas de estas primeras ediciones son hoy muy valiosas, porque se ha perdido el manuscrito en que se basaba su texto.

II. De todas las ediciones impresas antiguas de la literatura cristiana primitiva que aparecieron a partir del siglo XVI, sólo una colección conserva su valor crítico: la publicada por los benedictinos franceses de San Mauro en los siglos XVII y XVIII. La Congregación fue fundada en París en 1618. Atrajo a sus filas a eruditos como Lucas d'Achéry, Mabillon, Thierry, Ruinart, Maran, Montfaucon y Martène. Algunas de sus ediciones patrísticas no han sido superadas aún. Se editan los textos griegos juntamente con su traducción latina y se añaden excelentes índices a cada volumen.

III. La colección más completa de textos patrísticos es la *Patrologiae cursus completus,* editada por el sacerdote J. P. Migne († 1875). Reimprime todos los textos que habían sido publicados hasta entonces, a fin de ponerlos a disposición de los teólogos y hacerlos accesibles al mayor número posible de estudiosos. Desgraciadamente, la edición de Migne tiene muchos errores tipográficos. Por eso mismo, es mejor siempre usar las ediciones más antiguas que reproduce Migne, si es que no han aparecido aún ediciones críticas modernas. Ello no obstante, la *Patrología* de Migne sigue siendo, para muchos escritos patrísticos, el único texto disponible.

L. MARCHAL, *Migne, Jacques-Paul:* DTC 10 (1929) 1722-1740; H. LECLERCQ, *Migne (Jacques-Paul):* DAL 11 (1933) 941-957; J. PÉREZ DE URBEL, *Jacobo Pablo Migne. La persona. La obra:* Ecclesia (Madrid) n.167 (23 sept. 1944) 17 y 22; n.168 (30 sept. 1944) 17-18; J. SAGÜÉS, *Esfuerzo y trascendencia de Migne:* RF 129 (1944) 565-579. Para darse cuenta de los servicios prestados por Migne al desarrollo de los estudios patrísticos, véase W. JACOB, *Bemerkungen zu Ausgaben theologischer Texte vom XVI bis zum XIX Jahrh.:* ZNW 28 (1939) 193-195; C. BAUR, *Duplikate in Migne's Patrologia Graeca:* ThQ 100 (1919) 251-269; P. GLORIEUX, *Pour révaloriser Migne. Tables rectificatives:* Suppl. de MSR 9 (1952); A. HAMMAN, *Eine patristische Renaissance: das Werk des Abbés Migne:* Das Altertum 3 (1957) 234-246; R. LAURENTIN, *Table rectifica-*

tive des pièces mariales inauthentiques ou discutées contenues dans les deux Patrologies de Migne: Court traité de théologie mariale (París 1954) p.119-173.

IV. A las Academias de Berlín y Viena les cabe el honor de haber empezado dos series de obras patrísticas que se esfuerzan en conjugar la exactitud filológica con la integridad del texto. Ambas series, la griega y la latina, están en curso de publicación.

R. HANSLIK, *100 Jahre Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum:* AAWW 101 (1964) 21-35; ID., *Io the Hundreth Anniversary of CSEL* SP 7 (TU 92) (Berlín 1962) 71-74.

V. Una nueva edición, completa y crítica, de los Padres de la Iglesia ha sido iniciada por los monjes benedictinos de la abadía de San Pedro de Steenbrugge, en Bélgica, en colaboración con la casa Brepols de Turnhout y París: el *Corpus Christianorum.* Esta nueva colección comprenderá, además de los escritos patrísticos propiamente dichos, los textos conciliares, hagiográficos y litúrgicos; las inscripciones funerarias, bulas, etc.; en una palabra, todo lo que resta de los monumentos escritos de los ocho primeros siglos del cristianismo. Los textos de este «nuevo Migne» se publicarán según las mejores ediciones existentes. Están en proyecto tres series: latina, griega y oriental, si bien, de momento, todo el esfuerzo editorial está concentrado en la serie latina. Dom E. Dekkers, con la colaboración de Aem. Gaar, de la Comisión del C. S. E. L., publicó, a modo de introducción, en *Clavis patrum latinorum* (SE III 1951; 2.ª ed. 1961), una visión de conjunto de todo el plan. Esta obra constituye la clave de toda la serie: enumera, según el orden de publicación en el *Corpus Christianorum,* todos los textos latinos desde los orígenes del cristianismo en Occidente hasta el renacimiento carolingio. Los textos se imprimirán según la edición indicada en la *Clavis,* pero corregidos y revisados con la ayuda de manuscritos y trabajos críticos que en ella se mencionan. Cuando no exista un texto satisfactorio, el *Corpus Christianorum* presentará una edición completamente nueva. La serie latina constará de 2.348 obras o fragmentos, comprendidos en 175 volúmenes de formato octavo-real de unas 600 a 800 páginas cada uno. La primera parte del primer volumen se publicó en 1953. Hasta la fecha van publicados 17 tomos.

Bibliografía: THE EDITORS, *A Proposed New Edition of Early Christian Texts:* SE 1 (1948) 405-414; E. DEKKERS, *Eine neue Ausgabe altchristlicher Texte:* ThLZ 74 (1949) 159-164; J. H. WASZINK, *A New Migne:* VC 3 (1949) 186-187; W. J. BURGHARDT, *Current Patristic Projects:* TS 11 (1950) 259-561; E. DEKKERS, *Le «nouveau Migne»:* Scriptorium 4 (1950) 274-279; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *El nuevo «Corpus Christianorum»:* CD 164 (1952) 621-624; A. DAIN, *Les débuts du «Corpus Christianorum»:* Bull. Assoc. G. Budé (1953) 91-94; D. RUIZ BUENO, *Corpus Christianorum:* Helmantica 4 (1953) 297-306; E. M. LLOPART: HispS 7 (1954) 219-224; H. CHIRAT, *Le «Corpus Christianorum» en marche:* RSRUS 34 (1960) 63-73.

Ediciones de textos patrísticos

M. DE LA BIGNE, *Bibliotheca Sanctorum Patrum* (París 1575-1579) 9 vol. Esta primera gran colección de textos patrísticos fue ampliándose en ediciones sucesivas, ya con el nombre de *Magna Bibliotheca Veterum Patrum* (Colonia 1618-1622) 15 vol., ya con el de *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* (Lyón 1677) 27 vol. Esta última edición contiene algunos escritos no recogidos por Migne.

Fr. COMBÉFIS, *Graeco-Latinae Patrum Bibliothecae novum auctarium* (París 1672) 2 vol.

J. B. COTELIER, *Ecclesiae Graecae monumenta* (París 1677-1686) 3 vol.

B. DE MONTFAUCON, *Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum* (París 1706) 2 vol.

A. GALLANDI, *Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, postrema Lugdunensi longe locupletior atque accuratior* (Venecia 1765-1781) 14 vol.

A. MAI, *Scriptorum veterum nova Collectio e Vaticanis codicibus edita* (Roma 1825-1838) 10 vol. Los tomos 2, 4, 5 y 6 de su *Spicilegium Romanum* (Roma 1839-1844) 10 vol. *Nova Patrum Bibliotheca* (Roma 1844-1854) 7 vol. Los tomos 8-10 fueron preparados por J. COZZA y J. COZZA-LUZI (Roma 1871-1905).

J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense complectens SS. Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus* (París 1852-1858) 4 vol. *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata* (París 1876-1884) 4 vol.

J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, series latina* (París 1844-1855) 221 vol., comprendiendo 4 vol. de índices publicados en 1862-1864. Para el rápido uso de estos índices hay una *Elucidatio in 235 tabulas Patrologiae Latinae,* auctore cartusiensi (Rotterdam 1952). La serie latina de Migne llega hasta Inocencio III († 1216). Supplementum accurante A. HAMMAN (París 1958ss).

J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, series graeca* (París 1857-1866) 161 vol. Todos los textos van acompañados de la correspondiente traducción latina. La serie llega hasta el concilio de Florencia (1438-1439). Publicada sin índice. Sin embargo, D. Scholarios ha publicado un catálogo de los textos griegos aparecidos en Migne, y F. Cavallera y Th. Hopfner dan los índices completos. Cf. D. SCHOLARIOS, Κλεὶς πατρολογίας καὶ βυζαντινῶν συγγραφέων ἤτοι εὑρετήριον πάντων τῶν συγγραφέων τῶν περιεχομένων ἐν τῇ πατρολογίᾳ ὑπὸ Μιγνίου (Atenas 1879). *Patrologiae cursus completus a J. P. Migne editus, Series Latina. Supplementum* accurante A. HAMMAN, vol.1 (París 1958-1959), vol.2 (París 1960), vol.3 (París 1963-1966).

F. CAVALLERA, *Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca.* Indices digessit (París 1912).

TH. HOPFNER, *Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca.* Index locupletissimus (París 1928-1948) 2 vol.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editados por la Academia de Viena desde 1866. Van publicados 81 vol.

Bibliotheca Teubneriana (Leipzig). Desde 1867; contiene varios textos patrísticos.

Monumenta Germaniae historica, auctores antiquissimi (Berlín 1877-1898) 13 vol. Esta serie incluye los autores latinos de la antigüedad cristiana hasta la Edad Media. Otras series de la colección, algunas en curso de publicación, incluyen asimismo obras patrísticas.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, editados por la Academia de Berlín desde 1897, con introducciones e índices en alemán. A pesar de su título, la serie va más allá del siglo III. Han aparecido hasta ahora 52 vol.

Patrologia syriaca, ed. por R. GRAFFIN (París 1894-1926) 3 vol.

Patrologia orientalis, ed. por R. GRAFFIN y F. NAU (París 1907ss). Aparecidos 28 vol. Los textos van también traducidos al latín, inglés o francés.

Corpus scriptorum christianorum orientalium, ed. por J. B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX, J. FORGET y, actualmente, R. DRAGUET. Este *Corpus*, aparecido desde 1903 en París y continuado en Lovaina-Wáshington, contiene siete series: scriptores aethiopici, arabici, armeniaci, coptici, iberici, syri y Subsidia. Hasta el presente han aparecido 227 vol.

Scriptores ecclesiastici hispano-latini antiqui et medii aevi, ed. por A. C. VEGA (El Escorial 1934) 17 fascículos.

Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles (Madrid 1941) 2 vol.

Monumenta Hispaniae sacra (Madrid-Barcelona 1947ss) serie patrística 1 vol.

Stromata Patristica et mediaevalia edenda curant C. MOHRMANN et J. QUASTEN (Utrecht y Bruselas 1950ss). Aparecidos 5 vol.

Corpus christianorum seu nova patrum collectio, cura monachorum abbatiae S. Petri Steenbrugis (Turnhout-París 1953ss). Hasta el presente han aparecido 43 vol.

Colecciones de textos y estudios

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, ed. por O. v. GEBHARDT y A. HARNACK (Leipzig 1882-1897) 15 vol. Neue Folge (Leipzig 1897-1906) 15 vol. 3. Reihe, ed. por A. HARNACK y C. SCHMIDT (Leipzig 1907-1924) 15 vol. 4. Reihe, ed. por E. KLOSTERMANN y C. SCHMIDT (Leipzig 1929-1952) 10 vol. 5. Reihe, ed. por W. ELTESTER y E. KLOSTERMANN (Leipzig 1951ss).

Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. J. ARMITAGE ROBINSON (Cambridge 1891-1952), 10 vol. New series (1954ss) 2 vol.

Studi e Testi. Pubblicazioni della Biblioteca Vaticana (Roma, actualmente Città del Vaticano, 1900ss).

Studies and Documents, ed. K. LAKE y S. LAKE (Londres y Filadelfia 1934ss).

Estudios Onienses, ed. por las Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña (Madrid 1940ss). Han aparecido 7 vol. de la serie I (serie de estudios y ediciones patrísticas).

Scripta et Documenta. Cura monachorum scriptorii abbatiae Montisserrati (Montserrat 1954ss). Hasta el presente 13 vol.

Patristische Texte und Studien, herausgegeben von K. ALAND und W. SCHNEEMELCHER (Berlín 1964ss), 6 vol.

Colecciones de textos patrísticos para estudiantes

Opuscula ad usum candidatorum theologiae, editio altera (Madrid 1800) 7 vol. (Obras de San Agustín según la ed. maurina).

SS. Patrum opuscula selecta, ed. por H. HUNTER. Los autores griegos aparecen solamente en traducción latina. Primera serie (Innsbruck 1868-1885) 48 vol.; 2.ª serie (Innsbruck 1884-1892) 6 vol. Algunos de estos volúmenes se han editado varias veces.

La verdadera ciencia española. Sección latina. Patres saeculi IV (Barcelona 1881-1882) 6 vol.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellensschriften, ed. por G. KRÜGER (Tubinga 1891ss). Primera serie, 12 fascículos; 2.ª serie, 9 fasc.; 3.ª serie, 6 fasc.

Cambridge Patristic Texts, ed. por A. J. MASON (Cambridge 1899-1927) 11 vol.

Kleine Texte, ed. por H. LIETZMANN (Bonn 1902ss).

Bibliotheca sanctorum patrum, ed. por J. VIZZINI (Roma 1902ss).

Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, ed. por H. HEMMER y P. LEJAY (París 1904-1914) 18 vol. Texto y versión francesa.

Florilegium Patristicum, tam veteris quam medii aevi auctores complectens, ed. por B. GEYER y J. ZELLINGER (Bonn 1904ss). Hasta el presente han aparecido 44 vol. Texto griego con su traducción latina.

Tests for Students (Londres 1918ss). Han aparecido 51 vol., de los cuales unos 20 son textos patrísticos.

Scrittori cristiani antichi (Roma 1921ss). Con trad. italiana.

Testi cristiani, ed. por G. MANACORDA (Florencia 1930ss). Con trad. italiana.

Corona Patrum Salesiana, ed. por P. RICALDONE (Turín 1937ss). Serie de textos originales, en griego o latín.

Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series theologica, ed. por la Pont. Universidad Gregoriana (Roma 1932ss).

Scrittori greci e latini, de la Soc. Editr. Internaz. de Torino. Más de 15 vol. y 8 antologías patrísticas.

Biblioteca di studi superiori, sezione «Scrittori cristiani greci e latini» (Florencia hasta el 1956) 17 vol.

Textus minores in usum academicum sumptibus E. J. Brill editi (Leiden 1948ss). Han salido 24 fascículos.

Traducciones

Castellanas:

Los Santos Padres. Colección escogida de sus homilías y sermones, ed. por F. CAMINERO (Madrid 1878-1879) 5 vol.

Biblioteca Clásica del Catolicismo (Madrid 1889-1892) 5 vol.

Biblioteca de autores griegos y latinos, ed. por L. SEGALÁ y C. PARPAL (Barcelona 1916ss).

Los grandes Maestros de la doctrina cristiana, ed. por F. RESTREPO (Madrid 1925ss).

Colección Excelsa (Madrid 1940-1947) 32 vol.

Biblioteca de Autores Cristianos, ed. por la Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid 1949ss). La serie patrística consta hasta ahora de 34 vol., con el mejor texto original griego o latino, traducción y amplias introducciones.

Colección hispánica de autores griegos y latinos (Barcelona 1953ss). Texto original crítico y versión. Hasta el presente un solo autor patrístico.

Neblí. Clásicos de Espiritualidad. Colección dirigida por J. M. CASCIARO (Madrid 1956ss). Han salido ya dos tomos patrísticos.

Catalanas:

Fundació Bernat Metge (de autores clásicos) (Barcelona 1923ss). La sección Escriptors cristians consta, hasta el presente, de 5 vol. Texto crítico y versión.

Biblioteca Sant Jordi (Barcelona 1925-1936). Serie Sants Pares, varios vol.

Biblioteca Sant Pacià (Barcelona 1931-1936).

Biblioteca de la Paraula cristiana (Barcelona 1933-1936).

Alemanas:

Sämtliche Werke der Kirchenväter. Aus dem Urtext ins Teutsche übersetzt (Kempten 1830-1854) 39 vol.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung, ed. por F. X. REITHMAYR, continuados por V. THALHOFER (Kempten 1869-1888) 80 vol.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Uebersetzung, ed. por O. BARDENHEWER, TH. SCHERMANN, C. WEYMAN (Kempten 1911-1930) 61 vol. y 2 vol. de índices. Una segunda serie de esta colección ha sido ed. por O. BARDENHEWER, J. ZELLINGER y J. MARTIN (Kempten 1932-1939) 20 vol.

Zeugen des Wortes (Friburgo de Br. 1933ss). Unos 20 vol. de textos patrísticos, algunos de ellos con varias ediciones.

Francesas:

Bibliothèque choisie des Pères de l'Église, ed. por N. S. GUILLON (París 1828) 36 vol. Reimpresa en Bruselas y Lovaina (1828-1834) 27 vol.
Les Pères de l'Église, ed. por A. DE GENOUDE (París 1835-1849) 10 vol.
Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, ed. por H. HEMMER y P. LEJAY (París 1904-1914) 18 vol. Texto y traducción.
Collection des Universités de France. Association G. Budé (París 1920). Hasta el presente han aparecido 15 vol. de autores cristianos. Texto crítico y traducción.
Bibliothèque patristique de spiritualité (París 1932-1934) 7 vol.
Sources chrétiennes, ed. por H. DE LUBAC y J. DANIÉLOU (París 1942ss). Texto crítico y traducción. Hasta ahora se han publicado 130 vol.
Les grands écrivains chrétiens (Lyón-París 1942ss).

Holandesas:

Oudchristelijke geschriften in Nederlandsche vertaling, ed. por H. U. MEYBOOM (Leiden 1906ss). Han sido publicados más de 50 vol.
Monumenta Christiana (Utrecht-Bruselas 1948ss).

Inglesas:

Library of the Fathers, ed. por E. B. PUSEY, J. KEBLE y J. H. NEWMAN (Oxford 1839-1885) 48 vol.
The Ante-Nicene Christian Library. Traducciones de los escritos de los Padres anteriores al año 325, ed. por A. ROBERTS y J. DONALDSON (Edimburgo 1867-1872) 24 vol., con un vol. suplemento ed. por A. MENZIES (Edimburgo 1897).
The Ante-Nicene Fathers. American reprint of the Edimburgh edition, revisada por A. CLEVELAND COXE (Buffalo 1884-1886) 8 vol., con un suplemento de A. MENZIES (vol.9) y A. CLEVELAND COXE (vol.10). El vol.10 contiene un repertorio bibliográfico y un índice general. Reimpr.: Grand Rapids 1950s.
A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ed. por PH. SCHAFF y H. WACE (Buffalo y Nueva York 1886-1900) 28 vol. en 2 series. Reimpr.: Grand Rapids 1951s.
The Loeb Classical Library, ed. por T. E. PAGE, E. CAPPS y W. H. D. ROUSE (Londres y Nueva York 1912ss). Texto crítico y traducción. Contiene muchos autores cristianos griegos y latinos.
Translations of Christian Literature, ed. por W. J. SPARROW-SIMPSON y W. K. LOWTHER CLARKE. Esta colección, publicada por la Society for Promoting Christian Knowledge de Londres, contiene 6 series: I. Textos griegos; II. Textos latinos; III. Textos litúrgicos; IV. Textos orientales; V. Vidas de santos celtas; VI. Antologías (Londres 1914) 76 vol. comprendidos los 16 vol. de la antigua col. *Early Church Classics*, de la misma editorial S. P. C. K. (Londres 1898-1916).
Ancient Christian Writers, ed. por J. QUASTEN y J. C. PLUMPE (Westminster. Md. y Londres 1946ss) 35 vol.
The Fathers of the Church, ed. por R. J. DEFERRARI (Nueva York 1947ss) 58 vol.
The Library of Christian Classics, ed. por J. BAILLIE, J. T. MCNEILL, H. P. VAN DUSEN (Londres y Filadelfia 1953ss) 12 vol.

Italianas:

I Padri della Chiesa, ed. por P. UBALDI y G. STOISSA (Turín 1912-1913) 12 fascículos.
Scrittori cristiani antichi, ed. por E. BUONAIUTI (Roma 1921-1925) 12 vol. Algunos de ellos con el texto original.
I classici cristiani, ed. por P. MISCIATELLI (Siena 1928ss).
Pagine cristiane antiche e moderne, ed. por P. UBALDI y S. COLOMBO (Turín 1928ss). Texto y traducción.
Testi cristiani, ed. por G. MANACORDA (Florencia 1930-1932) 5 vol. Texto y traducción.

Corona Patrum Salesiana, Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum opera selecta, addita interpretatione vulgari, ed. por P. RICALDONE (Turín 1934ss) 29 vol.
Il fiore dei Santi Padri, Dottori e Scrittori ecclesiastici (Alba 1941ss). Colección que ha cedido su puesto a la *Verba Seniorum*, de textos patrísticos y medievales, ed. por M. PELLEGRINO, E. FRANCESCHINI, G. LAZZATI y D. N. BUSSI (Alba 1954ss).

Noruegas:

Vidnesbyrd af Kirkefaedrene (Kristiania 1880-1887) 15 vol.

Polacas:

Pisma Ojcow Kocsiola, ed. por J. SAJDAK (Poznan). Han aparecido 20 vol.

Rusas:

Tvorenija svjatych otcev, y desde 1892 *Bogoslovskij Vestnik*, por la Academia eclesiástica de Moscú (Moscú 1843-1917) 80 vol., algunos reeditados varias veces.

6. OBRAS DE CONSULTA, ANTOLOGÍAS Y BIBLIOGRAFÍAS

Obras de consulta

Initia:

(J. AUMER), *Initia librorum Patrum latinorum* (Viena 1865).
M. VATASSO, *Initia Patrum latinorum:* ST 16 y 17 (Roma 1906-1908) 2 vol.
CH. BAUR, *Initia Patrum Graecorum:* ST 180-181 (Ciudad del Vaticano 1955) 2 vol.

Léxicos:

DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (Lugduni 1688 y 1890) 2 vol. Reimpr. anastática París 1943.
H. STEPHANUS, *Thesaurus linguae graecae* (París 1831-1865) 8 vol.
E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periode* (146 a. C. a 1110 d. C.) 3.ª ed. (Nueva York 1888).
F. PREISIGKE y E. KIESSLING, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (Leipzig 1925-1931).
H. G. LIDDELL y R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Nueva ed. revisada y aumentada por H. ST. JONES (Oxford 1925-1940) 2 vol. Reimpr. de la 9.ª ed. 1953.
G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Leipzig 1932ss).
W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* 5.ª ed. (Berlín 1957); ID., *Zur Einführung in das Wörterbuch zum Neuen Testament:* Coniectanea Neotestamentica 15 (Lund-Copenhague 1955). Hay una adaptación inglesa del léxico de Bauer, más completa en cuanto a referencias monográficas, hecha por W. F. ARNDT y F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge 1957).
C. W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961ss). Cf. F. L. CROSS, *The Lexicon of Patristic Greek* (Oxford 1948); ID., *The Projected Lexicon of Patristic Greek:* Actas del VI Congreso internacional de estudios bizantinos (París 1948) I 389-392; R. V. SCHODER, *The New Greek Patristic Lexicon:* Classical Bulletin 25 (1948-1949) 19; W. J. BURGHARDT, *Current Patristic Projects:* TS 11 (1950) 265-268; M. HARL, *Remarques sur la langue des chrétiens. A propos du Patristic Greek lexicon:* JThSt 14 (1963) 406-420.
E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis* (Prato 1858-1879). Nueva ed. revisada y aumentada por F. CORRADINI y J. PERIN (Padua 1940) 6 vol.

DU CANGE, HENSCHEL, FAVRE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Niort 1882-1887) 10 vol.

Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum: Berolinensis, Goettingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis (Leipzig 1900ss). Cf. V. BULHART: RB 61 (1951) 259-261.

J. H. BAXTER y C. JOHNSON, *Medieval Latin Word-List, from British and Irish Sources* (Londres 1934, reimpr. 1950).

F. ARNALDI y M. TURRIANI, *Latinitatis Italicae Medii Aevi, inde ab anno 476 ad annum 1022, lexicon imperfectum:* ALMA 10 (1935) 5-240; 12 (1937) 65-152; 20 (1947-1948) 65-206; 21 (1949-1950) 193-360; 23 (1953) 275-301.

A. SOUTER, *A Glossary of Later Latin to 600 A. D.* (Oxford 1949). Cf. J. H. BAXTER, *Notes on Souter's Glossary of Later Latin:* ALMA 23 (1953) 7-12; 25 (1955-1956) 102-141.

A. BLAISE y H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Estrasburgo 1954).

J. F. NIERMEYER, *Mediae Latinitatis Lexicon minus* fasc.1 (Leiden 1954ss).

J. H. BAXTER, *A Dictionary of Later Latin.* A punto de aparecer en Desclée de Brouwer (Brujas).

C. F. A. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino* (Leipzig 1865).

R. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus* (Oxford 1868-1901) 2 vol. Suplemento por J. P. MARGOLIOUTH (Oxford 1927).

J. BRUN, *Dictionarium Syriacum latinum* 2.ª ed. (Beyrouth 1911).

C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum* 2.ª ed. (Berlín 1923s).

W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary* (Oxford 1939).

J. MOLITOR, *Altgeorgisches Glossar zur ausgewählten Bibeltexten* (Roma 1952).

A. BÖHLIG, *Die griechischen Lehrwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament* (Munich 1953). Introducción al léxicon: Studien zur Erforschung des christlichen Ägypten (Munich 1953); ID., *Register und Vergleichstabellen* (Munich 1954).

J. MOLITOR, *Monumenta Iberica Antiquiora:* Textus Chanmeti et Haemeti ex Inscriptionibus, s. Bibliis et Patribus (CSCO 166 = Subsidia 10). Lovaina 1956.

Enciclopedias:

W. SMITH y H. WACE, *Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (Londres 1877-1887).

PAULY, WISOWA, KROLL, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss).

A. HAUCK, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 3.ª ed. (Leipzig 1896-1913) 24 vol.

A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC) (París 1903-1950) 15 vol. dobles. Tables générales (1951ss) 2 vol.

F. CABROL, H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (DAL) (París 1907-1953) 15 vol. dobles.

The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church (Nueva York 1907-1914) 15 vol. e índice; 2.ª ed. 1966.

A. BRAUDRILLART, A. DE MEYER, E. VAN CAUWENBERGH, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (París 1912ss).

A. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* 4.ª ed. (París 1914-1922) 4 vol.

J. HASTINGS, *Dictionary of the Apostolic Church* (Edimburgo 1915-1918) 2 vol.

V. VILLIEN, E. MAGNIN, R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique* (París 1924ss).

H. GUNKEL, L. ZSCHARNACK, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2.ª ed. (Tubinga 1927-1931) 5 vol. e índice. 3.ª ed. por K. GALLING (1957ss).

M. BUCHBERGER, *Lexikon für Theologie und Kirche* (Friburgo de Br. 1930-1938) 10 vol.; 2.ª ed. por J. HÖFER y K. RAHNER (1957-1966).

M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, C. BAUMGARTNER, *Dictionnaire de spiritualité* (París 1932ss).

TH. KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum* (Leipzig 1942ss).

Enciclopedia Cattolica (Ciudad del Vaticano 1948-1954) 12 vol.

Enciclopedia de la religión católica (Barcelona 1950-1956) 7 vol.

Enquiridiones y antologías

Generales:

TH. DEIMEL, *Patristisches Lesebuch* (Kempten-Leipzig 1909).

J. VENTURA TRAVESET, *Antología de Santos Padres de la Iglesia* 2.ª ed. (Valencia 1913).

A. HEILMANN, *Gottesträger. Das Schönste aus den Kirchenvätern* (Friburgo de Br. 1922).

G. UBILLOS, *Joyas de los Santos Padres* (Barcelona 1925).

G. BARDY, *En lisant les Pères* 2.ª ed. (París 1933).

P. VANNUTELLI, *Antologia Patristica, dal 90 al 200 dopo Cristo* 2.ª ed. (Roma 1942).

H. BETTENSON, *Documents of the Christian Church* (Nueva York y Londres 1950).

J.-J. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum* 22.ª ed. (Barcelona 1962).

H. BETTENSON, *The Early Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius* (Londres 1956).

A. HEILMANN-H. KRAFT, *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet* (Munich 1963-1966) 5 vol.

M. VÉRICEL, *L'Évangile commenté par les Pères* (París 1965).

H. KRAFT, *Kirchenväter-Brevier:* Studentenbücher 61 (Hamburgo 1966).

Dogmáticos:

J. T. SHOTWELL y L. R. LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927).

W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Nueva York 1927).

S. TROMP, *De Spiritu Sancto, anima corporis mystici:* I. Testimonia selecta a Patribus graecis. II. Testimonia selecta a Patribus latinis (Roma 1932) 2 vol.

J. MADOZ, *La Iglesia de Jesucristo. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1935); ID., *El Primado romano. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1936).

F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici ordine methodico dispositus* 2.ª ed. (París 1937).

L. VON RUDOLFF, *Das Zeugnis der Väter. Ein Quellenbuch zur Dogmatik* (Regensburg 1937).

H. VOGELS, *Textus Antenicaeni ad Primatum Romanum spectantes:* FP 9 (Bonn 1937).

E. AMANN, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église* 5.ª ed. (París 1944).

E. GILES, *Documents Illustrating Papal Authority A. D. 96-454* (Londres 1952).

I. N. KARMIRI, Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ορθοδοξοῦ Καθολικῆς Ἐκκλησίας (Atenas 1952-1953) 2 vol.

J. SOLANO: *Textos eucarísticos primitivos:* BAC 88 y 118 (Madrid 1952-1954) 2 vol.

E. R. HARDY, *Christology of the Later Fathers:* LCC 3 (Filadelfia 1954).

H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* 30.ª ed. por K. RAHNER (Barcelona 1955). Trad. castell. por D. RUIZ BUENO (Barcelona 1955).

S. L. GREENSLADE, *Early Latin Theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome:* LCC 5 (Londres 1956).

J. GOUBERT y L. CRISTIANI, *Los más bellos textos del más allá* (Madrid 1956).

Ascéticos:

J. BRÉMOND, *Les Pères du désert* (París 1927) 2 vol. Trad. castell. por S. MARTÍNEZ CUENCA (Madrid 1928).
J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia* (Roma 1931).
H. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Tubinga 1933).
M.-J. ROUËT DE JOURNEL y J. DUTILLEUL, *Enchiridion Asceticum* 4.ª ed. (Barcelona 1947) Trad. franc. (París 1948).
R. DRAGUET, *Les Pères du désert. Textes choisis et présentés* 2.ª ed. (París 1949).
F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva:* BAC 45 (Madrid 1949, 2.ª ed. 1953).
J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la prière du coeur, présentée et traduite du grec* (París 1953).
E. KADLOUBOVSKY y G. E. H. PALMER, *Early Fathers from the Philokalia.* Selected and Translated from the Russian Text Dobrotolubiye (Londres 1954).
M. DIETZ, *Kleine Philokalie.* Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet (Einsiedeln 1956).

Litúrgicos:

J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima:* FP 7 (Bonn 1935-1937) 7 vol.
CHR. MOHRMANN, *Annus festivus.* L'année liturgique illustrée par un choix des textes latins de la chrétienté primitive (Bruselas 1938).
A. ORTEGA, *La liturgia cristiana en los tres primeros siglos* (Madrid 1943).
M. PELLEGRINO, *Vox Patrum. Pensieri dei SS. Padri sulle feste liturgiche* (Turín 1944, 2.ª ed. 1963).
A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens* (París 1952). Trad. cast. en Col. «Patmos» 63 (Madrid 1956). Trad. ital. Milán 1955.
— *Prières eucharistiques des premiers siècles* (Brujas 1957).
— *Le baptême d'après les Pères de l'Église, textes choisis et présentés:* Lettres chrétiennes 5 (París 1962).
— *L'initiation chrétienne, textes recueillis et présentés:* Lettres chrétiennes 7 (París 1963).
— *La messe, Liturgies anciennes et textes patristiques:* Lettres chrétiennes 9 (París 1964).

Históricos:

H. M. GWATKIN, *Selections from Early Writers Illustrative of Church History to the Time of Constantine* 3.ª ed. (Londres 1905).
C. MIRBT. *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus.* Reimpr. de la 5.ª ed. (Tubinga 1934).
B. J. KIDD, *Documents Illustrative to the History of the Church.* Vol.I to A. D. 313. Vol. II: 313-461 A. D. (Londres y Nueva York 1938).
H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum* (Einsiedeln 1943). Trad. castell. Buenos Aires 1949.
C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* 6.ª ed. por L. UEDING (Barcelona 1947).
J. ZAMEZA, *La Roma pagana y el Cristianismo. Los mártires del siglo II* 2.ª ed. (Madrid 1943).
J. B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status. Fontes selecti historiae iuris publici ecclesiastici* 2.ª ed. (Roma 1952).

Literarios:

A. DILLMANN, *Chrestomathia Aethiopica glossario explanata* (Leipzig 1966). Cf. Orientalia 10 (1940) 285-312.
A. AURELI y G. BRUNNER, *La voce dei SS. Padri* (Milán 1912-1932) 5 vol.
S. COLOMBO, *Christianae litterae* (Turín 1930ss) 3 vol.
B. BERRO, *Anthologia patristica graeca* (Turín 1931) 2 vol.
C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Prosa cristiana* (Madrid 1944).
— *Poesía cristiana* (Madrid 1946).
R. ROCA PUIG, *Anthologia Patrum et scriptorum graecorum ab an. 80 ad 200* (Barcelona 1949).
J. CREHAN, *The Oesterley Selection from the Latin Fathers* (Londres 1950).
C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Textos cristianos. Antología de autores latino-cristianos* (Toledo 1953).
Sanctorum Patrum excerpta (Madrid, s. a.).

Bibliografías

A. EHRHARD, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880-1884* (Friburgo de Br. 1894).
A. EHRHARD, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900.* Erste Abteilung: Die vornicänische Literatur (Friburgo de Br. 1900).
E. C. RICHARDSON, *Bibliographical Synopsis.* Supl. a ANF (Búfalo 1887).
J. MAROUZEAU, *Dix années de bibliographie classique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine pour la période 1914-1924* (París 1927-1928) 2 vol.
F. DREXL, *Zehn Jahre griechischer Patristik (1916-1925).* I. Teil: Die Jahrhunderte 2 und 3 n. Chr.: Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft 220 (1929) 131-263; II. Teil: Die Jahrhunderte 4 und 5 n. Chr.: ibid. 230 (1931) 163-273. J. MARTIN, *Christlich-lateinische Dichter:* ibid. 221 (1929) 65-140; V. WILBRAND, *Die altchristlich-lateinische Literatur (1921-1924):* ibid. 226 (1930) 157-206.
H. HURTER y FR. PANGERL, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae* vol.I 4.ª ed. (Innsbruck 1926).
G. KRUGER, *A Decade of Research in Early Christian Literature (1921-1930):* HThR 26 (1933) 173-321.
J. MADOZ, *Un decenio de estudios patrísticos en España (1931-1940):* RET 1 (1941) 919-962.
I. ORTIZ DE URBINA, *Un decenio di studi patristici:* CC 92 I (1941) 296-305.
P. COURCELLE, *Vingt années d'histoire de la littérature chrétienne:* Mémorial des Études latines offert à J. Marouzeau = RELA 21 (1943) 241-255.
B. ALTANER, *Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturgeschichte:* Miscellanea Mercati 1 = ST 121 (Roma 1946) 483-520.
C. P. FARRAR y A. P. EVANS, *Bibliography of English Translations from Medieval Sources* (Nueva York 1946).
O. PERLER, *Patristische Philosophie:* Bibliographische Einführungen, 18 (Berna 1950).
J. MADOZ, *Segundo decenio de estudios sobre patrística española (1941-1950):* Estudios Onienses, ser.I, 5 (Madrid 1951).
J. MADOZ, *Traducciones españolas de santos Padres:* RET 11 (1951) 437-472.
J. MADOZ, *El renacer de la investigación patrística en España (1930-1951):* SE 4 (1952) 355-371.
M. PELLEGRINO, *Un cinquantennio di studi patristici in Italia:* SC 80 (1952) 424-452.
J. BARREL, *Zu patrologischen Neuerscheinungen aus den Jahren 1949-1954:* ThR 51 (1955) 49-60.101-108.155-168.

A. DA COSTA, *Subsidios bibliográficos para una patrología portuguesa:* Theologica 1 (1954) 72-74.
U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Cuatro años de bibliografía sobre patrística española (1951-1954):* RET 15 (1955) 399-444.
W. SCHNEEMELCHER, *Bibliographia Patristica* (Berlín 1959ss). Vol. I (publicaciones de 1956), II (de 1957)... IX (1964), etc.
C. KERN, *Les traductions Russes des textes patristiques.* Guide bibliographique (Chevetogne 1957).
U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Estado actual de la Patrología española:* RET 22 (1962) 409-425.
J. OROZ RETA, *La actualidad de los trabajos patrísticos:* Helmantica 16 (1965) 151-208.
E. LAMIRANDE, *Étude bibliographique sur les Pères de l'Église et l'Aggadah:* VC 21 (1967) 1-11.

7. La lengua de los Padres

Desde el punto de vista lingüístico, el cristianismo fue un movimiento griego hasta finales del siglo II. Durante los primeros siglos del Imperio, el griego se había extendido por todo el Mediterráneo. La civilización y la literatura helenísticas habían conquistado de tal manera el mundo romano, que apenas había una ciudad en Occidente en la que no se hablara corrientemente el griego. Incluso en Roma, en el Africa del Norte y en las Galias, el uso del griego prevaleció hasta el siglo III. Por tal razón, el griego debe considerarse como la lengua original de la literatura patrística. Fue suplantada parcialmente en Oriente por el siríaco, el copto y el armenio, y completamente por el latín en Occidente.

Ni los autores del Nuevo Testamento ni los Padres griegos escriben en griego clásico, sino que lo hacen en la *Koiné,* que podría muy bien definirse como una mezcla del ático literario y del lenguaje popular, que llegó a ser la lengua de todo el mundo helénico desde el siglo III antes de Jesucristo hasta el fin de la antigüedad cristiana, es decir, hasta principios del siglo VI después de Jesucristo.

Para la *Koiné* véase: C. P. CASPARI, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* vol.3 (Cristiania 1875, Universitätsprogramm) 267-466: Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens; H. REINHOLD, *De graecitate Patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae* (Halle 1901); A. THUMB, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Koine* (Estrasburgo 1901); J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek* vol.1: Prolegomena, 3.ª ed. (Londres 1908); vol.2 por J. H. MOULTON y HOWARD (Edimburgo 1919-1929); W. SCHMID, *Ueber den kulturgeschichtlichen Zusammenhang und die Bedeutung der griechischen Renaissance in der Römerzeit* (Leipzig 1908); A. DEISSMAN, *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung* (Tubinga 1911); A. DEISSMANN, *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* 4.ª ed. (Tubinga 1923). Trad. ingl. por L. STRACHAN, 2.ª ed. (Nueva York 1927); L. RADEMACHER, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache dargestellt* 2.ª ed. (Tubinga 1925); E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* 2.ª ed. (Berlín-Leipzig 1933-1934); P. S. COSTAS, *An Outline of the History of the Greek Language with Particular Emphasis on the Koine and the Subsequent Period* (Chicago 1936); G. BARDY, *Hellénisme:* DBS 3 (1938) 1442-1482; E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik* (Handbuch der Altertumswissenschaft. Zweite Abteilung. Erster Teil. Erster Band) (Munich 1939) p.116-130; Das Griechische als Weltsprache des Hellenismus: Die Koine; M. J. HIGGINS, *Renaissance of the First Century and the Origin of Standard Late Greek:* Traditio 3 (1945) 51-108; B. M. METZGER, *Lexical Aids for Students of New Testament Greek* (Princeton 1946); F. BLASS, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* 8.ª ed. por A. DEBRUNNER (Göttingen 1949); H. KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Helsinki 1956); G. J. M. BARTELINK, *Ellipse und Bedeutungsverdichtung in der christlichen griechischen Literatur:* VC 10 (1956) 1-13; S. G. KAPSOMENOS, *Die griechische Sprache zwischen Koine und Neugriechisch:* Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress II, 1 (Munich 1958); D. TABABACHOVITZ, *Koreferat zu S. G. Kapsomenos, Die griechische Sprache zwischen Koine und Neugriechisch:* Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongress VII (Munich 1958).

La literatura cristiana latina empezó por traducciones de la Biblia, que debieron de aparecer durante el siglo II. Hasta hace unos años era opinión común que la cuna del latín eclesiástico fue el Africa del Norte; que las *Actas de los mártires de Scillium* (ca.180) representaban el más antiguo documento cristiano en latín, y que fue especialmente Tertuliano quien creó la terminología eclesiástica del Occidente. Actualmente, en cambio, se afirma con más probabilidad que en esta cuestión la influencia de Roma no ha sido valorada suficientemente. Más de cuarenta años antes de que Tertuliano escribiera sus obras y treinta años antes de que se redactaran las *Actas de los mártires de Scillium,* había empezado en la comunidad cristiana de Roma el proceso de transición del griego al latín, como lo prueba el *Pastor* de Hermas. Además, la Epístola de Clemente Romano a los Corintios fue traducida al latín en Roma durante la primera mitad del siglo II. El texto de esta versión, publicada por G. Morin en 1894, deja entrever que el traductor utilizó una versión latina del Antiguo Testamento ya existente. Parece, por tanto, que el latín eclesiástico tuvo sus principios en Roma, y no en el norte de Africa.

G. KOFFMANE, *Geschichte des Kirchenlateins.* Vol.1: *Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus* (Heft 1, Breslau 1897; Heft 2, 1881); J. FELDER, *Die lateinische Kirchensprache nach ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Progr.) (Feldkirch 1905); C. H. GRANDGENT, *An Introduction to Vulgar Latin* (Boston y Chicago 1907). Trad. castellana por B. MOLL (Madrid 1928); trad. ital. por E. G. PARODI (Milán 1914); J. STIGLMAYR, *Kirchenväter und Klassizismus* (1913); E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* 3.ª ed. (Leipzig-Berlín 1915-1918) 2 vol.; G. THORNELL, *Ad diversos scriptores coniectanea et interpretatoria:* Strena philologica Upsalensia (Upsala 1922) p.383-392; R. J. DEFERRARI, *Early Ecclesiastical Literature and its Relation to the Literature of Classical and Medieval Times:* Philological Quarterly 6 (1927) 102-110; T. BIRT, *Marginalien zu lateinischen Prosaikern:* Phil 83 (1928) 164-182; E. LÖFSTEDT, *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins* I-II (Lund 1928-1933); H. P. V. NUNN, *An*

Introduction to Ecclesiastical Latin (Nueva York 1928); M. B. O'BRIEN, *Titles of Address in Christian Latin Epistolography* (Wáshington 1930); J. SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristlichen Latein* (Nimega 1932); W. MATZKOW, *De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographae* (Berlín 1933); J. SCHRIJNEN, *Le latin chrétien devenu langue commune:* RELA 12 (1934) 96-116; E. LÖFSTEDT, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax* (Lund 1936); G. B. PIGHI, *Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo* (Parte I: Milán 1936; Parte II: Studi in mem. di P. Ubaldi, 1937) 41-72; G. BARDY, *La latinisation de l'Église d'Occident:* Irénikon 14 (1937) 3-20.113-130; H. JANSSEN, *Semantische opmerkingen over het oudchristelijk latijn* (Nimega 1938); ID., *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung* (Nimega 1938); Ch. MOHRMANN, *De Struktuur van het Oudchristelijk Latijn* (Nimega-Utrecht 1938); J. DE GHELLINCK, *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens:* EtC 8 (1939) 449-478; J. DE MAYOL DE LUPÉ, *Les actes des martyrs comme source de renseignements pour le langage et les usages des IIe et IIIe siècles:* RELA 17 (1939) 90-104; Ch. MOHRMANN, *Altchristliches Latein. Entstehung und Entwicklung der Theorie der altchristlichen Sondersprache:* Aevum 13 (1939) 339-354; *Collectanea Schrijnen*, IV: Histoire de la culture des chrétiens primitifs et le latin des chrétiens (Nimega 1939); A. SIZOO, *Eloquentia divina. Het stijlprobleem der oude christenen* (Delft 1939); P. W. HOOGTERP, *Deux procès-verbaux donatistes. Quelques aspects du latin parlé en Afrique au commencement du quatrième siècle:* ALMA 15 (1940) 39-112; M. A. SAINIO, *Untersuchungen der christlichen Latinität:* Annales Academicae Scientiarum Fennicae 47,1 (Helsinki 1940); G. MANZ, *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert, gesammelt und dargeboten.* I. Abteilung. Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums (Beuron 1941); M. MÜLLER, *Der Uebergang von der griech. zur latein. Sprache in der abendländ. Kirche von Hermas zu Novatian.* Diss. (Roma 1943); A. FERRUA, *Latino cristiano antico:* CC 95 (1944) I.34-38.237-244.370-377; J. DE GHELLINCK, *Langue latine des chrétiens. Quelques aperçus récents:* ÉtC 12 (1944) 286-296; B. AXELSON, *Unpoetische Wörter, ein Beitrag zur Kenntnis der lateinischen Dichtersprache* (Lund 1945); Ch. MOHRMANN, *Quelques traits caractéristiques du latin chrétien:* Miscellanea Mercati I (ST 121) (Ciudad del Vaticano 1946) p.437-466; V. USSANI, *I Papi e il latino* (desde los orígenes al siglo XIII): Vaticano, por G. FALLANI y M. ESCOBAR (Firenze 1946). Trad. castellana por C. MATONS ROSSI (Barcelona 1949) p.391-418; C. MOHRMANN, *Laatlatijn en Middeleeuwsch latijn* (Utrecht-Bruselas 1947); ID., *Le latin commun et le latin des chrétiens:* VC 1 (1947) 1-12; cf. también VC 1 (1947) 114-128.168-182.186-190.247-248; ID., *La langue et le style de la poésie chrétienne:* BELA 25 (1947) 280ss; G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne* vol.1 (París 1948); H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Lovaina 1948); C. MOHRMANN, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens:* VC 2 (1948) 89-101.162-184; ID., *L'adjectif et les génitif adnominal dans le latin des chrétiens:* Mélanges offerts à J. Marouzeau (París 1948) 437-443; J. MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire* (París 1949); C. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome:* VC 3 (1949) 67-106.163-183; ID., *Le latin, langue de la chrétienté occidentale:* Aevum 24 (1950) 133-161; ID., *Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne:* RSCI 4 (1950) 153-163; ID., *Le latin liturgique:* MD 23 (1950) 5-30; L. VÁZQUEZ DE PARGA, *Latin medieval. Ensayo de orientación bibliográfica:* RABM 56 (1950) 59-89; C. MOHRMANN, *L'étude de la latinité chrétienne:* Conférences de l'Institut de linguistique de l'Université de Paris, 10 (1950-1951) 125-141; ID., *How Latin came to be the Language of Early Christendom:* Studies 40 (1951) 277-288; ID., *Le dualisme de la latinité médiévale:* RELA 29 (1951) 330-348; K. BAUS, *Altchristliches Latein:* TThZ (1952) 182-204; C. MOHRMANN, *Notes sur le latin liturgique:* Irénikon 25 (1952) 3-19; ID., *La latinité chrétienne et le problème des relations entre langue et religion:* Paideia 8 (1953) 241-256; ID., *Le problème du vocabulaire chrétien:* Scientia Missionum Ancilla. Mélanges A. Mulders (Utrecht-Nimega 1953) 254-262; E. LÖFSTEDT, *Coniectanea. Untersuchungen auf dem Gebiete der antiken und mittelalterlichen Latinität* (Lund 1953); A. BLAISE, *Manuel du latin chrétien* (Estrasburgo 1955); S. LUNDSTRÖM, *Uebersetzungstechnische Undersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität* (Lunds Univ. Arsskr. N. F. Avd. 1 Bd. 51,3) (Lund 1955); C. MOHRMANN, *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne:* VC 9 (1955) 222-246; ID., *Latin vulgaire; Latin des chrétiens; Latin médiéval* 2.ª ed. (París 1955); B. I. KNOTT, *The Christian «Special Language» in the Inscriptions:* VC 10 (1956) 65-79; C. MOHRMANN, *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens:* ThR 52 (1956) 1-18; ID., *Wortform und Wortinhalt. Bemerkungen zum Bedeutungswandel im altchristlichen Griechisch und Latein:* MTZ 7 (1956) 99-114; ID., *Linguistic Problems in the Early Christian Church:* VC 11 (1957) 11-36; ID., *Liturgical Latin. Its Origin and Character* (Wáshington 1957); ID., *Études sur le latin des chrétiens* (Roma 1958-1965) 3 vol.; O. HILTBRUNNER, *Latina, Graeca, Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern* (Berna 1958); E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (Berna 1958); E. LÖFSTEDT, *Late Latin* (Oslo 1959); G. J. M. BARTELINK, *Einige Bemerkungen über die Meinung heidnischer oder christlicher Termini in dem frühchristlichen Sprachgebrauch:* VC 19 (1965) 193-209; I. OPPELT, *Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen. Ein terminologischer Versuch:* VC 19 (1965) 1-22; R. MACMULLEN, *Provincial Languages in the Roman Empire:* AJPh 87 (1966) 1-14.

Sobre las traducciones latinas de los autores griegos, véanse: F. BLATT, *Remarques sur l'histoire des traductions latines:* Classica et Mediaevalia I (1938) 217-242; H. E. RICHTER, *Uebersetzer und Uebersetzungen in der römischen Literatur* (Colburg 1938); P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore* 2.ª ed. (París 1948); A. SIEGMUNG, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* (Munich 1949); B. BISCHOFF, *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters:* BZ 44 (1951) 27-55; O. KRISTELLER, *Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries:* Scriptorium 6 (1952) 103ss; J. IRMSCHER: ThLZ 77 (1952) 52; S. LUNDSTRÖM, *Uebersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität* (Lund 1955). *Sobre las traducciones griegas de los autores latinos*, véanse: G. BARDY, *La culture latine dans l'Orient chrétien au IVe siècle:* Irénikon 14 (1937) 313-338; E. DEKKERS, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins:* SE 5 (1953) 193-233.

Capítulo 1

LOS ORIGENES DE LAS FORMULAS LITURGICAS Y DE LA LEGISLACION CANONICA

1. El Símbolo de los Apóstoles

El Símbolo de los Apóstoles *(Symbolum Apostolicum)* es un breve resumen de las principales doctrinas del cristianismo; se le puede llamar, pues, un compendio de la teología de la Iglesia. Su forma actual, que consta de doce artículos, no es anterior al siglo VI. A partir de esta época estuvo en uso en las Galias, en España, Irlanda y Alemania, en los cursos de instrucción para catecúmenos. Sin embargo, el nombre mismo de *Symbolum Apostolicum* es más antiguo. Hacia fines del siglo IV, Rufino compuso un comentario «sobre el Símbolo de los Apóstoles», en el cual explica su origen. Según él, una tradición afirmaba que los Apóstoles, después de haber recibido el Espíritu Santo y antes de separarse para ir a sus respectivas misiones en diferentes países y naciones, redactaron de común acuerdo un breve sumario de la doctrina cristiana como base de sus enseñanzas y como regla de fe para los creyentes (ML 21,337). Ambrosio parece hacer suya la opinión de Rufino, porque en su *Explanación del Símbolo* advierte deliberadamente que el número doce de los artículos está en correspondencia con los doce Apóstoles: *Ecce secundum duodecim Apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt.* La afirmación de que cada uno de los Apóstoles compuso uno de los artículos del Símbolo la encontramos por vez primera en el siglo VI. Un sermón del Pseudo-Agustín, de este siglo, explica así su origen: «Pedro dijo: Creo en Dios Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra... Andrés dijo: Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor...» (ML 39,2189-2190), aportando cada Apóstol uno de los doce artículos. Esta explicación del siglo VI sobre el origen del Símbolo de los Apóstoles prevaleció durante toda la Edad Media. Fue, pues, grande la sorpresa cuando Marco Eugenio, arzobispo griego de Efeso, declaró en el Concilio de Ferrara (1438) que las Iglesias orientales no sabían nada ni de la forma del Credo usada en la Iglesia occidental ni de su origen apostólico. Unos años más tarde, el humanista italiano Lorenzo Valla negó enfáticamente la paternidad apostólica del *Symbolum Apostolicum*.

Investigaciones recientes sobre este punto prueban suficientemente que su contenido esencial data de la era apostólica. La forma actual, sin embargo, se desarrolló gradualmente. Su larga historia está íntimamente ligada al desarrollo constante

de la liturgia bautismal y de la preparación de los catecúmenos. Nada contribuyó tanto a la composición del Credo como la necesidad de una fórmula de este tipo para la profesión de la fe de los candidatos al sacramento de iniciación. Desde el tiempo de los Apóstoles fue costumbre de la Iglesia exigir antes del bautismo una profesión explícita de fe sobre las doctrinas esenciales de Jesucristo. Los candidatos debían aprender de memoria una fórmula determinada y tenían que recitarla en voz alta delante de la asamblea. De esta costumbre proviene el rito solemne de la *traditio* y *redditio symboli*. La confesión de la fe era parte integral de la liturgia, y si uno no se percata plenamente de este hecho, no puede comprender su historia.

1. La fórmula cristológica

La forma más primitiva del Credo se conserva en los Hechos de los Apóstoles, 8,37. Felipe bautizó al eunuco de Etiopía después que éste hizo profesión de su fe de esta forma: «Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios». Este pasaje prueba que el Credo empezó por una simple confesión de fe en Jesucristo como Hijo de Dios. No había necesidad de exigir más a los candidatos al bautismo. Era suficiente que reconocieran a Jesús como Mesías, tratándose sobre todo de los conversos del judaísmo. Con el correr del tiempo fueron añadiéndosele nuevos artículos. Poco después la palabra «Salvador» fue incluida en la fórmula, y así surgió el acróstico ΙΧΘΥΣ, símbolo favorito del mundo helenístico, pues ΙΧΘΥΣ «pez» consta de las iniciales de las cinco palabras griegas que significan «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador». Tertuliano y la inscripción de Abercio son testigos de la popularidad de esta fórmula en la segunda mitad del siglo II. Sin embargo, en la literatura cristiana antigua se encuentran mucho antes expresiones de fe en Cristo de una mayor precisión y alcance. Ya San Pablo, en su epístola a los Romanos (1,3), presenta el Evangelio de Dios como el mensaje de «su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de Santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor». Fórmulas semejantes se encuentran en 1 Cor. 15,3 y en 1 Petr. 3,18-22. Es posible que estas fórmulas fueran de uso litúrgico. Esto se colige, sobre todo, del pasaje de San Pablo en Phil. 2,5-11. Hacia el año 100, Ignacio de Antioquía *(Trall.* 9) declara su fe en Jesucristo con palabras que recuerdan muy de cerca el segundo artículo del Credo: «Jesucristo, del linaje de David e hijo de María, que nació, comió y bebió verdaderamente, fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilatos, fue verdaderamente crucificado y murió a la vista de los moradores del cielo, de la tierra y del infierno; que, además, resucitó verdaderamente

de entre los muertos, resucitándole su propio Padre. Y a semejanza suya también a los que creemos en El nos resucitará del mismo modo su Padre, en Jesucristo, fuera del cual no tenemos la verdadera vida».

2. La fórmula trinitaria

Además de la fórmula cristológica, existió desde los tiempos apostólicos, para el rito bautismal, una confesión de fe trinitaria, que terminó prevaleciendo sobre la otra. Fue sugerida por el precepto del Señor de bautizar a todas las naciones «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Hacia el año 150, el mártir Justino dice *(Apol.* I 61) que los candidatos del bautismo «reciben el lavacro del agua en el nombre de Dios Padre y Señor del universo, y en el de nuestro Salvador Jesucristo y en el del Espíritu Santo». La *Epistula Apostolorum,* compuesta hacia la misma época, aumenta el número de secciones de esta profesión de fe de tres a cinco. Su credo no sólo contiene la fe «en el Padre, moderador del mundo entero, y en Jesucristo, nuestro Salvador, y en el Espíritu Santo Paráclito», sino que añade «y en la santa Iglesia y en la remisión de los pecados».

3. La fórmula combinada

Aunque en la *Epistula Apostolorum* la fórmula básica de tres miembros se aumentó con la adición de dos nuevos artículos, no fue éste el único método de desarrollo, sino que hubo también el de ampliar cada artículo del Símbolo por separado. Esta última forma está representada por el tipo que podemos llamar fórmula combinada, porque combina las fórmulas cristológica y trinitaria. La inserción de la confesión de Cristo, que originariamente era independiente (todavía conserva su independencia en la *praefatio* de la liturgia eucarística), vino a destruir la simetría del Símbolo trinitario primitivo. El resultado fue una fórmula de ocho o nueve cláusulas con una extensa regla de fe cristológica, parecida a la que se usaba en Roma hacia el 200. Así vemos que el rito romano del bautismo descrito en la *Tradición apostólica* de Hipólito contiene este Credo:

Credo in Deum patrem omnipotentem
Et in Christum Iesum, filium Dei,
Qui natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
Et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus,
Et resurrexit die tertia vivus a mortuis,
Et ascendit in caelis,
Et sedit ad dexteram patris,
Venturus iudicare vivos et mortuos
Et in Spiritum Sanctum et sanctam ecclesiam,
Et carnis resurrectionem.

Tertuliano conocía ya este Símbolo romano primitivo a fines del siglo II, y hay razones más que suficientes para creer que fue compuesto mucho antes del tiempo en que oímos hablar de él por vez primera. Profundas y extensas investigaciones han demostrado que esta fórmula romana del Símbolo tiene que ser considerada como la madre de todos los Credos occidentales, así como también de nuestro Símbolo Apostólico. Durante el siglo III fue pasando de una Iglesia a otra hasta que llegó a prevalecer en todas partes. Pero no se puede probar —como lo pretendió Kattenbusch—que este Credo romano sea también el arquetipo de las formas orientales. Parece más probable que se trate de dos ramas independientes de un tronco común que tenía sus raíces en Oriente.

De todos modos, un proceso de desarrollo parecido al que hemos seguido en Occidente puede apreciarse también en Oriente. A una sencilla confesión trinitaria se le fueron añadiendo afirmaciones cristológicas. Pero, mientras en Occidente se dio más importancia al nacimiento de Jesús de la Virgen María, Oriente introdujo nuevas frases relativas a su nacimiento eterno, antes de la creación del mundo. A estas adiciones se las ha calificado de «antiheréticas». Pero sólo en casos aislados raros podemos tener la certeza de que estas añadiduras fueron debidas a la lucha contra los herejes. Muchas de ellas fueron introducidas porque dentro de la Iglesia se sintió la necesidad de dar cada vez más cabida en el Credo a los principales dogmas del cristianismo en forma abreviada para la instrucción de los catecúmenos. Así como la liturgia bautismal evolucionó de un sencillo rito a un rito solemne, así también el Credo bautismal se convirtió de una simple confesión trinitaria en un breve compendio de la doctrina cristiana. Y así como hubo varias liturgias, hubo también varios Credos. El más conocido en Oriente es el de Jerusalén, conservado en las *Instrucciones catequéticas* de Cirilo, y el de Cesarea tal como nos lo da el historiador Eusebio. Todavía se discute entre los eruditos si el Símbolo de Nicea es una forma alterada del tipo usado en Cesarea o del usado en Jerusalén.

Es, pues, evidente que el texto actual del Símbolo de los Apóstoles no aparece antes de principiar el siglo VI. Se halla por vez primera en Cesáreo de Arlés. El Credo romano del siglo V difiere aún considerablemente del nuestro, por cuanto no incluye las palabras *creatorem caeli et terrae - conceptus - passus, mortuus, descendit ad inferos - catholicam - sanctorum communionem - vitam aeternam.* No obstante, todos los elementos doctrinales encerrados en el Símbolo Apostólico figuran ya hacia fines del siglo I en las numerosas y variadas fórmulas de fe que se encuentran en la primitiva literatura cristiana.

Ediciones: ES 1-14: A. HAHN, *Bibliothek der Symbole* 3.ª ed. (Breslau 1897); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphe* 2.ª ed. (Tubin-

ga 1924) 587; H. LIETZMANN, *Symbole der alten Kirche* 2.ª ed. (KT 17 y 18) (Berlín 1931).

Estudios: F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* 2 vol. (Leipzig 1894-1900); B. DÖRHOLT, *Das Taufsymbol der alten Kirche* (Paderborn 1898); H. WHEELER, *The Apostles' Creed, its History and its Contents* (Nueva York 1912); HOLL-HARNACK-LIETZMANN: SAB (1919) 2-11. 112-116.269-274; H. LIETZMANN, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses:* Festgabe für A. v. Harnack (Tubinga 1921) 226-242; ID., *Symbolstudien:* ZNW 21 (1922) 1-34; 22 (1923) 257-279; 24 (1925) 193-203; 26 (1927) 75-95; ID., *Histoire de l'Église ancienne* II (París 1937) 106-113; J. BRINKTRINE, *Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymbole:* ThO 102 (1921) 156-190; A. NUSSBAUMER, *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus und dem Dialog Justins des Märtyrers* (Paderborn 1921); R. SEEBERG, *Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols:* ZKG 40 (1922) 1-41; F. J. BADCOCK, *The Old Roman Creed:* JThSt 23 (1922) 362-389; ID., *Le credo primitif d'Afrique:* RBd 45 (1933) 3-9; ID., *The Apostles' Creed:* ChQ 118 (1934) 40-56; ID., *The History of the Creeds* 2.ª ed. (Londres 1938); F. LOOFS, *Das Nicaenum:* Festgabe für K. Müller (Tubinga 1922) 68-82; M. WANACH, *Die Rythmik im altrömischen Symbol:* ThStKr 95 (1923) 125-133; E. NORDEN, *Agnostos Theos* (Leipzig 1923) 263-276; A. J. COAN, *The Rule of Faith in the Ecclesiastical Writings of the First Two Centuries.* Diss. (Wáshington 1924); A. WESTPHAL, *Le symbol des apôtres: ses origines, sa formation la valeur religieuse de son enseignement* (Neuilly 1924); K. LAKE, *The Apostles' Creed:* HThR 17 (1924) 173-183; R. H. CONNOLLY, *On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus:* JThSt 25 (1924) 131-139; P. FEINE, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testamentes* (Leipzig 1925); A. MACDONALD, *The Apostles' Creed* 2.ª ed. (Nueva York 1925); E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon:* ZNW 25 (1926) 38-88; O. SMITAL, *Symbolum apostolicum* (Nueva York 1929); B. CAPELLE, *Le symbole romain au IIe siècle:* RBd 39 (1927) 37-45; ID., *Les origines du symbole romain:* RTAM (1930) 5-20; ID., *Alcuin et l'histoire du symbole de la messe:* RTAM 6 (1934) 249-260; J. DE GHELLINCK, *L'histoire du symbole des Apôtres. A propos d'un texte d'Eusèbe:* RSR 18 (1928) 118-125; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* II (1928) 141ss; ID., *Les origines du symbole baptismal:* RSR 20 (1930) 97-124; L. FROIDEVAUX, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge:* RSR 18 (1929) 193-247; H. KOCH, *Lo stilo delle antiche formule di fede:* RR 5 (1929) 50-59; A. JEREMIAS, *Die Bedeutung des Mythos für das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Leipzig 1930); R. ABRAMOWSKI, *Das Symbol des Amphilochius:* ZNW 29 (1930) 129-135; J. BURR, *Studies on the Apostles' Creed* (Londres 1931); H. DU MANOIR, *Le symbole de Nicée au concile d'Ephèse:* Greg 12 (1931) 104-137; N. AKINIAN y R. P. CASEY, *Two Armenian Creeds:* HThR 24 (1931) 143-151; A. MÜLLER, *Werdestufen des Glaubensbekenntnisses* (Stuttgart 1932); J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Leipzig 1932); E. v. DOBSCHÜTZ, *Das Apostolicum in biblisch-theologischer Beleuchtung* (Giessen 1932); G. MORIN, *L'origine du symbole d'Athanase: témoignage inédit de saint Césaire d'Arles:* RBd 44 (1932) 207-219; G. MORIN, *Le symbole de saint Césaire d'Arles:* RBd 46 (1934) 178-189; F. J. DÖLGER, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians:* AC 4 (1933) 138-146; C. H. MOEHLMANN, *The Origin of the Apostles' Creed:* JR 13 (1933) 301-319; A. M. HUNTER, *The Apostles' Creed:* ExpT 45 (1933) 123-128; J. RUIZ GOYO, *Los orígenes del Símbolo Apostólico:* EE 13 (1934) 316-337; J. A. DE ALDAMA, *El símbolo toledano.* T.1: *Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos:* Analecta Gregor. t.7 (Roma 1934); K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* 2 vol. (Leipzig 1935); A. D'ALÈS, *Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de foi:* RSR 26 (1936) 85-92; J. LEBON, *Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de foi:* RHE 32 (1936) 537-547; J. LEBON, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine:* RHE 32 (1936) 809-876; I. ORTIZ DE URBINA, *Textus symboli Nicaeni:* OCP 2 (1936) 330-350; J. MADOZ, *Le symbole du XIe concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur:* Spicilegium sacrum Lovaniense, fasc.19 (Lovaina 1938); ID., *Le symbole du IVe concile de Tolède:* RHE 34 (1938) 5-20; F. CAVALLERA, *Le «De Fide» de Bachiarius, Egeria, le symbole du Toletanum I:* BLE (1938) 88-97; P. J. DE PÉREZ, *La Cristología en los Símbolos Toledanos IV, VI y XI* (Roma 1939); A. C. OUTLER, *Origen and the «regulae fidei»:* CH 8 (1939) 212-221; F. R. M. HITCHCOCK, *Holy Communion and Creed in Clement of Alexandria:* ChQ 129 (1939) n.257; W. M. PEITZ, *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei:* Miscellanea historiae pontificiae I 1 (Roma 1939); H. J. CARPENTER, *The Birth from Holy Spirit and the Virgin in the Old Roman Creed:* JThSt 40 (1939) 31-36; G. HOFFMANN, *De praeparatione definitionis Concilii Florentini de Symbolo:* Acta Acad. Velehradensis XIV (1940) 161ss; J. CREYGHTON, *Credo. Het geheim van de Apost. Geloofsbelijdenis* (Hertogenbosch 1941); W. ROBINSON, *Historical Survey of the Church's Treatment of New Converts with Reference to Pre- and Post-baptismal Instruction:* JThSt 42 (1941) 42-53; O. CULLMANN, *Les origines des premières confessions de foi:* RHPR 21 (1941) 77-110; H. J. CARPENTER, *«Symbolum» as a Title of the Creed:* JThSt 43 (1942) 1-11; O. CULLMANN, *L'essence de la foi chrétienne d'après les premières confessions:* RHPR 22 (1942) 30-42; I. ORTIZ DE URBINA, *L'«homousios» preniceno:* OCP 8 (1942) 194-209; H. J. CARPENTER, *Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries:* JThSt 44 (1943) 1-11; M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée, commentateur du Symbole des Apôtres:* RSR (1944) 129-156; S. LIBERTY, *The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel:* JThSt 45 (1944) 38-56; J. MADOZ, *El Símbolo del Concilio XVI de Toledo* (Madrid 1946); J. DE GHELLINCK, *Patristique et moyen âge* t.1: *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres* (Bruselas-París 1946); P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole* (París 1947); I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno* (Madrid 1947); TH. CAMELOT, *«Symbole de Nicée» au Foi de Nicée?:* OCP 13 (1947) 425-433; L. BIELER, *The «Creeds» of St. Victorinus and St. Patrick:* TS 9 (1948) 121-124; O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne* 2.ª ed. (París 1948); A. VAN SELMS, *Licht uit licht. Het christelijk geloof naar de belijdenis van Nicea* (Amsterdam 1948); J. H. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed* (Londres 1950); J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950); E. LICHTENSTEIN, *Die älteste christliche Glaubensformel:* ZKG 63 (1950) 1-74; J. QUASTEN, *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De Mysteriis and De Sacramentis:* Mélanges de Ghellinck I (1951) 109-120; TH. CAMELOT, *Les récentes recherches sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique:* RSR 39 (1951) 323-337; B. CAPELLE, *L'introduction du symbole à la messe:* Mélanges de Ghellinck I (1951) 1003-1027; B. BOTTE, *Note sur le symbole baptismal de saint Hipolyte:* ibid. 189-200; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* CGG 1 (1951) 5-202; I. ORTIZ DE URBINA, *Das Symbol von Chalkedon:* CGG 1 (1951) 389-418; P. BENOÎT, *Les origines du Symbole des Apôtres dans la Nouveau Testament:* Lumière et vie 1 (1951) 61-80; J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen:* RHE 47 (1952) 485-529; J. N. D. KELLY, *Rufinus. A Commentary on the Apostles' Creed:* ACW 20 (Londres 1955); C. AICHENSEER, *Das Symbolum Apostolorum beim hl. Augustinus* (St. Ottilien 1960); I. ORTIZ DE URBINA, *«An eine heilige Kirche». Seit wann?:* OCP 29 (1963) 446-448; V. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions:* New Testament Tools and Studies 5 (Leiden 1963); J. QUASTEN, *Symbolforschung:* LThK² (1964) 1210-1212; A. HAMMAN, *La foi chrétienne au Dieu de la création:* NRTh 96 (1964) 1049-1057; J. D. GORDON, *The Articles of the Creed and the Apostles:* Speculum 40 (1965) 634-640; D. L. HOL-

LAND, *The Earliest Text of the Old Roman Symbol. A Debate with Hans Lietzmann and J. N. D. Kelly:* CH 34 (1965) 262-281; J. BARBET-C. LAMBOT, *Nouvelle tradition du Symbole de rit gallican:* RB 75 (1965) 335-345; *Creeds, Councils and Controversies. Documents Illustrative of the History of the Church A. D. 337-461*, ed. by J. STEVENSON (Nueva York 1966); G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli.* Ed. critica: Testi e ricerche di scienze religiose 2 (Roma 1967).

II. La «Didaché»

El índice del códice en que fue hallada la *Didaché* cita esta obra en la forma abreviada: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Mas el título completo de la obra es Διδαχὴ τοῦ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, o sea: «La instrucción del Señor a los gentiles por medio de los doce Apóstoles». Este último parece haber sido el título primitivo. El autor no revela su nombre. Pero sería aventurado suponer, como lo hiciera Duchesne, que el título quiera indicar una paternidad apostólica. El texto no justifica semejante conjetura en manera alguna. La intención del autor de la obra fue evidentemente dar un breve resumen de la doctrina de Cristo tal como la enseñaron los Apóstoles a las naciones. Esto explicaría su título.

La *Didaché* es el documento más importante de la era postapostólica y la más antigua fuente de legislación eclesiástica que poseemos. Hasta el año 1883 era totalmente desconocida. La publicó ese año el metropolita griego de Nicomedia, Filoteo Bryennios, de un códice griego en pergamino (1057) del patriarcado de Jerusalén. Desde entonces, y gracias a este documento, se han dilatado y profundizado de manera sorprendente nuestros conocimientos sobre los orígenes de la Iglesia. Los sabios, atraídos constantemente por el rico contenido de esta obra, han encontrado en ella estímulo y luces siempre nuevas.

A juzgar sólo por el título, uno podría creer que la *Didaché* contiene la predicación evangélica de Cristo; vemos, en cambio, que es más bien un compendio de preceptos de moral, de instrucciones sobre la organización de las comunidades y de ordenanzas relativas a las funciones litúrgicas; tenemos aquí un conjunto de normas que nos ofrecen un magnífico cuadro de la vida cristiana en el siglo II. Esta obra viene a ser, de hecho, el código eclesiástico más antiguo, prototipo venerable de todas las colecciones posteriores de *Constituciones* o *Cánones apostólicos* con que empezó el derecho canónico en Oriente y Occidente.

1. Contenido

El tratado está dividido en 16 capítulos, en los cuales se pueden distinguir claramente dos partes principales. La primera (c.1-10) presenta unas instrucciones litúrgicas; la segunda (c.11-15) comprende normas disciplinares. La obra concluye con el capítulo sobre la *parousia* del Señor y sobre los deberes cristianos que se deducen de la misma.

La primera sección (c.1-6) de la parte litúrgica contiene directivas sobre la manera de instruir a los catecúmenos. La forma en que están redactadas estas instrucciones es muy interesante. Las reglas de moral son presentadas bajo la imagen de los dos caminos: el del bien y el del mal. El texto empieza así:

> Dos caminos hay, uno de la vida y otro de la muerte; pero grande es la diferencia que hay entre estos caminos. Ahora bien, el camino de la vida es éste: en primer lugar amarás a Dios, que te ha creado; en segundo lugar, a tu prójimo como a ti mismo. Y todo aquello que no quieras que se haga contigo, no lo hagas tú tampoco a otro (1,1-2: BAC 65,77).

La descripción del camino de la muerte nos lleva al capítulo quinto:

> Mas el camino de la muerte es éste: ante todo, es camino malo y lleno de maldición: muertes, adulterios, codicias, fornicaciones, robos, idolatrías, magias, hechicerías, rapiñas, falsos testimonios, hipocresías, doblez de corazón, engaño, soberbia, maldad, arrogancia, avaricia, deshonestidad en el hablar, celos, temeridad, altanería, jactancia (BAC 65,83).

Este recurso de los dos caminos, que se utiliza aquí como método básico para la formación de los catecúmenos, lleva el sello de una concepción griega conocida desde antaño. Se utilizaba en las sinagogas helenísticas para instruir a los prosélitos.

Son muy importantes para la historia de la liturgia los capítulos 7-10. En primer lugar se dan normas para la administración del bautismo:

> Acerca del bautismo, bautizad de esta manera: Dichas con anterioridad todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, en agua viva. Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con agua caliente. Si no tuvieres una ni otra, derrama agua en la cabeza tres veces en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo (7,1-3: BAC 65,84).

Según este pasaje, el bautismo de inmersión en agua corriente, es decir, en ríos y manantiales, era la forma más ordinaria de administrar este sacramento; se autorizaba el bautismo por infusión en casos de necesidad. Esta es la única referencia de los siglos I y II acerca del bautismo de infusión.

La *Didaché* contiene, además, un precepto explícito ordenando el ayuno. Tanto el candidato como el ministro del bautismo estaban obligados a ayunar antes de la administración

del sacramento (7,4). Se manda ayunar los miércoles y viernes, costumbre que iba directamente contra la práctica judía, ya que ésta guardaba los lunes y jueves como días tradicionales de ayuno (8,1).

Oración y liturgia

La recitación de la oración dominical tres veces al día es obligatoria para los fieles. Los capítulos 9 y 10 tienen importancia para la historia de la liturgia, puesto que contienen las preces eucarísticas más antiguas que poseemos:

> Respecto a la acción de gracias, daréis gracias de esta manera. Primeramente, sobre el cáliz:
> «Te damos gracias, Padre nuestro,
> por la santa viña de David, tu siervo,
> la que nos diste a conocer
> por medio de Jesús, tu siervo.
> A ti sea la gloria por los siglos.»
> Luego, sobre el fragmento:
> «Te damos gracias, Padre nuestro,
> por la vida y conocimiento que nos manifestaste
> por medio de Jesús, tu siervo.
> A ti sea la gloria por los siglos.
> Como este fragmento estaba disperso sobre los montes,
> y reunido se hizo uno,
> así sea reunida tu Iglesia
> de los confines de la tierra en tu reino.
> Porque tuya es la gloria y el poder
> por Jesucristo eternamente.»
> Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra acción de gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: «No deis lo santo a los perros» (9,1-5: BAC 65,86).

Se ha propuesto más de una vez la hipótesis de que estas preces no son específicamente eucarísticas, sino simplemente oraciones o bendiciones de mesa, pero no se puede sostener. La parte referente a la Eucaristía está íntimamente unida a la del bautismo, señal de que estos dos sacramentos están también asociados, a no dudarlo, en la mente del autor. Además, los no bautizados están expresamente excluidos de la recepción de la Eucaristía. El capítulo 10 cita una plegaria que hay que decir después de la comunión:

> Después de saciaros, daréis gracias así:
> «Te damos gracias, Padre Santo,
> por tu santo Nombre,
> que hiciste morar en nuestros corazones,
> y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad
> que nos diste a conocer
> por medio de Jesús, tu siervo.
> A ti sea la gloria por los siglos.
> Tú, Señor omnipotente,
> creaste todas las cosas por causa de tu Nombre
> y diste a los hombres
> comida y bebida para su disfrute.
> Mas a nosotros nos hiciste gracia
> de comida y bebida espiritual
> y de vida eterna por tu siervo.
> Ante todo, te damos gracias
> porque eres poderoso.
> A ti sea la gloria por los siglos» (10,1-4; BAC 65,87).

A la Eucaristía se la llama aquí claramente manjar y bebida espiritual (πνευματικὴ τροφὴ καὶ ποτόν); y el autor añade: «El que sea santo, que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia» (10,6).

Hay muchos indicios, pero sobre todo el contexto, que corroboran la opinión de que estas prescripciones se enderezaban a regular la primera comunión de los que acababan de ser bautizados en la vigilia pascual. La celebración eucarística ordinaria de los domingos está descrita en el capítulo 14:

> Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel, empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio. Porque éste es el sacrificio del que dijo el Señor: «En todo lugar y en todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy rey grande, dice el Señor, y mi Nombre es admirable entre las naciones» (BAC 65,91).

La referencia concreta a la Eucaristía como sacrificio (θυσία) y la alusión a Malaquías (1,10) son significativas.

Confesión

No menos interesante es la insistencia sobre la confesión antes de recibir la Eucaristía. La confesión de los pecados, de la que nos ocupamos ahora, es probablemente una confesión litúrgica muy parecida a nuestro *Confiteor*. De modo parecido, el capítulo 4,14 exige la confesión de los pecados antes de la oración en la iglesia: «En la reunión de los fieles confesarás tus pecados y no te acercarás a la oración con mala conciencia».

Jerarquía

En la *Didaché* no hay indicación alguna que permita afirmar la existencia de un episcopado monárquico. Los jefes de las comunidades se llaman *episkopoi* y *diakonoi;* pero no aparece claro si estos *episkopoi* eran simples sacerdotes u obispos. En ninguna parte se hace mención de los presbíteros:

> Elegíos, pues, inspectores y ministros dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados, porque también ellos administran el ministerio de los profetas y maestros. No los despreciéis, pues, porque ellos son los honrados entre vosotros, juntamente con los profetas y los doctores (15,1-2: BAC 65,92).

Este pasaje nos da pie para concluir que, además de la jerarquía local, jugaban un papel importante los llamados profetas. En el capítulo 13,3 leemos acerca de ellos: «Ellos son vuestros sumos sacerdotes». Podían celebrar la Eucaristía: «A los profetas, permitidles que den gracias (εὐχαριστεῖν) todo el tiempo que quieran» (10,7). Tenían derecho a las décimas de todos los ingresos: «Así, pues, de todos los productos del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas, tomarás las primicias y se las darás como primicias a los profetas... Igualmente, cuando abrieres un cántaro de vino o de aceite, toma las primicias y dalas a los profetas. De tu dinero y de tus vestidos y de todo cuanto poseas tomarás las primicias, según te pareciere, y las darás conforme al mandato» (13,3-7). El rango que ocupaban los profetas era tenido en mucha estima, pues se decía de ellos que no podían ser juzgados: «El (el profeta) no será juzgado por vosotros, pues su juicio corresponde a Dios» (11,11). Sería, en efecto, un pecado contra el Espíritu Santo el criticarle: «No tentéis ni pongáis a prueba a ningún profeta que hable en espíritu, porque todo pecado será perdonado, mas este pecado no se perdonará» (11,7).

Caridad y asistencia social

Son muy interesantes los principios de caridad y de asistencia social expresados en la *Didaché*. Se recomienda con encarecimiento el dar limosna, pero al mismo tiempo se insiste también en la obligación de ganarse la vida con su trabajo. El deber de socorrer las necesidades de los demás depende de su incapacidad para el trabajo:

> Si el que llega es un caminante, ayudadle en cuanto podáis; sin embargo, no permanecerá entre vosotros más que dos días, o, si hubiere necesidad, tres. Mas si quiere establecerse entre vosotros, teniendo un oficio, que trabaje y así se alimente. Mas, si no tiene oficio, proveed conforme a vuestra prudencia, de modo que no viva entre vosotros ningún cristiano ocioso. Caso que no quisiese hacerlo así, es un traficante de Cristo. Estad alerta contra los tales (12,2-5: BAC 65,90).

Eclesiología

El concepto de «Iglesia» tiene en la *Didaché* sentido de universalidad. En el primer plano de la conciencia cristiana subsiste la idea de una Iglesia que abraza el mundo entero. La palabra ἐκκλησία no significa solamente la congregación de los creyentes reunidos para orar, sino también el nuevo pueblo o la nueva raza de los cristianos que un día se establecerán firmemente en el reino de Dios. Los atributos *una* y *santa* se acentúan de un modo especial. El símbolo de esta unidad de todas las unidades es el pan eucarístico que de una multitud de granos viene a formar un solo pan. Como reza una de las plegarias:

> Como este fragmento estaba disperso sobre los montes
> y reunido se hizo uno,
> así sea reunida tu Iglesia
> de los confines de la tierra en tu reino (9,4: BAC 65,86).

Y en otra parte formula la siguiente petición:

> Acuérdate, Señor, de tu Iglesia,
> para librarla de todo mal
> y hacerla perfecta en tu amor,
> y reúnela de los cuatro vientos,
> santificada,
> en el reino tuyo, que has preparado (10,5: BAC 65,87).

Escatología

La actitud escatológica destaca mucho en la *Didaché*. Aparece una y otra vez en las plegarias eucarísticas: «que venga la gracia y que pase este mundo», inspira la conclusión final, es decir, el aramaico *Maran Atha*, «ven, Señor», e informa por completo el último capítulo de la obra. La incertidumbre de la hora la conocen todos los cristianos, pero también la inminencia de la *parousia*, la segunda venida del Señor. Es, pues, necesario que los fieles se reúnan con frecuencia para buscar las cosas que son provechosas para sus almas. La *Didaché* indica las señales que serán los heraldos de la *parousia* y de la resurrección de los muertos: se multiplicarán los falsos profetas y los corruptores, las ovejas se trocarán en lobos, el amor se mudará en odio; entonces aparecerá el seductor del mundo, cual si fuera el Hijo de Dios, y obrará signos y portentos, y la tierra será entregada en sus manos. «Entonces la humanidad sufrirá la prueba del fuego». Aunque se escandalizarán y se perderán muchos, los que perseveraren en su fe serán salvos. Entonces el mundo verá al Señor que viene sobre las nubes del cielo y todos los santos con El. Por eso se advierte a los cristianos: «Vigilad sobre vuestra vida; no se apaguen vuestras linternas ni se desciñan vuestros lomos, sino estad preparados, porque no sabéis la hora en que va a venir vuestro Señor» (16,1).

2. Epoca de su composición

El problema más importante que plantea la *Didaché* es la cuestión de la fecha de su composición. Estudios críticos recientes han puesto de manifiesto el acusado paralelismo que existe entre los seis primeros capítulos de la *Didaché* y los

capítulos 18-20 de la *Epístola de Bernabé*. Sin embargo, existen muy fundadas dudas de que esta semejanza arguya una dependencia real de la *Didaché* respecto de la *Epístola de Bernabé*. En todo caso, no se puede demostrar irrebatiblemente tal parentesco. Hay otra explicación plausible: puesto que en los capítulos en litigio ambas obras tratan de las Dos Vías, es posible que las dos procedan de una tercera fuente. Hasta ahora, los intentos por relacionar la *Didaché* con el *Pastor* de Hermas y con el *Diatessaron* de Taciano no han dado resultados definitivos. Una sola cosa es cierta, a saber: que la sección 1,3c a 2,1 ha sido interpolada posteriormente en el texto de la *Didaché*. Quizá sea también éste el caso de los capítulos 6 y 14. La *Didaché*, en su conjunto, no es una obra coherente, sino una compilación, hecha sin arte, de textos ya existentes. No pasa de ser una colección de normas eclesiásticas que habían estado en uso por algún tiempo y habían adquirido por esto mismo fuerza de ley. Muchas de las contradicciones que ocurren en la *Didaché* se explicarían suponiendo que el compilador no consiguió dar unidad a los materiales de que disponía.

La evidencia interna ayuda más a determinar la fecha en que fue compilada la *Didaché*. Por su contenido se ve claramente que la obra no data de la era apostólica, pues ya apunta en ella la oposición contra los judíos. El abandono progresivo de las costumbres de la sinagoga está en marcha. Además, una colección de ordenaciones eclesiásticas como ésta presupone un período más o menos largo de estabilización. Ciertos detalles diseminados por la obra indican que la era apostólica no era ya algo contemporáneo, sino que había pasado a la historia. El bautismo por infusión está autorizado; el respeto a los profetas de la nueva Ley va cediendo y hay que inculcarlo de nuevo. Por otra parte, hay pormenores que indican un origen cercano a la era apostólica. La liturgia descrita en los capítulos 7-10 es de la más absoluta simplicidad: el bautismo en agua corriente, es decir, en los ríos, es lo normal. El bautismo por infusión está permitido, pero sólo a modo de excepción. Además no hay vestigios de una fórmula universal del Credo, ni de un canon del Nuevo Testamento. Los profetas siguen todavía celebrando la Eucaristía, y es preciso recalcar que los verdaderos ministros de la liturgia, los obispos y los diáconos, tienen derecho al mismo honor y respeto por parte de los fieles. Todos estos hechos nos mueven a afirmar que la *Didaché* debió de ser compilada entre los años 100 y 150. Muy probablemente fue escrita en Siria. Sin embargo, E. Peterson ha demostrado recientemente que el texto publicado por Bryennios parece ser de fecha más tardía y teológicamente tendencioso.

La discusión sobre la fecha de composición de la *Didaché*,

que lleva ya setenta y cinco años de duración, ha entrado recientemente en una nueva fase, gracias a los trabajos de Audet, Glover y Adam. Especialmente la obra de Audet ha vuelto a plantear los problemas en su conjunto. Audet empieza por investigar el título original de la *Didaché* y llega a persuadirse que era: Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, *Instrucciones de los Apóstoles*, y de que el otro título más largo no es el original. En su crítica del texto, Audet distingue entre D 1, D 2 y J. En su opinión, D 1 representa la *Didaché* original, que va de 1 a 11,2. D 2 sería una continuación, obra de los didachistas, y abarca el resto, de 11,3 al final. El interpolador (J) añadió más tarde los pasajes 1,3b-2,1; 6,2ss; 7,2-4 y 13,3.5-7. Las glosas 1,4a y 13,4 provienen de una época más reciente todavía, pero siempre dentro de los primeros siglos. Audet dedica una atención muy particular al problema de las fuentes. En lo que se refiere a las relaciones de la *Didaché* con la *Epístola de Bernabé*, llega a la misma conclusión que nosotros, a saber: que la *Didaché* y la *Epístola de Bernabé* son independientes la una de la otra y que ambas han tomado la doctrina de las Dos Vías directamente de una fuente común de origen judío. Audet es de la opinión de que esta fuente judía está representada en la *Doctrina XII Apostolorum*, descubierta por J. Schlecht (Friburgo de Br. 1900 y 1901). Para la doctrina de las Dos Vías contenida ya en esta fuente judía, Audet remite a la «Regla de las sectas» de la comunidad de Qumrân, descubierta recientemente. El *Pastor* de Hermas no puede, según Audet, ser fuente de la *Didaché*, como afirmaron Robinson, Muilenberg, Connolly y otros, por cuanto que la *Didaché* es mucho más antigua. Todavía entra menos en consideración como fuente el *Diatessaron* de Taciano, contra lo que opinaba Dix. Audet cree, además, que D 1 (c.1-11,2) no depende ni del evangelio de San Mateo ni del evangelio de San Juan, sino que utiliza una tradición evangélica, que presenta cierto parentesco con San Mateo, pero no se identifica con él. Ni siquiera el interpolador J ha utilizado los evangelios de San Mateo y de San Lucas. Es curioso que Glover, casi al mismo tiempo que Audet, pero con total independencia, defendió la misma tesis: que la *Didaché* no contiene todavía ninguna cita de los Sinópticos.

Apoyándose en esta crítica de las fuentes, Audet concluye que la *Didaché* fue compuesta entre los años 50 y 70 de la era cristiana. Como lugar de origen se ha de suponer Siria o Palestina. Audet llega a creer que la *Didaché* debió de originarse en Antioquía; al menos, sostiene esta posibilidad. Poco antes de que apareciera la obra de Audet, A. Adam rechazó esta última posibilidad. Adam cree que la *Didaché* fue compuesta entre los años 70 y 90 en la Siria oriental, quizás en Pella. Audet se hace cargo del carácter hipotético de sus afirmaciones. Si la *Didaché* se compuso efectivamente en Antio-

quía en una época tan remota, antes de que se escribieran los evangelios sinópticos, es extraño que las cartas de San Pablo y de San Ignacio, obispo de Antioquía, no revelen absolutamente ningún conocimiento de la *Didaché*. Sin embargo, me parece que las investigaciones de Audet, Glover y Adam suministran, en conjunto, la prueba de que la *Didaché* pertenece al siglo I.

La *Didaché* gozó en la antigüedad de tanto respeto y reverencia que muchos llegaron a considerarla tan importante como los libros del Nuevo Testamento. Por eso Eusebio *(Hist. eccl.* 3,25,4), Atanasio *(Ep. fest.* 39) y Rufino *(Comm. in symb.* 38) creyeron necesario recalcar que la *Didaché* no es un escrito canónico, y, por consiguiente, debe incluirse entre los apócrifos. La *Didaché* sirvió de modelo a obras litúrgicas y a escritos de derecho canónico posteriores, como, por ejemplo, la *Didascalía Siríaca,* la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma y las *Constituciones de los Apóstoles.* Se usaba también, como nos dice Atanasio, para la instrucción de los catecúmenos.

Audet opina que las oraciones de los capítulos 9 y 10 no provienen ni de una celebración eucarística ni de un ágape, sino de una «liturgie de vigile», que solía preceder a la celebración eucarística y a la cual podían asistir también los no bautizados. El capítulo 10,6 contiene un «rituel de passage» entre la liturgia de vigilia y la «eucharistie majeure» propiamente dicha. Esta celebración dominical, que se describe en el capítulo 14, pertenece a D 2. La penitencia que precede a la celebración eucarística dominical (14,1), Audet la considera también, con razón, como «confession commune et liturgique»

3. Transmisión del texto

Para el texto de la *Didaché* contamos con las siguientes fuentes:

Griegas: 1) El *Codex Hierosolymitanus* del patriarcado griego de Jerusalén, que se conservaba anteriormente en la biblioteca del Santo Sepulcro de Constantinopla. Fue escrito en 1056 por un notario llamado León. En este códice el texto aparece después de las epístolas de Bernabé y de Clemente y antes de las de San Ignacio. 2) El texto griego de los capítulos 1,3-4 y 2,7-3,2 se conserva en un pergamino de Oxyrhynchos, del siglo IV. 3) Los capítulos 1-6 están incorporados a los capítulos 18-20 de la *Epístola de Bernabé.* 4) Los *Cánones de los Apóstoles,* compilados en el siglo IV en Egipto, contienen los capítulos 1,1-3 y 2,2-4,8. El libro VII de las *Constituciones apostólicas,* escritas en Siria en el siglo IV, incluyen casi todo el texto griego de la *Didaché.*

Latinas: Se conservan dos fragmentos de una antigua traducción latina que debió de hacerse en el siglo III. El más corto de los dos, de un códice de Melk del siglo IX o X, contiene los capítulos 1,1-2 y 2,2-6,1. Recientemente se ha encontrado en un papiro (927) del Museo Británico una parte considerable (c.10,3b-12,2a) de una traducción copta del siglo V. Según este fragmento, a las plegarias eucarísticas seguía una oración que hay que decir sobre el óleo de la unción (μύρον). El óleo en cuestión es, probablemente, el crisma que se usaba en la administración de los sacramentos del bautismo y de la confirmación. Además de los mencionados manuscritos tenemos fragmentos de traducciones siríacas, árabes, etiópicas y georgianas.

Ediciones: J. RENDEL HARRIS, *The Teaching of the Twelve Apostles* (with Facsimile of the Manuscript) (Baltimore y Londres 1887); J. B. LIGHTFOOT y J. H. HARMER, *The Apostolic Fathers* (Londres y Nueva York 1893); A. HARNACK, *Die Lehre der 12 Apostel:* TU 2 (Leipzig, 2.ª ed. 1893); F. X. FUNK, *Patres Apostolici* I 2 (Tubinga 1901) 2-37; K. BIHLMEYER, *Die apostolischen Väter* (Tubinga 1924) 1-9; G. RAUSCHEN, *Monumenta aevi apostolici:* FP 1 (Bonn 1904, 2.ª ed. 1914) 9,29; K. LAKE, *The Apostolic Fathers* (LCL) (Londres y Nueva York 1930) 303-333; H. LIETZMANN, *Die Didache, mit kritischen Apparat:* KT 6 (Berlín 1936); TH. KLAUSER, *Doctrina duodecim Apostolorum:* FP 1 (Bonn 1940); J. P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (París 1958).

Traducciones: Españolas: M. PÉREZ VILLAMIL, *La doctrina de los doce Apóstoles:* Ilustración católica 8 (1885) 44-45 y 56-58; L. SEGALA ESTALELLA, *Didaché:* Obras escogidas de Patrología griega 1 (Barcelona *1916);* D. RUIZ BUENO, *La Didaché:* Col. Excelsa 24 (Madrid 1946); I. ERRANDONEA, *Didaqué o doctrina de los doce apóstoles* (Madrid 1946); ID., *El primer siglo cristiano* (Madrid 1947); S. HUBER, *Los Padres Apostólicos* (Buenos Aires 1949) 49-84; D. RUIZ BUENO: BAC (Madrid 1950) 29-94.—*Francesas:* H. HEMMER, *Les Pères Apostoliques* (París 1907); E. BESSON, *La Didaché ou l'enseignement des douze apôtres.* Trad. y comentario (Bihorel-lès Rouen 1948); J. P. AUDET, o.c.—*Inglesas:* J. B. LIGHTFOOT y J. R. HARMER, l.c.; C. BIGG, *The Doctrine of the Twelve Apostles* (Londres 1898). Edición revisada por A. J. MACLEAN (Londres y Nueva York 1922); K. LAKE, l.c.; F. X. GLIMM: FC 1 165-184; J. A. KLEIST: ACW 6 (1948) 3-25; C. C. RICHARDSON: LCC I (1953) 161-170.—*Alemanas:* HARNACK, l.c.; R. KNOPF, *Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband* (Tubinga 1920)1-40; F. ZELLER, *Die Apostolischen Väter:* BKV² 35 (Kempten y Munich 1918) 6-16; E. HENNECKEN, *Neutestamentliche Apocryphen* (Tubinga, 2.ª ed. 1924) 560-565; H. LILJE, *Die Lehre der 12 Apostel* (Berlín 1938); A. M. SCHNEIDER, *Stimmen aus der Frühzeit der Kirche* (Colonia 1948) 11-23.—*Italianas:* M. DAL PRADA, *La Didaché* (Vicenza 1938); G. BOSIO, *I Padri Apostolici* (Turín 1940) 1-59.

Estudios: J. A. ROBINSON, *Barnabas, Hermas and the Didache* (Londres 1920); J. V. BARTLET, *The Didache Reconsidered:* JThSt 22 (1921) 239-249; A. LOISY, *La Didache et les lettres des Pères Apostoliques:* RHL 7 (1921) 433-481; R. H. CONNOLLY, *The Use of the Didache in the Didascalia:* JThSt 24 (1923) 147-157; F. R. M. HITCHCOCK, *Did Clement of Alexandria know the Didache?:* JThSt 24 (1923) 297-401; R. H. CONNOLLY, *New Fragments of the Didache:* JThSt 25 (1924) 151-153; G. HORNER, *A New Papyrus Fragment of the Didache in Coptic:* JThSt 25 (1924) 225-231; C. SCHMIDT, *Das koptische Didache-Fragment des British Museum:* ZNW 24 (1925) 81-99; J. MUILENBERG, *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles* (Marburg 1929); U. HÜNTEMANN, *Ad cap. I Doctrinae XII apostolorum:* Ant 6 (1931) 195-196; F. C. BURKITT, *Barnabas and the Didache:* JThSt 33 (1932) 25-27; R. H. CONNOLLY, *The Didache in Relation*

to the Epistle of Barnabas: JThSt 33 (1932) 237-253; G. PERADZE, *Die Lehre der zwölf Apostel in den georgischen Uebertieferungen:* ZNW 31 (1932) 111-116; G. DIX, *Didache and Diatessaron:* JThSt 34 (1933) 242-250; ATHENAGORAS, Νεώτεραι ἀπόψεις επί τῆς Διδασκαλίας, Διδαχῆς καὶ τῶν ἀποστολικῶν Διαταγῶν: EPh 32 (1933) 481-510; J. A. ROBINSON, *The Didache, with Additional Notes by R. H. Connolly*: JThSt 35 (1934) 113-146, 225-247; A. BROEKUTNE, *Eine shwierige Stelle in einer alten Gemeindeordnung (Did II,II):* ZKG 54 (1935) 576-582; H. J. CADBURY, *The Epistle of Barnabas and the Didache:* JQR 26 (1936) 403-406; H. STREETER, *The Much-belaboured Didache:* JThSt 37 (1936) 369-374; R. H. CONNOLLY, *Canon Streeter on the Didache:* JThSt 38 (1937) 364-478; H. LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne* I (París 1936) 217-220; R. H. CONNOLLY, *Barnabas and the Didache:* JThSt 38 (1937) 165-167; ID., *The Didache and Montanism:* Downside Review 55 (1937) 339-347; J. M. CREED, *The Didache:* JThSt 39 (1938) 370-387; F. E. VOKES, *The Riddle of the Didache: Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?* (SPCK) (Londres 1938); TH. KLAUSER, *Taufet in lebendigem Wasser* (Zum religions- und kulturgeschichtl. Verständnis von Didache 7,1-3): Pisciculi (Münster 1939) 157-164; W. L. KNOX, Περικαθαίρων *(Didache 3,4):* JThSt 40 (1939) 146-149; W. TELFER, *The Didache and the Apostolic Synod of Antioch:* JThSt 40 (1939) 133-146.258-271; J. E. L. OULTON, *Clement of Alexandria and the Didache:* JThSt 41 (1940) 177-179; I. SCHUSTER, *La Dottrina dei dodici Apostoli e la Regula monasteriorum di S. Benedetto:* SC (1942) 265-270; W. TELFER, *The Plot of the Didache:* JThSt 45 (1944) 141-151; E. J. GOODSPEED, *The Didache, Barnabas and the Doctrina:* AThR 27 (1945) 228-247; H. KATZENMAYER, *Zur Frage des Primats und der kirchlichen Verfassungszustände in der Didache:* IKZ 55 (1947) 31-43; O. A. PIEPER, *I John and the Didache of the Primitive Church:* JBL 66 (1947) 437-451; W. BIEDER, *Judas 22 f. (Didache 2,7):* ThZ 6 (1950) 75-77; G. KITTEL, *Der Jacobusbrief und die Apostolischen Väter:* ZNW 43 (1951) 54-112; G. SASS, *Die Apostel in der Didache:* In memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 223-239; E. PETERSON, *Ueber einige Probleme der Didache-Ueberlieferung:* RAC 27 (1952) 37-68; J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline:* RBibl 59 (1952) 219-238; B. ALTANER, *Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum:* VC 6 (1952) 160-167; D. RUIZ BUENO, *La paz en la Iglesia primitiva:* Helmantica 3 (1952) 135-173; J. RUWET, *Le canon alexandrin des Écritures:* Bibl 33 (1952) 1-29; E. STOMMEL, σημεῖον ἐκπετάσεως *(Didache 16-6):* RQ 48 (1953) 21-42; A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle* (París 1953); A. ADAM, *Erwägungen zur Herkunft der Didache:* ThLZ 81 (1956) 353-356 (tiempo de composición: entre el 70 y el 90); G. DI AGRESTI, *Il concetto di Unità di Chiesa nella «Didache»:* Palestra del Clero 35 (1956) 222-229; H. RISENFELD, *Das Brot von den Bergen. Zu Didache 9, 4:* Eranos 54 (1956) 142-150; A. ADAM, *Erwägungen zur Herkunft der Didache:* ZKG 68 (1957) 1-47; K. HÖRMANN, *Das «Reden im Geiste» nach der Didache und dem Pastor Hermae:* Mystische Theologie. Jahrbuch 3 (1957) 135-161; R. D. RICHARDSON, *The Lord's Prayer as an Early Eucharistia:* AThR 39 (1957) 123-130; J. P. AUDET, o.c.; H. KÖSTER, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern:* TU 65 (Berlín 1957) 160-239; J. BLIGH, *Compositio Didaches eiusque relatio ad Evangelium scriptum:* VD 36 (1958) 350-356; G. DAOUST, *La Didaché retrouvée:* Sciences Ecclésiastiques 10 (1958) 232-242; P. PALAZZINI, *Summa Theologiae Moralis in Didache et in Epistula Pseudo Barnabae:* Euntes Docete 11 (1958) 260-273; H. MAROT, *Ministère universel et ministères des Églises locales au premier siècle du christianisme:* Irénikon 31 (1958) 41-58; R. GLOVER, *The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels:* New Testament Studies 5 (1958-1959) 12-29; H. DE RIEDMATTEN, *La Didaché: solution du problème ou étape décisive:* Ang 36 (1959) 410-429; P. NAUTIN, *Notes critiques sur la Didachè:* VC 13 (1959) 118-120 (sobre XI 3-5 y XV 3); ID., *La composition de la Didachè et son titre:* RHR 155 (1959) 191-214; L. CERFAUX, *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè (IX 4):* Bibl 40 (1959) 943-958;

A. AGNOLETTO, *Motivi etico-escatologici nella Didache:* Convivium Dominicum (Catania 1959) 259-276; L. VISCHER, *Die Zehntforderung in der alten Kirche:* ZKG 70 (1959) 201-217; E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma 1959) 146-182; J. PONTHOT, *La signification religieuse du «Nom» chez Clément de Rome et dans la Didachè:* ETI 25 (1959) 339-361; B. C. BUTLER, *The Literary Relations of Didache, Ch. XVI:* JThSt 11 (1960) 265-283; P. PRIGENT, *Une thèse nouvelle sur la Didachè:* Revue de Théologie et de Philosophie 10 (1960) 298-304; J. GRIBOMONT, *Ecclesiam adunare. Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didachè:* RTAM (1960) 20-28; E. BAMMEL, *Schema und Vorlage von Didache 16:* Studia Patristica IV = TU 79 (Berlín 1961) 253-262; A. STUIBER, *Das ganze Joch des Herrn (Didache 6,2-3):* ibid. 323-329; J. J. THIERRY, *«Jezus de Heer» bij Clemens Romanus en in de Didache:* NAKG 45 (1962) 1-13; D. Y. HADIDIAN, *The Background and Origin of the Christian Hours of Prayer:* TS 25 (1964) 59-69; O. GIORDANO, *L'escatologia nella Didachè:* Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 121-139: L. CLERICI, *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5:* LQF 44 (Münster 1966); ST. GIET, *Coutume, évolution, Droit canon. À propos de deux passages de la Didachè:* RDC 16 (1966) 118-132; J. HAZELDEN WALKER, *An Argument from the Chinese for the Antiochene Origin of the «Didache»:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 44-50.

Sobre las oraciones eucarísticas, véase: J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima:* FP 7 (Bonn 1935-1937) 8-13; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl:* Arbeiten zur Kirchengeschichte 8 (Bonn 1926) 230-238; A. GREIFF, *Das älteste Pascharitual der Kirche, Didache 1-10 und das Johannesevangelium:* Johanneische Studien 1 (Paderborn 1929); R. D. MIDDLETON, *The Eucharistic Prayers of the Didache:* JThSt 37 (1935) 259-267; H. J. GIBBINS, *The Problem of the Liturgical Section of the Didache:* JThSt 36 (1935) 373-384; R. H. CONNOLLY, *Agape and Eucharist in the Didache:* Downside Review 55 (1937) 477-489; A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abenmahles* (Friburgo de Br. 1937); M. DIBELIUS, *Die Mahlgebete in der Didache:* ZNW 37 (1938) 32-41; G. DIX, *Primitive Consecration Prayers:* TJHC 37 (1938) 261-283; E. PETERSON, *Didache cap. 9 e 10:* EL 58 (1944) 3-13; J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* (Viena 1948) 17-19; A. DIÉPART, *L'archaïsme de la liturgie de la Didaché.* Tesis licen. (Lovaina); cf. RBPh (1950) 773. Sobre los pasajes referentes a la penitencia, cf. J. HOH, *Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert* (Breslau 1932) 103-111; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 88-97. sobre la cuestión social, véase: A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture:* SCA 6 (Wáshington 1945) 122-123.

Capítulo II

LOS PADRES APOSTOLICOS

Se llaman Padres Apostólicos los escritores cristianos del siglo I o principios del II, cuyas enseñanzas pueden considerarse como eco bastante directo de la predicación de los Apóstoles, a quienes conocieron personalmente o a través de las instrucciones de sus discípulos. En la Iglesia primitiva se desconocía enteramente la expresión «Padres Apostólicos». Fue introducida por los eruditos del siglo XVII. J. B. Cotelier agrupa bajo este nombre *(Patres aevi apostolici* 2 vols., 1672) a cinco escritores eclesiásticos: Bernabé, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna y Hermas. Posteriormente se amplió este número hasta siete, al incluir a Papías de Hierápolis y al desconocido autor de la *Carta a Diogneto*. En tiempos más recientes se añadió la *Didaché*. Es obvio que esta clasificación no indica un grupo de escritos homogéneos. El *Pastor* de Hermas y la *Epístola de Bernabé* pertenecen, por su forma y contenido, al grupo de los escritos apócrifos, mientras que la *Carta a Diogneto*, habida cuenta de su objetivo, debería colocarse entre las obras de los apologistas griegos.

Los escritos de los Padres Apostólicos son de carácter pastoral. Por su contenido y estilo están estrechamente relacionados con los escritos del Nuevo Testamento, en particular con las Epístolas. Se les puede considerar, por consiguiente, como eslabones entre la época de la revelación y la de la tradición y como testigos de máxima importancia para la fe cristiana. Los Padres Apostólicos pertenecen a regiones muy distintas del Imperio romano: Asia Menor, Siria, Roma. Escriben obedeciendo a circunstancias particulares. Presentan, sin embargo, un conjunto uniforme de ideas, que nos proporciona una imagen clara de la doctrina cristiana a finales del siglo I.

Nota típica de todos estos escritos es su carácter escatológico. La segunda venida de Cristo es considerada como inminente. Por otra parte, el recuerdo de la persona de Cristo sigue siendo cosa viva, debido a las relaciones directas de estos autores con los Apóstoles. De aquí que los escritos dé los Padres Apostólicos acusen una profunda nostalgia de Cristo, el Salvador que ya se fue y que es ansiosamente esperado. A menudo este deseo de Cristo reviste una forma mística, como en San Ignacio de Antioquía. Los Padres Apostólicos no pretenden dar una exposición científica de la fe cristiana. Sus obras, más que definiciones doctrinales, contienen afirmaciones de circunstancias. No obstante, presentan, en general, una doctrina cristológica uniforme. Jesucristo es, para ellos, el Hijo de Dios, preexistente al mundo, que participó en la obra de la creación.

Ediciones: O. Gebhardt, A. Harnack et Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera* 1-3 (Leipzig 1875-1877); vol. 1 en 2.ª ed. 1876-1878; ed. minor 2.ª ed. 1920; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* pt.1.ª vol.1 et 2, S. Clement of Rome (Londres 1890); pt.2.ª vol.1-3. St. Ignatius and Policarp, 2.ª ed. (Londres 1889); J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers* (Londres y Nueva York 1893); F. X. Funk, *Patres Apostolici* 1-2 (Tubinga 1901) 3.ª ed. del vol.2 F. Diekamp (Tubinga 1913), ed. minor 2.ª ed. 1906; K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter* (Tubinga, 2.ª ed. 1956); K. Lake, *The Apostolic Fathers* (LCL) (Londres y Nueva York 1930); H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, A. Lelong, *Les Pères apostoliques* 4 vol. (París 1907-1912; 2.ª ed. de los vol.1 y 2, 1926); S. Colombo, *Patrum apostolicorum opera* (Turín 1934); O. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos:* BAC 65 (Madrid 1950; reimpr. 1965); L. T. Lefort, *Les Pères apostoliques en copte.* Texto CSCO 135; versión CSCO 136 (París 1952); J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter,* Griechisch und deutsch (Munich 1956); H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum* (Munich 1963).

Traducciones: Españolas: C. Ricci, *Los Padres apostólicos* I (Buenos Aires 1929); I. Errandonea, l.c.; S. Huber, l.c.; D. Ruiz Bueno, l.c.—*Alemanas:* F. Zeller, *Die Apostolischen Väter:* BVK² 35 (Kempten y Munich 1918); H. Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament.* Ergänzungsband (Tubinga 1920-1923); E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubinga, 2.ª ed. 1924) 480-540.588-595; J. A. Fischer, o.c.—*Francesas:* H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, A. Lelong, l.c.—*Holandesas:* H. U. Meyboom, *Apost. Vaders* (Leiden 1907); D. Franses, *De Apostolische Vaders* (Hilversum 1941).—*Inglesas:* A. Roberts, J. Donaldson y F. Crombie, *The Writings of the Apostolic Fathers:* Ante-Nicene Christian Library vol.1 (Edimburgo 1870); A. C. Coxe, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus:* ANF 1 (Nueva York 1903); J. B. Lightfoot, l.c.; J. B. Lightfoot y J. R. Harmer, l.c.; K. Lake, l.c.; F. X. Glimm, G. G. Walsh, J. M. F. Marique, *The Apostolic Fathers* (Nueva York 1947); J. A. Kleist: ACW 1 (1946); ACW 6 (1948); E. J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers* (Nueva York 1950); C. C. Richardson, *Early Christian Fathers:* LCC 1 (Londres 1953); R. M. Grant, *The Apostolic Fathers.* 2: *First and Second Clement.* Translation and Commentary (Nueva York 1965): R. A. Kraft, *The Apostolic Fathers.* 3: *The Didache and Barnaba.* Translation and Commentary (Nueva York 1965). *Italianas:* G. Bosio, *I Padri apostolici* vol.1 (Turín 1940); vol.2 (1942); G. Corti, *I Padri Apostolici* (Roma 1966).—*Suecas:* O. Andren, *De apostoliska fäderna i svensk översättning* (Estocolmo 1958).

Estudios: A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte* (Münster 1913): E. Underhill, *The Mystic Way, a Psychological Study in Christian Origins* (Londres 1914); J. Bauer, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter:* ThQ 98 (1916) 467-491; 99 (1918) 225-252; A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche:* TU 42,3 (Leipzig 1918): F. Cavallera, *Les plus anciens textes ascétiques chrétiens:* RAM 1 (1920) 155-160.351-360; G. André, *La vertu de simplicité chez les Pères apostoliques:* RSR 2 (1921) 306-27; J. Deblavy, *Les idées eschatologiques de S. Paul et des Pères apostoliques* (Alencon 1924); L. Chopin, *La Trinité chez les Pères apostoliques* (París 1925); H. Korn, *Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den apostolischen Vätern* (Berna-Leipzig 1928); J. Marty, *Étude des textes cultuels de prière conservés par les Pères apostoliques:* RHPR 10 (1930) 90-98; W. v. Loewenich, *Das Johannesverständnis des 2. Jahrhunderts* (Giessen 1932) 4-38; E. Mersch,

Le Corps mystique du Christ (Lovaina 1933) 230-234; W. ROSLAND, *Les caractères essentiels de la grâce d'après les Pères apostoliques* (Varsovia 1934); H. SCHUMACHER, *Kraft der Urkirche. Das «neue Leben» nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte* (Friburgo de Br. 1934); trad. españ. (Barcelona 1957); G. BARDY, *La spiritualité des Pères apostoliques:* VS 42 (1935) 140-161.251-260; 43 (1935) 40-60; ID., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (París 1935); J. BROSCH, *Das Wesen der Heresie* (Bonn 1936); K. RAHNER, *Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur:* ZkTh 60 (1936) 471-491; H. D. SIMONIN, *Le «doute» (διψυχία) d'après les Pères apostoliques:* VS 51 (1937) 165-178; G. BARDY, *Le sacerdoce chrétien d'après les Pères apostoliques:* VS 53 (1937) 1-28; A. CASAMASSA, *I padri apostolici. Studio introduttivo* (Roma 1938); I. GIORDANI, *Il messagio sociale dei primi padri della Chiesa* (Turín 1939). Trad. inglesa por A. I. ZIZZAMIA, *The Social Message of the Early Church Fathers* (Paterson, N. J., 1944); G. DEL TON, *L'azione cattolica negli scritti dei Padri apostolici:* SC (1940) 358-372.465-480; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (París 1945); T. F. TORRANCE, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edimburgo 1948); G. KITTEL, *Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter:* ZNW 43 (1950) 54-112; S. C. WALKE, *The Use of Ecclesia in the Apostolic Fathers:* AThR 32 (1950) 39-53; G. J. M. BARTELINK, *Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders* (Nimega 1952); K. HOERMANN, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern* (Viena 1952); H. V. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten:* BHTh 14 (Tubinga 1953); W. C. VAN UNNIK, *Zur Bedeutung von ταπεινοῦν τὴν ψυχήν bei den Apostolischen Vätern:* ZNW 44 (1952-3) 250-255; J. STARK, *L'Église de Pâque sur la Croix. La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères apostoliques:* NRTh 75 (1953) 337-364; M. KAISER, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter* (Munich 1956); H. KÖSTER, *Synoptische Ueberlieferung bei den apostolischen Vätern:* TU 65 (Berlín 1957); G. JOUASSARD, *Le groupement des Pères dits apostoliques:* MSR 14 (1957) 129-134; J. LAWSON, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers* (Nueva York 1961); F. X. GOKEY, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers:* PSt 93 (Wáshington 1961); H. PIESIK, *Bildersprache der Apostolischen Väter* (diss.) (Bonn 1961); J. NEUMANN, *Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter:* MTZ 14 (1963) 252-265; F. A. SMIT, *Het leken-apostolaat in de geschriften der apostolische Väders* (Alkmaar 1963); R. M. GRANT, *The Apostolic Fathers.* I: *An Introduction* (Nueva York 1964); J. F. MCCUE, *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma:* TS 25 (1964) 162-196; P. STOCKMEIER, *Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern:* TThZ 73 (1964) 321-335; L. W. BARNARD, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background* (Oxford 1966).

CLEMENTE DE ROMA

Según la lista más antigua de obispos romanos legada a la posteridad por San Ireneo *(Adv. haer.* 3,3,3), Clemente fue el tercer sucesor de San Pedro en Roma. Ireneo no nos dice cuándo empezó Clemente su pontificado, ni tampoco por cuánto tiempo gobernó la Iglesia. El historiador Eusebio *(Hist. eccl.* 3,15,34), que menciona igualmente a Clemente como tercer sucesor de San Pedro, fija el principio de su pontificado en el año doce del reinado de Domiciano, y su fin en el tercer año del reinado de Trajano; o sea, que Clemente fue papa desde el año 92 hasta el 101. Tertuliano asegura que Clemente fue consagrado por el mismo San Pedro. Epifanio confirma esta aserción, pero añade que Clemente, en aras de la paz, renunció al pontificado a favor de Lino y volvió a asumirlo después de la muerte de Anacleto. Respecto a su vida anterior, no sabemos prácticamente nada. Ireneo señala que Clemente conoció personalmente a San Pedro y San Pablo. Orígenes *(Comm. in Io.* 6,36) y Eusebio *(Hist. eccl.* 6,3,15) le identifican con el Clemente a quien alaba San Pablo como colaborador suyo en la Epístola a los Filipenses (4,3). Esta opinión, sin embargo, carece de pruebas. Las *Pseudo-Clementinas,* que hacen a Clemente miembro de la familia imperial de los Flavios, no son en modo alguno dignas de fe. Merece aún menos confianza la opinión de Dión Casio *(Hist. Rom.* 67,14), según el cual Clemente sería nada menos que el mismo cónsul Tito Flavio Clemente, de la familia imperial, ejecutado el año 95 ó 96 por profesar la fe de Cristo. Tampoco consta históricamente el martirio del cuarto obispo de Roma. El *Martyrium S. Clementis,* escrito en griego, es del siglo IV y presenta, además, un carácter puramente legendario. La liturgia romana conmemora su martirio el 23 de noviembre y ha inscrito su nombre en el canon de la misa.

LA «EPÍSTOLA A LOS CORINTIOS»

La alta estima de que gozaba Clemente resulta evidente del único escrito que de él poseemos, su *Epístola a los Corintios.*

Es uno de los más importantes documentos del período que sigue inmediatamente a la época de los Apóstoles, la primera pieza de la literatura cristiana, fuera del Nuevo Testamento, de la que constan históricamente el nombre, la situación y la época del autor. Durante el reinado de Domiciano surgieron disputas en el seno de la Iglesia de Corinto que obligaron al autor a intervenir. Las facciones, que San Pablo condenara tan severamente, estaban de nuevo irritadas. Algunos hombres arrogantes e insolentes se habían sublevado contra la autoridad eclesiástica, deponiendo de sus cargos a quienes los ocupaban legítimamente. Solamente una ínfima minoría de la comunidad permanecía fiel a los presbíteros depuestos. La intención de Clemente era componer las diferencias y reparar el escándalo dado a los paganos. No sabemos cómo llegó a Roma la noticia de esta revuelta. Carece de fundamento la opinión, muy común en otro tiempo, de que los corintios habían apelado al obispo de Roma para que procediera contra los rebeldes. Es más admisible suponer que algunos cristianos romanos con residencia en Corinto, testigos de las disensiones o discordias, informaran a Roma de la situación.

1. Contenido

La *Epístola* comprende una introducción (1-3), dos partes principales (4-36 y 37-61) y una recapitulación (62-65).

La introducción llama la atención sobre el estado floreciente de la comunidad cristiana de Corinto antes de las querellas, la armonía que había existido entre sus miembros y su celo por el bien. El capítulo tercero, por vía de contraste, señala el trastorno total operado en el seno de la comunidad. La primera parte tiene más bien un carácter general. Desaprueba la discordia y la envidia y cita numerosos ejemplos de estos vicios, tanto del Antiguo Testamento como de la época cristiana (4-6). Exhorta, además, a la penitencia, a la hospitalidad, a la piedad y humildad, y corrobora su argumentación con gran cantidad de citas y ejemplos. El autor se explaya luego en consideraciones sobre la bondad de Dios, sobre la armonía que existe en la creación, sobre la omnipotencia de Dios, sobre la resurrección y el juicio. La humildad y la templanza, la fe y las buenas obras llevan a la recompensa, a Cristo. La segunda parte se ocupa más en particular de las disputas entre los cristianos de Corinto. Dios, el Creador del orden de la naturaleza, exige de sus criaturas orden y obediencia. Para probar esta necesidad de disciplina y sujeción aduce el ejemplo del riguroso entrenamiento del ejército romano. Trae también a colación la existencia de una jerarquía en el Antiguo Testamento y atestigua que por esta misma razón Cristo llamó a los Apóstoles, y éstos, a su vez, nombraron obispos y diáconos. El amor debería ocupar el puesto de la discordia, y la caridad debería apresusarse a perdonar. A los promotores de la discordia se les exhorta a que hagan penitencia y se sometan. En la conclusión se resume la exhortación y se expresa el ardiente deseo de que los portadores de la carta puedan volver pronto a Roma con la buena nueva de que la paz reina otra vez en Corinto.

La carta es de mucha entidad para el estudio de las antigüedades eclesiásticas e igualmente para la historia del dogma y de la liturgia.

Historia de la Iglesia

1) El capítulo quinto es muy importante. Encierra un testimonio válido en favor de la estancia de San Pedro en Roma y del viaje de San Pablo a España, como asimismo del martirio de los Príncipes de los Apóstoles:

> Mas dejemos los ejemplos antiguos y vengamos a los luchadores que han vivido más próximos a nosotros: tomemos los nobles ejemplos de nuestra generación. Por emulación y envidia fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvieron combate hasta la muerte. Pongamos ante nuestros ojos a los santos Apóstoles. A Pedro, quien, por inicua emulación, hubo de soportar no uno ni dos, sino muchos más trabajos. Y después de dar así su testimonio, marchó al lugar de la gloria que le era debido. Por la envidia y rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia. Por seis veces fue cargado de cadenas; fue desterrado, apedreado; hecho heraldo de Cristo en Oriente y Occidente, alcanzó la noble fama de su fe; y después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite del Occidente y dado su testimonio ante los príncipes, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia (BAC 65,182).

2) El capítulo sexto nos informa, además, sobre la persecución de los cristianos bajo Nerón. Habla de una multitud de mártires, diciendo que muchos de ellos eran mujeres:

> A estos hombres que llevaron una conducta de santidad vino a agregarse una gran muchedumbre de escogidos, los cuales, después de sufrir por envidia muchos ultrajes y tormentos, se convirtieron entre nosotros en el más hermoso ejemplo. Por envidia fueron perseguidos mujeres, nuevas Danaidas y Dirces, las cuales, después de sufrir tormentos crueles y sacrílegos, se lanzaron a la firme carrera de la fe, y ellas, débiles de cuerpo, recibieron generoso galardón (BAC 65,182-183).

Historia del dogma

Desde el punto de vista dogmático, este documento es precioso. Se le podría llamar el manifiesto de la jurisdicción eclesiástica. Hallamos en él, por primera vez, una declaración clara y explícita de la doctrina de la sucesión apostólica. Se insiste en el hecho de que los miembros de la comunidad no pueden deponer a los presbíteros, porque no son ellos los que confieren la autoridad.

El derecho de gobernar deriva de los Apóstoles, quienes ejercieron su poder obedeciendo a Cristo, quien, a su vez, había sido enviado por Dios.

> Los Apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo; una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios. Así, pues, habiendo los Apóstoles recibido los mandatos y plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesucristo y confirmados en la fe por la palabra de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a dar la alegre noticia de que el reino de Dios estaba para llegar. Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran pri-

micias de ellos—después de probarlos por el espíritu—por inspectores y ministros de los que habían de creer. Y esto no era novedad, pues de mucho tiempo atrás se había ya escrito acerca de tales inspectores y ministros. La Escritura, en efecto, dice así en algun lugar: «Estableceré a los inspectores de ellos en justicia y a sus ministros en fe» (42: BAC 65,216). También nuestros Apóstoles tuvieron conocimiento, por inspiración de nuestro Señor Jesucristo, que habría contienda sobre este nombre y dignidad del episcopado. Por esta causa, pues, como tuvieran perfecto conocimiento de lo por venir, establecieron a los susodichos y juntamente impusieron para adelante la norma de que, en muriendo éstos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio. Ahora, pues, a hombres establecidos por los Apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la Iglesia entera; hombres que han servido irreprochablemente al rebaño de Cristo con espíritu de humildad, pacífica y desinteresadamente; atestiguados, otrosí, durante mucho tiempo por todos; a tales hombres, os decimos, no creemos que se les pueda expulsar justamente de su ministerio (44,1-3: BAC 65,218).

2) La *Epístola de San Clemente* es también de suma importancia para otro punto del dogma: el primado de la Iglesia romana, a favor del cual aporta una prueba inequívoca. Es innegable que no contiene una afirmación categórica del primado de la Sede Romana. El escritor no dice expresamente en ninguna parte que su intervención ligue y obligue jurídicamente a la comunidad cristiana de Corinto. Sin embargo, la misma existencia de la carta constituye en sí misma un testimonio de gran valor en favor de la autoridad del obispo de Roma. La Iglesia de Roma habla a la de Corinto como un superior a un súbdito. En el primer capítulo, el autor empieza por excusarse de no haber podido prestar atención antes a las irregularidades existentes en la lejana Corinto. Esto prueba claramente que la carta no fue inspirada únicamente por la vigilancia cristiana de los orígenes ni por la solicitud de unas comunidades por otras. De ser así hubiera sido obligado el presentar excusas por inmiscuirse en la controversia. En cambio, el obispo de Roma considera como un deber el tomar el asunto en sus manos y cree que los corintios pecarían si no le prestaran obediencia: «Si algunos desobedecieran a las amonestaciones que por nuestro medio os ha dirigido El mismo, sepan que se harán reos de no pequeño pecado y se exponen a grave peligro. Mas nosotros seremos inocentes de este pecado» (59,1-2). Un tono tan autoritario no se explica suficientemente por el mero hecho de las estrechas relaciones culturales que existían entre Roma y Corinto. El escritor está convencido de que sus acciones están inspiradas por el Espíritu Santo: «Alegría y regocijo nos proporcionaréis si obedecéis a lo que os acabamos de escribir impulsados por el Espíritu Santo» (63,2).

3) Los capítulos 24 y 25 tratan de la resurrección de los muertos y de la leyenda simbólica del ave Fénix. Es la más antigua alusión en la literatura cristiana a esta leyenda, que desempeñó un papel importante en la literatura y en el arte del cristianismo primitivo.

4) El tratado sobre la armonía que reina en el orden del mundo (c.20) revela la influencia de la filosofía estoica:

> Consideremos cuán blandamente se porta con toda su creación.
>
> Los cielos, movidos por su disposición, le están sometidos en paz. El día y la noche recorren la carrera por él ordenada, sin que mutuamente se impidan. El sol y la luna y los coros de las estrellas giran, conforme a su ordenación, en armonía y sin transgresión alguna, en torno a los límites por El señalados. La tierra, germinando conforme a su voluntad, produce a sus debidos tiempos copiosísimo sustento para hombres y fieras y para todos los animales que se mueven sobre ella, sin que jamás se rebele ni mude nada de cuanto fue por El decretado. Con las mismas ordenaciones se mantienen las regiones insondables de los abismos y los parajes inescrutables bajo la tierra. La concavidad del mar inmenso, contraído por artificio suyo a la reunión de las aguas, no traspasa jamás las cerraduras que le fueron puestas en torno suyo, sino que, como Dios le ordenó, así hace. Díjole en efecto: «Hasta aquí llegarás, y tus olas en ti se romperán». El océano, invadeable a los hombres, y los mundos más allá de él, se dirigen por las mismas ordenaciones del Señor. Las estaciones de primavera y de verano, de otoño y de invierno, se suceden en paz unas a otras. Los escuadrones de los vientos cumplen a debido tiempo su servicio sin estorbo alguno. Y las fuentes perennes, construidas para nuestro goce y salud, ofrecen sin interrupción sus pechos para la vida de los hombres. Y los más menudos animalillos forman sus ayuntamientos en concordia y paz. Todas estas cosas ordenó el gran Artífice y Soberano de todo el universo que se mantuvieran en paz y concordia, derramando sobre todas sus beneficios, y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor Jesucristo. A El sea la gloria y la grandeza por eternidad de eternidades. Amén (BAC 65,196-198).

Liturgia

1) La *Epístola* distingue claramente entre jerarquía y laicado. Después de explicar las distintas clases de la jerarquía del Antiguo Testamento, el autor añade: «El hombre laico por preceptos laicos está ligado» (40,5), sacando luego esta conclusión: «Procuraremos, hermanos, cada uno agradar a Dios en nuestro propio puesto, conservándonos en buena conciencia, procurando con espíritu de reverencia no transgredir la regla de su propio ministerio (Λειτουργία)» (41,1).

2) Los miembros de la jerarquía cristiana son llamados ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι. En otros pasajes se les designa con el nombre común de πρεσβύτεροι (cf. 44,5 y 57,1). Su función más importante es la celebración de la liturgia: ofrecer los dones o presentar las ofrendas (44,4).

3) La parte de la *Epístola* que precede a la conclusión (c.59,4-61,3) contiene una hermosa plegaria. La cita aquí para mostrar la solicitud de la Sede Romana por el bien de la cristiandad. No nos equivocaremos si afirmamos que esta oración es una oración litúrgica de la Iglesia de Roma. Carecería de sentido en el contexto de esta carta si no reprodujera, con una fidelidad casi absoluta, una oración habitual en el culto público. Su forma y su lenguaje son, desde el principio hasta el fin, litúrgicos y poéticos. Da testimonio de la divinidad de Cristo, a quien llama «el Hijo bienamado» de Dios (ἠγαπημένος παῖς), «por el que nos enseñaste, santificaste y honraste» (59,3). Cristo es el «Sumo Sacerdote» y el «Protector de nuestras almas» (61,3). Clemente canta, además, las alabanzas de la providencia y misericordia de Dios. La oración concluye con una petición en favor del poder temporal. Esta petición es de gran interés para el estudio del concepto cristiano primitivo del Estado.

> Tú, Señor, les diste la potestad regia, por tu fuerza magnífica e inefable, para que, conociendo nosotros el honor y la gloria que por Ti les fue dada, nos sometamos a ellos, sin oponernos en nada a tu voluntad. Dales, Señor, salud, paz, concordia y constancia, para que sin tropiezo ejerzan la potestad que por Ti les fue dada. Porque Tú, Señor, rey celeste de los siglos, das a los hijos de los hombres gloria y honor y potestad sobre las cosas de la tierra. Endereza Tú, Señor, sus consejos, conforme a lo bueno y acepto en tu presencia, para que, ejerciendo en paz y mansedumbre y piadosamente la potestad que por Ti les fue dada, alcancen de Ti misericordia (61,1-2: BAC 65,234-235).

Pasando de las consideraciones de detalle a examinar la carta en su conjunto, podemos determinar algunos extremos: sobre el tiempo de su composición, sobre la personalidad de su autor y sobre el propósito que le impulsó a escribir.

2. Tiempo de su composición

Además de informarnos sobre la persecución de Nerón (5,4), nos habla de otra persecución que estaba arreciando cuando escribía: «A causa de las repentinas y sucesivas calamidades y tribulaciones que nos han sobrevenido» (1,1). Después de describir la persecución de Nerón, Clemente dice: «Nosotros hemos bajado a la misma arena y tenemos delante el mismo combate» (7,1). En estas inequívocas alusiones a otra persecución, el autor debió de referirse a la de Domiciano, que tuvo lugar en los años 95 y 96 de nuestra era. Además, del contexto se desprende que los Apóstoles habían muerto hacía ya algún tiempo y que aun los presbíteros por ellos creados habían dejado ya sus cargos a otros y descansaban también en el Señor (42-44,2). Estos datos que se obtienen del examen de la carta concuerdan con el testimonio de la tradición, particularmente con el de Hegesipo (ca.180), que nos ha transmitido Eusebio; según él, las discordias que indujeron a Clemente a escribir ocurrieron durante el reinado de Domiciano. Además, Policarpo utilizó la *Epístola de Clemente* cuando escribió a los Filipenses.

3. Personalidad del autor

En su carta, Clemente no se menciona a sí mismo por su nombre. El que envía la carta es: «La Iglesia de Dios que mora en Roma». Cuando se refiere a sí mismo, el autor usa el pronombre plural «nosotros». No obstante, la obra fue compuesta, sin duda alguna, por una sola persona. Una cierta unidad de estilo y de pensamiento viene a corroborar esta aserción. A lo que parece, Clemente tuvo en cuenta que su mensaje sería considerado de carácter público más que privado: previó que sería leída a la comunidad cristiana reunida para el culto divino. Por eso la *Epístola* está muy elaborada y adornada con muchas figuras retóricas. La primera parte tiene la forma de un sermón dirigido a toda la asamblea y apenas alude a las condiciones especiales que reinaban en Corinto. De hecho, el obispo Dionisio de Corinto cuenta que en su tiempo la *Epístola de Clemente* seguía leyéndose en su iglesia durante los oficios divinos (ca.170). En carta al Papa Sotero escribe: «Hoy hemos celebrado el día santo del Señor y hemos leído tu carta, que seguiremos leyendo de vez en cuando para nuestro aprovechamiento, como lo hacemos con la que anteriormente nos fue mandada por Clemente» (Eusebio, *Hist. eccl.* 4,23,11). En otro pasaje *(Hist. eccl.* 3,16), Eusebio dice que esta costumbre no era exclusiva de Corinto: «Hay una epístola auténtica de Clemente, larga y admirable, que él compuso para la Iglesia de Corinto en nombre de la Iglesia de Roma cuando hubo disensiones en Corinto. Hemos sabido que en muchas iglesias se leía antiguamente esta carta en público en la asam-

blea general, y que se sigue haciendo lo mismo en nuestros días». Clemente tuvo evidentemente el propósito de dar a este documento una importancia que trascendiera la ocasión inmediata que la motivó. Consiguió su objetivo y aseguró, además, a la carta un lugar duradero en la literatura eclesiástica. En cuanto se puede determinar esto, el autor parece de origen judío. Las frecuentes citas del Antiguo Testamento y las relativamente pocas del Nuevo abonan esta conjetura.

4. Transmisión del texto

El texto de la *Epístola* se conserva en los siguientes manuscritos:

1) El *Codex Alexandrinus,* del siglo V, en el British Museum, si bien le faltan los capítulos 57,6-64,1.

2) El *Codex Hierosolymitanus,* escrito por el notario León en 1056. Este manuscrito contiene el texto íntegro de la carta.

Se conserva una antigua traducción siríaca en un manuscrito del Nuevo Testamento del siglo XII (1170), que se halla en la biblioteca de la Universidad de Cambridge. G. Morin descubrió una versión latina en un manuscrito del siglo XI en el Seminario Mayor de Namur. La traducción está hecha casi al pie de la letra y probablemente es de la segunda mitad del siglo II (cf. p.29). Hay luego dos traducciones coptas en el dialecto Akhmímico. Una de ellas fue editada a base de un papiro (Ms. orient. fol.3065), propiedad de la *Staatsbibliothek* de Berlín; faltan los capítulos 34,5-42, porque se perdieron cinco páginas de este manuscrito. El papiro es del siglo IV y perteneció al famoso *Monasterio Blanco* de Shenute. La otra versión copta fue descubierta en Estrasburgo en un papiro del siglo VII; es fragmentaria y no va más allá del capítulo 26,2.

Ediciones: véanse las ediciones y traducciones de los Padres apostólicos, p.50.

Edición aparte: TH. SCHAEFER, *S. Clementis Epistula ad Corinthios:* FP 44 (Bonn 1941).

Traducción inglesa aparte: W. K. L. CLARKE, *First Epistle of Clement to the Corinthians* (SPCK) (Londres 1937): J. A. KLEIST, *The Epistles of Clement of Rome and Ignatius of Antioch:* ACW 1 (Westminster 1946).—*Trad. española: Biblioteca Clásica del Catolicismo* 1 (Madrid 1889).

Estudios: W. SCHERER, *Der erste Klemensbrief an die Korinther nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche untersucht* (Regensburg 1902); H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche bis zum Jahre 175 n. Chr.* (Maguncia 1904): E. METZNER, *Die Verfassung der Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten* (mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Harnacks) (Danzig 1920); G. BARDY, *Expressions stoiciennes dans la Prima Clementis:* RSR 12 (1922) 73-85; C. SCHMIDT, *Der erste Clemensbrief in altkoptischer Uebersetzung:* TU 32,1 (Leipzig 1908); A. HARNACK, *Der erste Klemensbrief, eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Christentums* (SAB 1909) 38-63; W. L. LORIMER, *Clement of Rome, Epistle I,44:* JThSt 25 (1924) 404; J. LEBRETON, *La Trinité chez saint Clément de Rome:* Greg 6 (1925) 369-404; I. GIORDANI, *S. Clemente Romano e la sua lettera ai Corinti*

(Turín 1925); H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom* 2.ª ed. (Berlín 1927) 226-236; P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme* 2.ª ed. (París 1927) 146-156; S. J. SHOTWELL y L. ROPES LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 66-69; H. DELAFOSSE (J. TURMEL), *La lettre de Clément Romain aux Corinthiens:* RHR 97 (1928) 53-89; A. HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische aus der Zeit Domitians* (Erster Clemensbrief) (Leipzig 1921); O. CULLMANN, *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain:* RHPR 10 (1930) 294-300; ST. LÖSCH, *Epistula Claudiana* (Rottenburg 1930) 33-34; F. GERKE, *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts:* TU 47,1 (Leipzig 1931); H. DANNENBAUER, *Die römische Papstlegende:* HZ 146 (1932) 239-262; A. S. BARNES, *The Martyrdom of St. Peter and St. Paul* (Nueva York 1933); W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 99-109; E. BARNIKOL, *Spanienreise und Römerbrief* (Halle 1934); O. MARUCCHI, *Pietro e Paolo a Roma* 2.ª ed. (Turín 1934); F. R. VAN CAUWELAERT, *L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96:* RHE 31 (1935) 267-306,765s; K. HEUSSI, *War Petrus in Rom?* (Gotha 1936); ID., *War Petrus wirklich römischer Martyrer?:* Die Christl. Welt 51 (1937); ID., *Neues zur Petrusfrage* (1939); H. LIETZMANN, *Petrus römischer Martyrer:* SAB 29 (Berlín 1936); L. HERRMANN, *La mort de saint Paul et de saint Pierre, 811 U. C. = 58 ap. J. C.:* Revue de l'Université de Bruxelles 41 (1936) 189-199; E. BARNIKOL, *Die präexistenziöse Christologie des I. Clemensbriefes:* Theologische Jahrbücher 4 (1936) 61-76; J. MADOZ, *El primado romano* (Madrid 1936); E. BARNIKOL, *Die vorsynoptische Auffassung von Taufe und Abendmahl im I. Clemensbriefe:* Theologische Jahrbücher 4 (1936) 77-80; E. METZNER, *Die Petrustradition und ihre neuesten Gegner* (Schwerin [Warthe] 1937); ST. LÖSCH, *Der Brief des Clemens Romanus. Die Probleme und ihre Beurteilung in der Gegenwart:* Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi (Milán 1937) 177-188; J. A. DE ALDAMA, *Ia Clementis:* Greg 18 (1937) 107-110; E. BARNIKOL, *Die Marcionitische Deutung und Datierung des I. Clemensbriefes durch Turmel (Delafosse):* Theologische Jahrbücher 6 (1938) 10-14; ID., *Die Nichtkenntnis des Markusevangeliums in der römischen Clemensgemeinde um 100:* Theologische Jahrbücher 6 (1938) 142-143; A. HÖDUM, *De brief van den H. Clemens van Rome:* Collationes Brugenses 38 (1938) 454-460; L. LEMARCHAND, *La composition de l'épître de saint Clément aux Corinthiens:* RSR 18 (1938) 448-457; H. KATZENMAYER, *Zur Frage ob Petrus in Rom war. I. Klemensbrief, Kap. 5 bis 6:* IKZ 28 (1938) 129-140; H. DANNENBAUER, *Nochmals die römische Petruslegende:* HZ 159 (1938) 81-88; E. FASCHER: PWK 19 (1938) 1345-1361; L. HERTLING, *I. Kor. 15,15 und I Clem. 42:* Bibl. 20 (1939) 276-283; P. MEINHOLD, *Geschehen und Deutung im I. Clemensbrief:* ZKG 58 (1939) 82-129; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1939) 112ss; H. KATZENMAYER, *Das Todesjahr des Petrus:* IKZ 29 (1939) 85-93; W. L. LORIMER, *Clement of Rome, Ep. 1,6,2:* Δαναΐδες καὶ Δίρκαι: JThSt 42 (1941) 70; M. SCHULER, *Klemens von Rom und Petrus in Rom:* Trierer Theologische Studien 1 (1941) 94-116; M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert:* SAH (1942) 18-29; E. STAUFER, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri:* ZKG 62 (1943-44) 3-34; L. SANDERS, *L'Hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme* (Lovaina 1943); H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum* (Einsiedeln-Colonia 1943); G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (París 1945) 108-9.110-13.128-9; ST. SCHMUTZ, *Petrus war dennoch in Rom:* BM 22 (1946) 128-41; E. PETERSON, *Das Praescriptum des I. Clemensbriefes:* Pro regno, Pro sanctuario, Mélanges G. v. d. Leew. (Nijkerk 1950) 255-77; F. W. YOUNG, *The Relation of I Clement to the Epistle of James:* JBL (1948) 339-45; W. C. VAN UNNIK, *Is I Clement 20 purely stoic?:* VC 4 (1950) 181-9; B. ALTANER, *Neues zum Ver-*

ständnis von I Clemens 5,1-6,2: HGJ 62 (1950) 25-30; A. Dain, *Note sur le texte grec de l'Epître de saint Clément de Rome:* RSR 39 (1951); Mél. Lebreton I 353-61; K. J. Liang, *Het begrip deemoed in I Clemens* (Utrecht 1951); C. Eggenberger, *Die Quellen der politischen Ethik des I. Klemensbriefes* (Zürich 1951); F. Tailliez, *Un vulgarisme du Clemens Latinus et la langue vulgaire de Rome:* Neophilologus 35 (1951) 46-50; B. M. Apolloni Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la Confessione di s. Pietro in Vaticano, eseguite negli anni 1940-9* (Ciudad del Vaticano 1951); O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre* (Neuchâtel 1952); K. Heussi, *Die Entstehung der römischer Petrustradition:* Wissenschaftl. Zeitschrift der Friedrich Schiller-Universität Jena (1952-3) 74ss; J. Ruysschart, *Reflexions sur les fouilles vaticanes. Le rapport officiel et la critique:* RHE 48 (1953) 573-631; 49 (1954) 5-58; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londres 1953); E. Molland, *Le développement de l'idée de succession apostolique:* RHPR (1954) 1-29; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistl. Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953) 93-103; A. M. Javierre, *La sucesión apostólica y la I Clementis:* RES 13 (1953) 483-519; K. Heussi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tubinga 1955); S. Giet, *Le témoignage de Clément de Rome sur la venue à Rome de saint Pierre:* RSR 29 (1955) 123-136; Id., *Le témoignage de Clément de Rome sur la cause des persécutions romaines:* RSR 29 (1955) 333-345; T. Klauser, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche* (Colonia 1956); H. Chadwick, *St. Peter and St. Paul in Rome:* JThSt N. S. 8 (1957) 30-52; A. Javierre, *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica:* Salesianum 19 (1957) 559-589; Id., *Los «Ellogimoi andres» de la I Clementis y la sucesión apostólica (I Cl. 44,3):* Salesianum 19 (1957) 420-451; Id., *¿Es «Apostólica» la primera Diadoche de la Patrística? (I Cl. 44,2):* Salesianum 10 (1957) 83-113; Id., *La primera Diadoche de la patrística y los «Ellogimoi» de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica:* Biblioteca del Salesianum 40 (Turín 1958); B. Kumor, *Problemy pokutne w I liscie sw. Klemensa do Koryntian:* Roczniki Teologigiczno-Kanoniczne 3 (1957) 395-401 (problemas de la penitencia); U. Wickert, *Eine Fehlübersetzung zu I Clem 19,2:* ZNW 49 (1958) 270-275; A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief* (Munich 1958); Id., *Prophetische Erkenntnis und Verkündigung im I. Klemensbrief:* HJG 77 (1958) 39-49; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma 1959) 129-136 (Praescriptum); E. Dinkler, *Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsbericht:* Theologische Rundschau 25 (1959) 289-335; O. Andren, *Rättfädighet och Frid. En studie i det första Clemensbrevet* (Justicia y paz. Un estudio sobre la Primera Carta de San Clemente de Roma. Con un resumen en inglés) (Estocolmo 1960); W. Ullmann, *The Significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines:* JThSt N. S. 11 (1960) 295-317; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (París 1957) 175-211; A. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwurfe* (Gütersloh 1960) 35-104: Der Tod des Petrus in Rom; J. J. Thierry, *Note sur* τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων *au chapitre XX de la I.e Clementis:* VC 14 (1960) 235-244; J. Ponthot, *La signification religieuse du «Nom» chez Clément de Rome et dans la Didachè:* ETL 25 (1959) 339-361; H. Chadwick, *Justification by Faith and Hospitality:* Studia Patristica IV = TU 79 (Berlín 1961) 281-285; J. Colson, *Klemens von Rom* (Stuttgart 1962); C. M. Nielsen, *Clement of Rome and Moralism:* CH 31 (1962) 131-150; J. J. Thierry, *«Jezus de Heer» bij Clemens Romanus en in de Didache:* NAKG 45 (1962) 1-13; W. C. van Unnik, *Le nombre des élus dans la première épître de Clément:* RHPR 42 (1962) 237-246; B. Hemmerdinger, *La prépondérance de l'Église de Rome en 95:* RSPT 47 (1963) 58-60; I. M. Sans, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva:* Estudios Onienses, ser.3.ª, vol.6 (Madrid 1963) 17-23; L. W. Barnard, *Clement of Rome and the Persecution of Domitian:* New Testament Studies 10 (1963-1964) 251-260; A. Jaubert, *Les sources de la conception militaire de l'Église en Clément 37:* VC 18 (1964) 74-84; A. Jaubert, *Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis:* ibid. 193-203; O. Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes:* Theophaneia 17 (Bonn 1964); M. Bévenot, *Clement of Rome in Irenaeus's Succession-List:* JThSt 17 (1966) 98-107; J. N. Bakhuizen van den Brink, *Tradition and Authority in the Early Church:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 3-22; F. Paschke, *Die griechische hagiographische Texttradition zum Feste des Klemens von Rom:* ibid. 83-89; P. Stockmeier, *Der Begriff* παιδεία *bei Klemens von Rom:* ibid. 401-408; K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7:* BHTh 35 (Tubinga 1966) (contra Ziegler); E. Dinkler, *Die Petrus-Rom-Frage:* Theologische Rundschau 31 (1966) 232-253; B. Maggioni, *La concezione della Chiesa in S. Clemente Romano:* StP 13 (1966) 3-27; S. G. Hall, *Repentance in I Clement:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 30-43. Sobre los pasajes litúrgicos, cf. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1937) 327-34; Th. Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief:* TU 34 2b (Leipzig 1909); J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten:* FThSt 21 (Friburgo de Br. 1918) 68-76; A. Baumstark, *Trishagion und Qeduscha:* JL 3 (1923) 18-32; J. Marty, *Étude des textes cultuels de prière conservés par les «Pères apostoliques»:* RHPR 10 (1939) 99ss; U. Wilcken, *Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung. n.º 3: Ein liturgisches Fragment (3. Jahrh.):* AAB, phil.-hist. Klasse nr.6 (Berlín 1934) 31-6; W. C. van Unnick, *I Clement 34 and the Sanctus:* VC 5 (1951) 204-248; K. Gamber, *Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief:* Ostkirchliche Studien 8 (1959) 31-45; R. Padberg, *Gottesdienst und Kirchenordung im (ersten) Klemensbrief:* ALw 9 (1966) 367-374.

Escritos no auténticos

El aprecio que profesó a Clemente toda la antigüedad fue causa de que se le atribuyeran algunos otros escritos

I. La segunda epístola de Clemente

En los dos manuscritos que contienen el texto griego de la epístola auténtica de Clemente, lo mismo que en la versión siríaca, hallamos adjunta una segunda epístola dirigida igualmente a los corintios. Pero este documento ni es una carta ni salió de la pluma de Clemente. Son prueba suficiente su forma literaria y su estilo. Sin embargo, la obra ofrece gran interés. Es el más antiguo sermón cristiano que existe. El carácter y el tono homilético son inconfundibles. En particular, hay dos pasajes que confirman esta opinión: «Y no parezca que sólo de momento creemos y atendemos, es decir, cuando somos amonestados por los ancianos, sino procuremos, cuando nos retiramos a casa, recordar los preceptos del Señor» (17,3). El segundo pasaje dice así: «Así, pues, hermanos y hermanas, después del Dios de la verdad, os leo mi súplica a que atendáis a las cosas que están escritas, a fin de que os salvéis a vosotros mismos y a quien entre vosotros cumple el oficio de lector» (19,1). El predicador se refiere aquí a la lectura de las Sagra-

das Escrituras, que debía de preceder al sermón. El estilo no es literario, y por eso mismo es totalmente distinto del estilo de la epístola auténtica de Clemente. Además, para designarse a sí mismo, el autor no usa la primera persona del plural, sino la del singular. Además de las Escrituras, cita también los evangelios apócrifos, por ejemplo el *Evangelio de los egipcios*. Existe todavía gran diversidad de opiniones en lo que se refiere al lugar de origen de este sermón. La falta de datos cronológicos en él es causa de que hayan fracasado los repetidos intentos de dar con una fecha más aproximada de su composición y con el nombre de su autor. La hipótesis de Harnack de que este documento es una carta del papa Sotero (165-173), dirigida a la comunidad cristiana de Corinto, choca con la objeción, imposible de superar, de que no hay en él ninguna de las características propias de una carta. Harris y Streeter sostienen que la obra es, en realidad, una homilía alejandrina, porque la teología del autor revela influencia alejandrina y usa asimismo como fuente el *Evangelio de los egipcios*. Pero entonces, ¿cómo pudo atribuirse esta obra a Clemente? La hipótesis más atrayente es la de Lightfoot, Funk y Krüger, según la cual la homilía proviene del mismo Corinto. Los juegos ístmicos, que solían celebrarse en sus cercanías, explicarían las imágenes que el autor emplea en el capítulo séptimo. Así tendría explicación también el que se atribuyera esta obra a Clemente y haya aparecido unida a la primera carta clementina. Probablemente la homilía se conservó en los archivos de Corinto junto con la epístola de Clemente, siendo luego descubiertas simultáneamente. En cuanto al tiempo de su composición, tenemos solamente un indicio: el desarrollo de la doctrina cristiana tal como aparece en la homilía. Pero este indicio no nos permite determinar con exactitud la fecha. Las ideas sobre la penitencia que encontramos en el sermón indican que fue escrito poco después del *Pastor* de Hermas, o sea, alrededor del año 150. A pesar de que en la Iglesia de Siria este documento fue incluido en el número de las Escrituras, Eusebio y Jerónimo niegan su autenticidad. Eusebio, por ejemplo, dice: «Conviene saber que hay también una segunda carta atribuida a Clemente, pero no tenemos seguridad de que fuera reconocida como la tenemos de la primera (I *Clem.)*, ya que ni siquiera sabemos que fuera usada por los escritores antiguos» *(Hist. eccl.* 3,38,4). Jerónimo rechaza el documento de modo absoluto: «Hay una segunda carta que circula bajo el nombre de Clemente, pero no fue reconocida como tal por los antiguos» *(De viris illustr.* 15).

Contenido

El contenido de la homilía es más bien de carácter general. La concepción cristiana de Cristo como Juez de vivos y muertos corresponde a la majestad de Dios. Debemos glorificarle con el cumplimiento de sus mandamientos y el desprecio de los placeres mundanos, a fin de obtener la vida eterna.

Cristología

La divinidad y humanidad de Cristo se hallan claramente expresadas:

> Hermanos, así debemos sentir sobre Jesucristo como de Dios que es, como de Juez de vivos y muertos (1,1). Si Cristo, el Señor que nos ha salvado, siendo primero espíritu, se hizo carne, y así nos salvó, así también nosotros en esta carne recibiremos nuestro galardón (9,5).

Cristo se sometió por nosotros a grandes sufrimientos (1,2):

> Compadecióse, en efecto, de nosotros, y con entrañas de misericordia nos salvó, después que vio en nosotros mucho extravío y perdición y que ninguna esperanza de salvación teníamos sino la que de El nos viene (1,7).

Cristo es llamado «autor de la incorruptibilidad (ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας), por quien también Dios nos manifestó la verdad y la vida celeste» (20,5).

Noción de la Iglesia

Es de interés el concepto de Iglesia que revela esta carta. Según el autor, la Iglesia existió antes de la creación del sol y de la luna. Pero era invisible, espiritual y estéril. Ahora ha tomado carne: es el cuerpo de Cristo, su esposa, y nosotros le hemos sido entregados como hijos:

> Así, pues, hermanos, si cumpliéremos la voluntad del Padre, nuestro Dios, perteneceremos a la Iglesia primera, la espiritual, la que fue fundada antes del sol y de la luna... Escojamos, por ende, pertenecer a la Iglesia de la vida, a fin de salvarnos. No creo, por lo demás, que ignoréis cómo la Iglesia viviente es el cuerpo de Cristo, pues dice la Escritura: «Creó Dios al hombre varón y hembra». El varón es Cristo; la hembra, la Iglesia. Como tampoco que los Libros y los Apóstoles nos enseñan cómo la Iglesia no es de ahora, sino de antes. Era, en efecto, la Iglesia espiritual, como también nuestro Jesús, pero se manifestó en la carne de Cristo, poniéndonos así de manifiesto que quien la guardare, la recibirá en el Espíritu Santo. Porque esta carne es la figura del Espíritu Santo. Nadie, pues, que corrompiere la figura, recibirá el original. En definitiva, pues, hermanos, esto es lo que dice: Guardad vuestra carne, a fin de que participéis del Espíritu. Ahora bien, si decimos que la Iglesia es la carne y Cristo el Espíritu, luego el que deshonra la carne, deshonra a la Iglesia. Ese tal, por ende, no tendrá parte en el Espíritu, que es Cristo (14,1-4: BAC 65,366-367).

El autor se muestra aquí grandemente influido por el pensamiento paulino, sobre todo por la carta a los Efesios (1,4,22; 5,23,32). Llama a la Iglesia cuerpo místico de Cristo y la presenta como su esposa. Este sermón es interesante también desde otro punto de vista: tenemos aquí la primera referencia a la maternidad de la Iglesia, aunque el autor no use la misma palabra *Madre:* «Al decir 'Regocíjate, estéril, la que no pares', a nosotros nos significó; pues estéril era nuestra Iglesia antes de dársele hijos» (2,1).

Bautismo

Al bautismo se le llama sello (σφραγις), y este sello hay que guardarlo íntegro: «Y, en efecto, de los que no guardan el sello dice la Escritura: Su gusano no morirá y su fuego no se extinguirá, y serán espectáculo para toda carne» (7,6). «Ahora bien, lo que dice es esto: Guardad vuestra carne pura y el sello incontaminado para que recibamos la vida eterna» (8,6). Aparece aquí de nuevo la teología paulina; cf. Eph. 5 y 2 Cor. 1,21-22.

Penitencia

La última parte del sermón contiene un testimonio directo de la *paenitentia secunda*, o sea, de la penitencia por los pecados cometidos después del bautismo. Se exhorta a los cristianos a la penitencia al estilo del *Pastor* de Hermas:

> En conclusión, hermanos, arrepintámonos ya por fin y vigilemos para el bien, pues estamos llenos de mucha insensatez y maldad. Borremos de nosotros los pecados anteriores y, arrepentidos de alma, salvémonos. Y no tratemos sólo de agradar a los hombres ni queramos agradarnos sólo los unos a los otros, sino tratemos también de edificar por nuestra justicia a los hombres de fuera, a fin de que por nuestra culpa no sea blasfemado el Nombre (13,1: BAC 65,365). Así, hermanos, pues hemos hallado no pequeña ocasión para hacer penitencia, ya que tenemos tiempo, convirtámonos al Dios que nos ha llamado, mientras todavía tenemos a quien nos recibe (16,1: BAC 65,368). Por lo tanto, mientras estamos en este mundo, arrepintámonos de todo corazón de los pecados que cometimos en la carne, a fin de ser salvados por el Señor mientras tenemos tiempo de penitencia. Porque, una vez que hubiéremos salido de este mundo, ya no podemos en el otro confesarnos ni hacer penitencia (8,2-3: BAC 65,361).

Eficacia de las buenas obras para la salvación

El sermón afirma clarísimamente la necesidad de las buenas obras. La limosna es el medio principal para conseguir el perdón de los pecados. Es mejor que el ayuno y la oración:

> Ahora bien, buena es la limosna como penitencia del pecado. Mejor es el ayuno que la oración, y la limosna mejor que ambos; pero la caridad cubre la muchedumbre de los pecados, y la oración, que procede de buena conciencia, libra de la muerte. Bienaventurado el que fuere hallado lleno de estas virtudes, pues la limosna se convierte en alivio del pecado (16,4: BAC 65,368-369).

Traducciones: Españolas: Biblioteca Clásica del Catolicismo I (Madrid 1889); D. RUIZ BUENO, l.c.—*Alemanas:* F. KNOPF, *Die Apostolischen Väter:* Handbuch zum Neuen Testament, ed. por H. LIETZMANN, Ergänzungsband I (Tubinga 1920) 151-184; H. V. SCHUBERT, in E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª éd. (Tubinga 1924) 588-595.—*Inglesas:* A. ROBERTS, J. DONALDSON y F. CROMBIE, *The Writings of the Apostolic Fathers* (Ante-Nicene Christian Library I) (Edimburgo 1870) 53-63; J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* I 2 (Londres y Nueva York 1890) 306-16; T. W. CRAFER, *Second Epistle of Clement to the Corinthians* (SPCK) (Londres 1921); K. LAKE, *The Apostolic Fathers* (Londres y Nueva York 1930) 129-63; C. C. RICHARDSON: LCC 1 (1953) 183-202.

Estudios: H. WINDISCH, *Das Christentum im zweiten Clemensbrief:* Harnack-Ehrung (Tubinga 1921) 119-34; J. RENDEL HARRIS, *The Authorship of the So-called Second Epistle of Clement:* ZNW 23 (1924) 193-200; H. WINDISCH, *Julius Cassianus und die Clemenshomilie:* ZNW 25 (1926) 258-62; J. T. SHOTWELL y L. ROPES LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 251-55; G. KRÜGER, *Bemerkungen zum zweiten Klemensbrief:* Studies in Early Christianity, ed. por S. J. CASE (Nueva York y Londres 1928) 417-39; K. MÜLLER, *Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche* (Tubinga 1927) 14-16; H. STREETER, *The Primitive Church Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry* (Londres 1929) 243ss; J. HOH, *Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert* (Breslau 1932) 35-40; G. KRÜGER, *Zu II. Klem. 14,2:* ZNW 31 (1932) 204-205; I. RÜCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (SAM) (Munich 1933) 4 fasc.; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1939) 124-133; C. CHAVASSE, *The Bride of Christ* (Londres 1940) 115-16; J. BEUMER, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswirkung:* Wissenschaft und Weisheit 9 (1942) 13-22; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia:* SCA 5 (Wáshington 1943) 22-23; A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle* (París 1953); A. ORBE, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos:* EE 29 (1955) 299-344, véanse p.314-340; B. BOTTE, *Saint Irénée et l'Épître de Clément:* REAug 2 (1956), Mémorial G. Bardy 67-70.

II. LAS DOS CARTAS A LAS VÍRGENES

Hay, además, otras dos cartas sobre la virginidad, dirigidas a personas célibes de ambos sexos, que han llegado hasta nosotros bajo el nombre de Clemente. De hecho, pertenecen a la primera mitad del siglo III y se hace mención de ellas, por primera vez en la literatura, en los escritos de Epifanio *(Haer.* 30,15) y de Jerónimo *(Adv. Iovin.* 1,12). El texto original griego se ha perdido, a excepción de unos pocos fragmentos hallados en el Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς del monje Antíoco de S. Sabas (ca.620). Sin embargo, las dos epístolas se han conservado íntegramente en su versión siríaca, hallada en 1470 en un manuscrito de la versión Peshitta del Nuevo Testamento. Tenemos, además, la traducción copta de los capítu-

los 1-3 de la primera carta, que menciona a Atanasio como su autor. En realidad, las dos cartas constituyen una sola obra que, andando el tiempo, fue dividida en dos.

La primera epístola empieza con instrucciones sobre la naturaleza y significado de la virginidad. El autor considera la continencia como algo divino: es, según él, una vida sobrenatural, la vida de los ángeles. El célibe y la virgen se han revestido, en verdad, de Cristo. Son imitadores de Cristo y de los Apóstoles; sólo en apariencia son de la tierra. En el cielo tienen derecho a un lugar más elevado que el resto de los cristianos. Con todo, el autor recalca con fuerza que la virginidad, por sí sola, sin las correspondientes obras de caridad, como, por ejemplo, el cuidado de los enfermos, no garantiza la vida eterna. Se muestra enterado de los abusos que existían entre sus destinatarios y se siente obligado a recordar que la vida de virginidad impone responsabilidades particularmente serias a los que la abrazan. Exhorta, amonesta y no duda en reprender severamente. La obra termina (c.10-13) dando algunas instrucciones contra la vida en común de los ascetas de ambos sexos y deplorando los males de la ociosidad. No tiene, sin embargo, conclusión propiamente dicha.

La segunda carta comienza exabrupto, sin introducción alguna, y prosigue en el mismo tono que la primera. Continúan las amonestaciones, sin que pueda apreciarse ninguna discontinuidad de pensamiento. El escritor pasa luego a la descripción de las costumbres y leyes vigentes entre los ascetas de su patria, cita muchos ejemplos de la Biblia y, como conclusión, señala el ejemplo de Cristo.

Como se desprende claramente del resumen que precede, el autor se opone vigorosamente a los abusos de las *syneisaktoi*, es decir, de las llamadas *virgines subintroductae;* en otras palabras, ataca la vida en común, bajo un mismo techo, de ascetas de ambos sexos. Dado que los reparos contra esta curiosa costumbre empezaron a formularse en la literatura eclesiástica hacia la mitad del siglo III, es legítimo concluir que estas dos cartas pertenecen igualmente a esta época. Parece que el escritor era originario de Palestina; no se revela su nombre. Pero la obra induce a creer que su autor debía de ser un asceta prominente y muy respetado. Las dos epístolas tienen gran valor, por ser una de las fuentes más antiguas para la historia del ascetismo cristiano primitivo.

Ediciones: F. DIEKAMP, *Patres Apostolici II* 2 (Tubinga 1913) 1-49, da una versión latina según el texto siríaco por J. TH. BEELEN y los pasajes griegos.

Traducciones: Españolas: Biblioteca Clásica del Catolicismo I (Madrid 1889); F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas:* BAC 45 (Madrid 1949) 961-988; D. RUIZ BUENO, l.c.—*Alemana:* P. ZINGERLE, *Briefe der Päpste* I (Viena 1875) 55-97.—*Francesa:* VILLECOURT, *Clément de Rome, deux Epîtres aux Vierges* (París 1853).—*Inglesa:* B. P. PRATTEN: ANF 8,51-66.

Estudios: A. HARNACK, *Die pseudo-klementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums* (SAB) (Berlín 1891) 361-85; H. KOCH, *Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten:* TU 31,2 (Leipzig 1907) 99ss; F. MARTÍNEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles* (París 1913) 171-86; R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca* (Gotinga 1916) 53-5; L. TH. LEFORT, *Le «De virginitate» de saint Clément ou de saint Athanase:* Le Muséon 40 (1927) 249-64; ID., *Saint Athanase, sur la virginité:* Le Muséon, 42 (1929) 197-274; ID., *Une citation copte de la I pseudo-clémentine «De virginitate»:* Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 30 (1931) 509-11; H. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche:* SO 6 (Tubinga 1933) 42-8; M. ROTHENHAEUSLER, *Eine christliche Mahnschrift zur honestas morum aus dem 3. Jahrhundert:* BM 24 (1948) 148-51; H. DUENSING, *Die dem Klemens zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit:* ZKG 63 (1950-1) 166-88; A. VÖÖBUS, *Ein merkwürdiger Pentateuchtext in der pseudo-klementinischen Schrift «De virginitate»:* OC 43 (1959) 54-58.

III. LAS «PSEUDO-CLEMENTINAS»

Pseudo-Clementinas es el título de una vasta novela con fines didácticos, cuyo protagonista es Clemente de Roma. El desconocido autor de esta narración edificante presenta a Clemente como un vástago de la familia imperial romana. En busca de la verdad, Clemente va probando en vano las distintas escuelas filosóficas para encontrar la solución de sus dudas acerca de la inmortalidad del alma, del origen del mundo y de otros problemas por el estilo. Finalmente, la nueva de la aparición del Hijo de Dios en la lejana Judea le impulsa a emprender un viaje a Oriente. En Cesarea halla a San Pedro, quien le instruye en la doctrina del verdadero profeta, disipa sus dudas y le invita a acompañarle en sus andanzas misioneras. En su mayor parte, la obra se dedica a narrar las experiencias de Clemente como compañero de San Pedro en sus correrías apostólicas y la lucha de éste con Simón Mago. En último análisis, la narración no es otra cosa que una introducción a los sermones misioneros de San Pedro, y propiamente forma parte de las Actas apócrifas de los Apóstoles. Difiere de otras leyendas de los Apóstoles en que su intento no es tanto entretener cuanto proporcionar instrucciones teológicas y armas para defender eficazmente el cristianismo.

De las *Pseudo-Clementinas* restan los siguientes fragmentos:

1) *Las veinte homilías;* que contienen los sermones misioneros de San Pedro, que se suponen seleccionados por Clemente y entregados por él al hermano de Nuestro Señor, al obispo Santiago de Jerusalén (Κλήμεντος τοῦ Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή). Delante de las homilías van dos cartas, una de San Pedro y otra de Clemente, dirigidas a Santiago, cuyo fin es servir de guía para el recto uso de la colección. En las cartas se hace objeto de gran consideración a la Iglesia de Jerusalén; al apóstol Santiago se le llama obispo de obis-

pos. Es rasgo característico de los discursos la adhesión a los principios de los judaizantes ebionitas y elkasaítas, para quienes el cristianismo no era más que un judaísmo purificado. Dios se revela al hombre por medio del profeta verdadero. Este se presenta bajo formas distintas. Primeramente apareció en la persona de Adán, luego en la de Moisés y, finalmente, en la de Jesucristo. Sin embargo, el título de «Hijo de Dios» es exclusivo de Cristo, pero incluso El no es más que un profeta y un maestro, no un redentor. La misión de Moisés fue devolver a la religión, oscurecida por el pecado, su primitivo brillo. Cuando, con el correr de los tiempos, las verdades que aquél había proclamado se oscurecieron y corrompieron, se hizo necesaria una nueva manifestación en la persona de Jesucristo. La doctrina de Cristo es esencialmente un monoteísmo a ultranza que excluye toda distinción entre las personas divinas.

Falta un concepto preciso de Dios. Por una parte, se le concibe como un ser personal y se le representa como creador y juez (17,7). Pero, por otra, se le llama panteísticamente corazón del mundo (17,9), y el desarrollo del mundo es presentado como una evolución del mismo Dios.

2) *Los diez libros de recogniciones.* Su texto íntegro se encuentra solamente en la traducción latina de Rufino. La parte narrativa, que, en el fondo, es idéntica a la de las *Homilías*, es igualmente una autobiografía de Clemente, pero más detallada. Una serie de curiosas circunstancias motivaron la separación de los miembros de la familia: el padre, la madre y los tres hijos fueron dispersados. Cada uno busca en vano información sobre el paradero de los demás. Tras múltiples aventuras, se reúnen finalmente merced a la intervención de Pedro. El documento toma su nombre de *Recognitiones* de varias escenas de reconocimiento en que vuelven a encontrarse los miembros de la familia, separados por largo tiempo. Son mayores las diferencias que existen entre las *Recogniciones* y las *Homilías* en cuanto al contenido didáctico. El elemento judaizante está atenuado y en segundo plano. A Cristo se le llama *solus fidelis ac verus propheta.* El judaísmo es solamente una preparación al cristianismo. Se afirma con claridad la doctrina de la Trinidad: *filium Dei unigenitum dicimus, non ex alio initio, sed ex ipso ineffabiliter natum; similiter etiam de paracleto dicimus* (1,69). Claro es que tales expresiones han podido ser introducidas por el traductor, Rufino; pero es difícil decidir si las añadió él o no al original.

3) Además de las *Homilías* y de las *Recogniciones* se han conservado dos extractos griegos (ἐπιτομαί) de las *Homilías;* estos extractos han sido ampliados con textos tomados de la carta de Clemente a Santiago, del *Martyrium Clementis* de Simeón Metafraste y con la narración del obispo Efrén de

Quersona sobre un milagro obrado por Clemente en un niño.

4) Amén de estos textos griegos, existen asimismo dos extractos árabes de las *Homilías* y *Recogniciones.* Estos fragmentos escogidos se limitan al elemento narrativo y omiten los largos discursos.

Sería muy útil para nosotros el poder determinar cuándo se escribieron las *Homilías* y las *Recogniciones.* Pero esta cuestión encierra problemas literarios extremadamente intrincados que hasta el presente han desafiado cualquier intento de solución, y las opiniones varían enormemente. Parece admitirse generalmente que las *Homilías* y las *Recogniciones* se basan en un documento fundamental común. Pero nadie se pone de acuerdo sobre las fuentes de este documento básico, que sería de dimensiones considerables. Su núcleo debió de ser la biografía de Clemente, a quien se atribuye la obra. Esto explica por qué el elemento narrativo de ambos, *Homilías* y *Recogniciones,* es idéntico, si hacemos caso omiso de discrepancias de menor importancia, al paso que los discursos difieren considerablemente. Sin duda el autor pertenecía a una secta judeo-cristiana herética. El documento básico fue probablemente escrito en Siria, en las primeras décadas del siglo III.

Recogniciones

Ediciones: PG 1; P. DE LAGARDE, *Clementis Romani Recognitiones syriace* (Leipzig 1861); B. REHM: GCS Teil I 1-10 (1953). Los fragmentos árabes con una traducción inglesa en M. D. GIBSON, *Apocrypha Sinaitica* (Londres 1896); B. REHM, *Die Pseudoklementinen.* T.2: *Rekognitionen in Rufins Uebersetzung.* Ed. por F. PASCHKE: GCS 51 (Berlín 1965).

Traducciones: Alemanas: G. ARNOLD (Berlín 1702); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 151-63.212-26.—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *De Clemensroman* I (Groningia 1902).—*Inglesa:* TH. SMITH: ANF 8,73-212.

Homilías

Ediciones: PG 2; P. DE LAGARDE, *Clementina* (Leipzig 1865); B. REHM: GCS 42 (1953).

Traducciones: Española: Biblioteca Clásica del Catolicismo II (Madrid 1889).—*Francesa:* A. SIOUVILLE, *Les homélies clémentines:* Les textes du christianisme II (París 1934).—*Holandesa:* MEYBOOM, l.c.—*Inglesa:* TH. SMITH, P. PETERSON, J. DONALDSON: ANF 8,223-346.

Los dos extractos griegos. Ediciones: A. R. M. DRESSEL, *Clementinorum Epitomae duae* 2.ª ed. (Leipzig 1873); W. FRANKENBERG, *Die syrischen Clementinen mit dem griechischen Paralleltext:* TU 48,3 (Leipzig 1937).

Estudios: A. HILGENFELD, *Die clementinischen Recognitionen und Homilien* (Jena y Leipzig 1948); G. UHLHORN, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus* (Gotinga 1854); J. LEHMANN, *Die clementinischen Schriften* (Gotha 1889); C. BIGG, *The Clementine Homilies:* Studia biblica et ecclesiastica II (Oxford 1890); W. CHAWNER, *Index of Noteworthy Words and Phrases Found in the Clementine Homilies* (Londres 1893); H. U. MEYBOOM, *De Clemens-Roman* II (Groningen 1904); H. WAITZ, *Die Pseudoklementinen:* TU 25,4 (Leipzig 1904); F. NAU

Notes sur les Clémentines: Actes du XIV° Congrès international des Orientalistes, 6me section (París 1906); F. NAU, *Clémentines* (apocryphes): DTC 3 (1908) 201-16; J. CHAPMAN, *On the Date of the Clementines:* ZNW 9 (1908) 21ss.147ss; W. HEINTZE, *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen:* TU 40,2 (Leipzig 1914); L. CERFAUX, *La gnose simonienne:* RSR 15 (1925) 459ss; 16 (1926) 265ss.481ss; ID., *Le vrai prophète des Clémentines:* RSR 18 (1928) 143-63; A. SIOUVILLE, *Introduction aux homélies clémentines:* RHR 100 (1929) 142-204; C. SCHMIDT, *Studien zu den Pseudo-Clementinen:* TU 46,1 (Leipzig 1929); H. WAITZ, *Die Pseudo-klementinen und ihre Quellenschriften:* ZNW 28 (1929) 241-72; R. CADIOU, *Origène et les reconnaissances clémentines:* RSR 20 (1930) 506-28; O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin* (París 1930); A. PUECH, *Quelques observations sur les écrits pseudo-clémentins:* RSRUS 10 (1930) 40-6; H. WAITZ, *Pseudo-klementinische Probleme:* ZKG 50 (1931) 186-94; E. SCHWARZ, *Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen:* ZNW 31 (1932) 151-99; J. LOWE, *The First Christian Novel. A Review of the Pseudo-Clementines:* Can. J. of Rel. Thought 7 (1931) 292-301; H. J. ROSE, *Pseudo-Clement and Ovid:* JThSt 33 (1932) 382-4; M. R. JAMES, *A Manual of Mythology in the Clementines:* JThSt 33 (1932) 262-5; H. WAITZ, *Neues zur Text und Literarkritik der Pseudoklementinen:* ZKG 52 (1933) 305-18; J. THOMAS, *Les ébionites baptistes:* RHE 30 (1934) 257-96; ID., *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Lovaina 1935); E. DONCKEL, *Sale sumpto. Randbemerkungen zu den verschiedenen Mahlberichten der Pseudoklementinen:* EL 7 (1933) 101-12; J. SVENNUNG, *Handschriften zu den ps.-klementinischen Recognitiones:* Phil 88 (1933) 473-6; K. PIEPER, *Offene Antwort an Herrn Prof. Hugo Koch in München (Mt 16-18):* ThGL 28 (1936) 164-8; H. HOPPE, *Rufin als Uebersetzer:* Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi (Milán 1937) 133-50; W. FRANKENBERG, *Zum syrischen Text der Clementinen:* ZDMG 91 (1937) 577-604; B. REHM, *Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften:* ZNW 37 (1936) 77-184; ID., *Bardesanes in den Pseudoklementinen:* Phil 93 (1938) 218-47; R. ABRAMOWSKI, *Pseudoclemens. Zu W. Frankenbergs Clemensausgabe:* ThBl 18 (1939) 147-51; B. REHM, *Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften* (Munich 1939); H. WAITZ, *Die Lösung des pesudoclementinischen Problems?:* ZKG 59 (1940) 304-41; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia. His Life and Works* (Wáshington 1945) 112-6. 195-200; G. GRAF, *Geschichte der christl. arabischen Literatur* vol.1 (Ciudad del Vaticano 1944) 283-92.302-4.580-4; S. GIET, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères:* RSR 36 (1948) 55-91; H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950) 1-37: Die Urgeschichte nach den Pseudoklementinen; 38-81: Die Dämonologie der Pskl.; H. J. SCHOEPS, *Astrologisches im Pseudoclementinischen Roman:* VC 5 (1951) 88-100; J. DANIÉLOU, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène:* RSR 38 (1951) 132-37; O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen:* ZNW 21 (1954) 35-51; J. A. FITZMEYER, *The Oumran Scrolls, the Ebionites and their Literature:* TS 16 (1955) 335-372; E. MOLLAND, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes 15,28s) dans les milieux judéochrétiens des Pseudo-Clémentines:* STh 9 (1955-1956) 1-39; ID., *La Thèse «La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme» (2 Pierre 1,21) et les Pseudo-Clémentines:* STh 9 (1955-1956) 67-85; H. CLAVIER, *La primauté de Pierre d'après les Pseudo-Clémentines:* RHPR 36 (1956) 298-307; H. J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956); A. SALLES, *La diatribe anti-paulinienne dans le «Roman pseudo-clémentin» et l'origine des «Kerygmes de Pierre»:* RBibl 64 (1957) 516-551; P. COURCELLE, *Antécédents autobiographiques des Confessions de Saint Augustin:* RPh 31 (1957) 23-51; G. QUISPEL, *L'Évangile selon Thomas et les Clémentines:* VC 12 (1958) 181-196; A. SALLES, *Simon le Magicien ou Marcion:* VC 12 (1958) 197-224; H. J. SCHOEPS, *Die Pseudoklementinen und das Urchristentum:* ZRG 10 (1958) 3-15; G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen:* TU 70 (Berlín 1958); W. ULLMANN, *The Significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines:* JThSt N. S. 11 (1960) 295-317; H.-J. SCHOEPS, *Iranisches in den Pseudoklementinen:* ZNW 51 (1960) 1-10; W. ULLMANN, *Some Remarks on the Significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 330-340; F. PASCHKE, *Die Ueberlieferungsgeschichte der beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihrer Anhänge* (diss.) (Berlín 1962); ID., *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Ueberlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte:* TU 90 (Berlín 1966).

IGNACIO DE ANTIOQUIA

Ignacio, segundo obispo de Antioquía, de una personalidad inimitable, fue condenado a las fieras en el reinado de Trajano (98-117). Se le ordenó trasladarse de Siria a Roma para sufrir allí el martirio. De camino hacia la Ciudad Eterna, compuso siete epístolas—único resto que nos ha llegado de sus extensos trabajos—. Cinco fueron dirigidas a las comunidades cristianas de Efeso, Magnesia, Tralia, Filadelfia y Esmirna—ciudades que habían mandado delegados para saludarle a su paso—. Otra carta iba dirigida a Policarpo, obispo de Esmirna. La más importante de todas es la que escribió a la comunidad cristiana de Roma, adonde se dirigía. Las cartas dirigidas a Efeso, Magnesia y Tralia fueron escritas en Esmirna. En estas cartas agradece a las comunidades las muchas muestras de simpatía que le han testimoniado en su prueba, les exhorta a la obediencia a sus superiores eclesiásticos y les precave contra las doctrinas heréticas. Desde esta misma ciudad mandó afectuosos saludos a los miembros de la Iglesia de Roma, pidiéndoles que no dieran en absoluto ningún paso que pudiera hacer defraudar su más ardiente deseo: morir por Cristo. Porque para él la muerte no era sino el comienzo de la verdadera vida: «¡Bello es que el sol de mi vida, saliendo del mundo, trasponga en Dios, a fin de que en El yo amanezca!» *(Rom.* 2,2). «Y es que temo justamente vuestra caridad, no sea ella la que me perjudique. El hecho es que yo no tendré jamás ocasión semejante de alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo» *(Rom.* 1,2; 2,1; 4,1). Los mensajes para los hermanos de Filadelfia y Esmirna, así como el remitido a Policarpo, fueron enviados desde Troas. Estando allí, Ignacio se enteró de que había cesado la persecución en Antioquía. Pide, pues, a los cristianos de Filadelfia y de Esmirna y al obispo de esta última ciudad que envíen delegados a felicitar a los hermanos de Antioquía. En cuanto a su contenido, estas cartas se asemejan mucho a las que fueron escritas desde Esmirna. Instan encarecidamente a la unidad en la fe y en el sacrificio, y apremian a los lectores a estrechar los lazos con el obispo nombrado para guiarles. La *Epístola a Poli-*

carpo contiene, además, consejos especiales para el ejercicio de la función episcopal. Le da este consejo: «Mantente firme, como un yunque golpeado por el martillo. De grande atleta es ser desollado y, sin embargo, vencer» *(Pol.* 3,1). Estas cartas proyectan una luz preciosa sobre las condiciones internas de las comunidades cristianas primitivas. Nos permiten, además, penetrar en el mismo corazón del gran obispo mártir y aspirar allí el profundo entusiasmo religioso que se nos prende y nos envuelve en sus llamas. Su lenguaje, fogoso y profundamente original, desdeña los artificios y sutilezas de estilo. Su alma, en su celo y ardor inimitables, se remonta por encima de los modos ordinarios de expresión. Finalmente, sus cartas son de una importancia inapreciable para la historia del dogma.

I. La teología de San Ignacio

1. La existencia de una «economía» de Dios con el universo es la idea central de la teología de Ignacio. Dios quiere librar al mundo y a la humanidad del despotismo del príncipe de este mundo. En el judaísmo preparó a la humanidad para la salvación por medio de los profetas. Lo que éstos esperaban tuvo su realización en Cristo:

> Jesucristo es nuestro solo Maestro, ¿cómo podemos nosotros vivir fuera de Aquel a quien los mismos profetas, discípulos suyos que eran ya en espíritu, le esperaban como a su Maestro? *(Mag.* 9,1-2: BAC 65,464).

2. La cristología de Ignacio es sobremanera clara, lo mismo en cuanto a la divinidad que en cuanto a la humanidad de Cristo:

> Un médico hay, sin embargo, que es carnal a par que espiritual, engendrado y no engendrado (γέννητος καὶ ἀγέννητος). en la carne hecho Dios, hijo de María e hijo de Dios (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ), primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor *(Eph.* 7,2). El es, con toda verdad, del linaje de David según la carne, hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan, para que fuera por El cumplida toda justicia *(Smyrn.* 1,1).

Cristo es intemporal (ἄχρονος) e invisible (ἀόρατος):

> Aguarda al que está por encima del tiempo, al Intemporal, al Invisible, que por nosotros se hizo visible; al Impalpable, al Impasible, que por nosotros se hizo pasible; al que por todos los modos sufrió por nosotros *(Pol.* 3,2).

Al mismo tiempo Ignacio ataca la forma de herejía llamada docetismo, que negaba a Cristo la naturaleza humana y especialmente el sufrimiento:

> Ahora bien, si, como dicen algunos, gentes sin Dios, quiero decir sin fe, sólo en apariencia sufrió—¡y ellos sí que son pura apariencia!—, ¿a qué estoy encadenado? ¿A qué estoy anhelando luchar con las fieras? Luego, de balde voy a morir. Luego, falso testimonio doy contra el Señor. Huid, por tanto, esos retoños malos, que llevan fruto mortífero. Cualquiera que de él gusta, muere inmediatamente *(Tral.* 10-11,1: BAC 65,472). Apártanse también de la Eucaristía y de la oración, porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, resucitóla el Padre. Así, pues, los que contradicen al don de Dios, mueren y perecen entre sus disquisiciones. ¡Cuánto mejor les fuera celebrar la Eucaristía, a fin de que resucitaran! Conviene, por tanto, apartarse de tales gentes, y ni privada ni públicamente hablar de ellos, sino prestar toda atención a los profetas, y señaladamente al Evangelio, en el que la pasión se nos hace patente y vemos cumplida la resurrección *(Smyrn.* 7: BAC 65,492-493).

En suma, la cristología de Ignacio se apoya en San Pablo, aunque influenciada y enriquecida por la teología de San Juan.

3. Llamaba a la Iglesia «el lugar del sacrificio»: θυσιαστήριον *(Eph.* 5,2; *Tral.* 7,2; *Phil.* 4). Parece que este nombre se debe al concepto de la Eucaristía como sacrificio de la Iglesia; efectivamente, en la *Didaché* se llama a la Eucaristía θυσία. Ignacio llama a ésta «medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte y alimento para vivir por siempre en Jesucristo» *(Eph.* 20,2). Hace esta advertencia:

> Poned, pues, todo ahínco en usar de una sola Eucaristía; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz para unirnos con su sangre; un solo altar, así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el colegio de ancianos y con los diáconos, consiervos míos *(Phil.* 4: BAC 65,483). (La cita siguiente es clara y sin equívocos): La Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, resucitóla el Padre *(Smyrn.* 7,1: BAC 65,492).

4. Ignacio es el primero en usar la expresión «Iglesia católica», para significar a los fieles colectivamente:

> Dondequiera apareciere el obispo, allí está la muchedumbre, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia universal *(Smyrn.* 8,2: BAC 65,493).

5. De las cartas de Ignacio se desprende una imagen clara de la dignidad jerárquica y del prestigio otorgado al obispo en medio de su rebaño. San Ignacio nada dice de los profetas, quienes, movidos por el Espíritu, iban aún de una Iglesia a otra, según se describe en la *Didaché.* Sobre las comunidades reina un episcopado monárquico. Casi estamos viendo al obis-

po rodeado de sus presbíteros y diáconos. El obispo preside como representante de Dios; los presbíteros forman el senado apostólico, y los diáconos realizan los servicios de Cristo:

> Yo os exhorto a que pongáis empeño por hacerlo todo en la concordia de Dios, presidiendo el obispo, que ocupa el lugar de Dios, y los ancianos, que representan el colegio de los Apóstoles, y teniendo los diáconos, para mí dulcísimos, encomendado el ministerio de Jesucristo *(Magn.* 6,1: BAC 65,462).

La idea de que el obispo representa a Cristo confiere a su cargo tal dignidad y eminencia sobrenatural, que ni aun la autoridad de un obispo joven debe ponerse jamás en duda:

> Mas también a vosotros os conviene no abusar de la poca edad de vuestro obispo, sino, mirando en él la virtud de Dios Padre, tributarle toda reverencia. Así he sabido que vuestros santos ancianos no tratan de burlar su juvenil condición, que salta a los ojos, sino que, como prudentes en Dios, le son obedientes o, por mejor decir, no a él, sino al Padre de Jesucristo, que es el obispo o inspector de todos *(Magn.* 3,1: BAC 65,461).

6. Por encima de todo lo demás, el obispo es el maestro responsable de los fieles. Estar en comunión con él equivale a preservarse del error y de la herejía *(Tral.* 6; *Phil.* 3). El obispo debe, por lo tanto, exhortar constantemente a su rebaño a la paz y unidad, que únicamente pueden obtenerse mediante la solidaridad con la jerarquía:

> Os conviene, pues, correr a una con el sentir de vuestro obispo, que es justamente lo que ya hacéis. En efecto, vuestro colegio de ancianos, digno del nombre que lleva, digno, otrosí, de Dios, así está armoniosamente concertado con su obispo como las cuerdas con la lira. Pero también los particulares o laicos habéis de formar un coro, a fin de que, unísonos por vuestra concordia y tomando en vuestra unidad la nota tónica de Dios, cantéis a una voz al Padre por medio de Jesucristo, y así os escuche y os reconozca, por vuestras buenas obras, como cánticos entonados por su propio Hijo. Cosa, por tanto, provechosa es que os mantengáis en unidad irreprochable, a fin de que también, en todo momento, os hagáis partícipes de Dios *(Eph.* 4: BAC 65,449-450).

7. Según San Ignacio, el obispo es también el sumo sacerdote y el dispensador de los misterios de Dios. Ni el bautismo, ni el ágape, ni la Eucaristía se pueden celebrar sin él:

> Sin contar con el obispo, no es lícito ni bautizar ni celebrar la Eucaristía; sino, más bien, aquello que él aprobare, eso es también lo agradable a Dios, a fin de que cuanto hiciereis sea seguro y válido *(Smyrn.* 8,2). Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo aquella Eucaristía ha de tenerse por válida que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización *(Smyrn.* 8,1: BAC 65,493).

Por eso el matrimonio tiene que celebrarse también en su presencia:

> Respecto a los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo, a fin de que el casamiento sea conforme al Señor y no sólo por deseo *(Pol.* 5,2: BAC 65,500).

8. La interpretación que San Ignacio da del matrimonio y de la virginidad muestra el sello de la influencia de San Pablo. El matrimonio simboliza la alianza eterna entre Cristo y su Esposa, la Iglesia:

> Recomienda a mis hermanas que amen al Señor y se contenten con sus maridos, en la carne y en el espíritu. Igualmente, predica a mis hermanos, en nombre de Jesucristo, que amen a sus esposas como el Señor a la Iglesia *(Pol.* 5,1: BAC 65,499-500).

Pero también aconseja la virginidad:

> Si alguno se siente capaz de permanecer en castidad para honrar la carne del Señor, que permanezca sin engreimiento *(Pol.* 5,2).

9. Cuando se compara la salutación inicial dirigida a la Iglesia de Roma con la salutación de las epístolas a las diversas comunidades del Asia Menor, no hay duda de que Ignacio tiene a la Iglesia de Roma en un concepto más elevado. No cabe exagerar el significado de esta salutación; es el más antiguo reconocimiento del primado de Roma que poseemos proveniente de la pluma de un escritor eclesiástico no romano:

> Ignacio, por sobrenombre Portador de Dios:
> A la Iglesia que alcanzó misericordia en la magnificencia del Padre altísimo y de Jesucristo, su único Hijo;
> la que es amada y está iluminada por voluntad de Aquel que ha querido todas las cosas que existen, según la fe y la caridad de Jesucristo, Dios nuestro;
> Iglesia, además, que preside en la capital del territorio de los romanos; digna de Dios, digna de todo decoro, digna de toda bienaventuranza, digna de alabanza, digna de alcanzar cuanto desee, digna de toda santidad;
> y puesta a la cabeza de la caridad, seguidora que es de la ley de Cristo y adornada con el nombre de Dios:
> mi saludo en el nombre de Jesucristo, Hijo del Padre.
> A los (hermanos) que corporal y espiritualmente están hechos uno con todo mandamiento suyo;
> a los inseparablemente colmados de gracia de Dios y destilados de todo extraño tinte,
> yo les deseo en Jesucristo, Dios nuestro, la mayor alegría sin que reproche gocen (BAC 65,474).

Entre estos títulos de encomio prodigados por Ignacio a la Iglesia de Roma hay uno en particular que ha atraído la

atención de los sabios, a saber: «puesta a la cabeza de la caridad»: προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Hay mucha diversidad de pareceres en lo que se refiere al significado de esta frase. A. Harnack no ve en ella más que una simple muestra de gratitud por la extraordinaria caridad de los cristianos de Roma. Según él, se dice de la Iglesia de Roma que está «puesta a la cabeza de la caridad», porque es la más caritativa y generosa, la que más ayuda a las demás Iglesias y, por consiguiente, la protectora y patrona de la caridad. No hay que olvidar, sin embargo, que la expresión aparece dos veces en la salutación, sin que, al parecer, cambie de significado. La primera dice así: «Que preside también en la capital del territorio de los romanos» (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ρωμαίων). Aquí la impresión de una autoridad eclesiástica se impone y la interpretación de Harnack resulta inadmisible. Prueba de ello es que el mismo modismo griego, en el único lugar distinto de las obras de Ignacio en que aparece *(Magn.* 6,1,2), se refiere indudablemente al ejercicio de la vigilancia por parte de obispos, presbíteros y diáconos. Mayor dificultad presenta la interpretación de τῆς ἀγάπης. El lector de las epístolas se da cuenta en seguida de que la palabra ἀγάπη, tal como se usa en ellas, tiene distintos significados. Apoyándose en el hecho de que Ignacio emplea repetidas veces *(Phil.* 11,2; *Smyrn.* 12,1; *Tral.* 13,1, y *Rom.* 9,3) la palabra ἀγάπη, como sinónimo de las respectivas Iglesias, F. X. Funk traduce este pasaje de la carta a los romanos: «Que preside sobre el vínculo de caridad». «Vínculo de caridad» no sería, según él, sino una manera de decir «la Iglesia universal». Pero investigaciones más recientes hechas por J. Thiele y A. Ehrhard han probado que esta traducción no es muy correcta, dado el contexto y la dirección del pensamiento de Ignacio. Además, las antiguas versiones latina, siríaca y armena tampoco favorecen tal traducción. Llega a convencer bastante la hipótesis de Thiele, que da a esta palabra en este pasaje un sentido más amplio y más profundo. Entiende por «ágape» la totalidad de esa vida sobrenatural que Cristo ha encendido en nosotros por su amor. En este caso, Ignacio, por medio de la frase «puesta a la cabeza de la caridad», habría asignado a la Iglesia de Roma autoridad para guiar y dirigir en aquello que constituye la esencia del cristianismo y del nuevo orden introducido en el mundo por el amor divino de Jesucristo hacia los hombres. Pero, prescindiendo del problema que plantea una expresión tan difícil, la epístola a los Romanos, en su conjunto, prueba, por encima de toda cavilosidad, que el lugar de honor concedido a la Iglesia de los romanos es reconocido por Ignacio como algo que le es debido y no se funda en la grandeza de su influencia caritativa, sino en su derecho inherente a la supremacía eclesiástica universal. Esto se deduce de la expresión de la salutación: «que preside en la capital del territorio de

los romanos»; asimismo de la observación: «a otros habéis enseñado» (3,1); y, en fin, del ruego a desposarse con la Iglesia de Siria, como haría Cristo y como debería hacerlo todo obispo: «Acordaos en vuestras oraciones de la Iglesia de Siria, que tiene ahora, en lugar de mí, por pastor a Dios. Sólo Jesucristo y vuestra caridad harán con ella oficio de obispo» (9,1). También es significativo el hecho de que Ignacio, a pesar de que en todas sus epístolas exhorta a la unidad y a la concordia, no lo haga así en la que dirige a los romanos. No se atreve a dar órdenes a la comunidad de Roma, porque su autoridad le viene de los Príncipes de los Apóstoles: «No os doy mandato como Pedro y Pablo. Ellos fueron Apóstoles; yo no soy más que un condenado a muerte» *(Rom.* 4,3). Este testimonio convierte también a Ignacio en un testigo importante de la estancia de Pedro y Pablo en Roma.

II. Misticismo de San Ignacio

Así como la cristología de Ignacio combina la doctrina teológica de San Pablo y de San Juan, su misticismo lleva también el sello de ambos: la idea de San Pablo de la unión con Cristo se une a la idea de San Juan de la vida en Cristo, y de ambas surge el ideal favorito de Ignacio: la imitación de Cristo.

1. *Imitación de Cristo*

Ningún autor de los primeros tiempos del cristianismo inculca con tanta elocuencia como Ignacio la «imitación de Cristo». Si queremos vivir la vida de Cristo y de Dios, tenemos que adoptar los principios y las virtudes de Dios y de Cristo:

> Los carnales no pueden practicar las obras espirituales, ni los espirituales las carnales, al modo que la fe no sufre las obras de la infidelidad ni la infidelidad las de la fe. Sin embargo, aun lo que hacéis según la carne se convierte en espiritual, pues todo lo hacéis en Jesucristo *(Eph.* 8,2: BAC 65,452).

Como Cristo imitó a su Padre, así debemos nosotros imitar a Cristo: «Sed imitadores de Jesucristo, como también El lo es de su Padre» *(Phil.* 7,2). Pero esta imitación de Jesucristo no consiste solamente en la observancia de la ley moral ni en una vida que no se aparte de las enseñanzas de Cristo, sino en conformarse especialmente a su pasión y muerte. Por eso suplica a los romanos: «Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» *(Rom.* 6,3).

2. *Martirio*

Su ardor y entusiasmo por el martirio brotaron de su idea de asemejarse a su Señor. Concibe el martirio como la perfecta imitación de Cristo; por lo tanto, sólo el que está pronto a sacrificar su vida por El es verdadero discípulo de Cristo:

No he llegado todavía a la perfección en Jesucristo. Ahora, en efecto, estoy empezando a ser discípulo suyo, y a vosotros os hablo como a mis condiscípulos *(Eph.* 3,1: BAC 65,449). Perdonadme: yo sé lo que me conviene. ahora empiezo a ser discípulo. Que ninguna cosa, visible ni invisible, se me oponga, por envidia, a que yo alcance a Jesucristo. Fuego y cruz, y manadas de fieras, quebrantamientos de mis huesos, descoyuntamientos de miembros, trituraciones de todo mi cuerpo, tormentos atroces del diablo, vengan sobre mí a condición sólo de que yo alcance a Jesucristo. De nada me aprovecharán los confines del mundo ni los reinos todos de este siglo. Para mí, mejor es morir en Jesucristo que ser rey de los términos de la tierra. A Aquel quiero que murió por nosotros. A Aquel quiero que resucitó por nosotros. Y mi parto es ya inminente. Perdonadme, hermanos: no me impidáis vivir; no os empeñéis en que yo muera; no me entreguéis al mundo a quien no anhela sino ser de Dios; no me tratéis de engañar con lo terreno. Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí, seré de verdad hombre *(Rom.* 5, 3-6,2: BAC 65,478). ¿Por qué, entonces, me he entregado yo, muy entregado, a la muerte, a la espada, a las fieras? Mas la verdad es que estar cerca de la espada es estar cerca de Dios, y encontrarse en medio de las fieras es encontrarse en medio de Dios. Lo único que hace falta es que ello sea en nombre de Jesucristo. A trueque de sufrir juntamente con El, todo lo soporto, como quiera que El mismo, que se hizo hombre perfecto, es quien me fortalece *(Smyrn.* 4,2: BAC 65,490-491).

3. *Inhabitación de Cristo*

La idea paulina de la inmanencia de Dios en el alma humana es un tema favorito de San Ignacio. La divinidad de Cristo habita en las almas de los cristianos como en un templo:

> Hagamos, pues, todas las cosas con la fe de que El mora en nosotros, a fin de ser nosotros templos suyos, y El en nosotros Dios nuestro. Lo cual así es en verdad y así se manifestará ante nuestra faz; por lo que justo motivo tenemos en amarle *(Eph.* 15,3: BAC 65,456).

4. *Ser en Cristo*

No es sólo que Cristo está en nosotros. También nosotros somos una misma cosa con El. De ahí que todos los cristianos estén ligados entre sí por una unión divina. San Ignacio repite una y otra vez la expresión paulina «ser en Cristo». Desea «encontrarse en Cristo». «El lazo que reúne a todos los cristianos es la unión con Cristo». Por eso pide a los efesios que sean imitadores del Señor, «a fin de que en toda castidad y templanza permanezcáis en Jesucristo corporal y espiritualmente» (10,3). En la carta a los Magnesios dice que ruega por las Iglesias:

> Hago votos por la unión con la carne y el espíritu de Jesucristo, vida nuestra que es para siempre; unión, otrosí, en la fe y en la caridad, a la que nada puede preferirse, y lo que es más principal, con Jesús y con el Padre (1,2: BAC 65,460).

Es característico de Ignacio el recalcar incesantemente que los cristianos no están unidos con Cristo más que cuando lo están con su obispo por la fe, por la obediencia y especialmente por la participación en el culto divino. No reconoce la independencia del individuo en la vida espiritual o en la unión mística con Cristo; sólo admite una unión con el Salvador: la que se realiza a través de las celebraciones litúrgicas. Su misticismo brota de la liturgia; es decir, no tiene como centro el alma individual, sino la comunidad de los fieles actuando como cuerpo litúrgico. Esto explica también por qué la terminología mística de San Ignacio y la espiritualidad que inspira su estilo muestran una predilección tan marcada por los símbolos y las expresiones sacadas del culto y de la liturgia.

Autenticidad de las epístolas

La autenticidad de las epístolas fue, por mucho tiempo, puesta en tela de juicio por los protestantes. Según su manera de ver, sería improbable hallar, en tiempos de Trajano, el episcopado monárquico y una jerarquía tan claramente organizada en obispos, presbíteros y diáconos. Sospecharon que las cartas de Ignacio fueron falsificadas precisamente con la intención de crear la organización jerárquica. Mas semejante superchería es increíble. Después de la brillante defensa de su autenticidad hecha por J. B. Lightfoot, A. von Harnack, Th. Zahn y F. X. Funk, hoy en día se aceptan generalmente como genuinas. Tanto la evidencia externa como la interna están en favor de su autenticidad. Hay un testimonio que remonta al tiempo de su composición. Policarpo, obispo de Esmirna y uno de los destinatarios, en su *Carta a los Filipenses,* que redactó poco después de la muerte de Ignacio, escribe: «Conforme a vuestra indicación os enviamos las cartas de Ignacio, tanto las que nos escribió a nosotros como las otras suyas que teníamos en nuestro poder. Todas van adjuntas a la presente. De ellas podréis grandemente aprovecharos, pues están llenas de fe y paciencia y de toda edificación que conviene en nuestro Señor» (13,2). Esta descripción conviene perfectamente a las cartas. Tanto Orígenes como Ireneo aluden a ellas, y Eusebio nombra específicamente las siete en su orden tradicional, como partes integrantes de una colección fija (Eus., *Hist. eccl.* 3,36,4ss).

Transmisión del texto

Las cartas se han conservado en tres recensiones:

1. *La recensión corta o «brevior»*

Esta es la recensión original; existe solamente en griego y se halla en el *Codex Mediceus Laurentianus* 57,7; la recensión data del siglo II. Falta, sin embargo, la *Carta a los Romanos;* pero el texto de ésta fue hallado en el *Codex Paris Graec.* n.1457, del siglo X.

2. *La recensión larga o «longior»*

En el siglo IV, la colección original sufrió alteraciones e interpolaciones. Esta recensión fue realizada por un contemporáneo del compilador de las *Constituciones apostólicas,* persona íntimamente relacionada con los apolinaristas. Añadió seis cartas espurias a las siete epístolas auténticas. Esta recensión larga se conserva en numerosos manuscritos latinos y griegos.

La primera en conocerse fue la recensión larga. Se imprimió en latín el año 1489 y en griego en 1557. La recensión corta original de las epístolas a los Efesios, a las comunidades cristianas de Magnesia, Tralia, Filadelfia y Esmirna, y al obispo Policarpo, se publicó en 1646, y la de la carta a los Romanos, en 1689. A partir de esa fecha ha prevalecido la opinión de que la recensión larga es espuria.

3. *El resumen siríaco o «recensio brevissima»*

En 1845, W. Cureton publicó el texto siríaco de una colección de las epístolas a los Efesios, a los Romanos y a Policarpo. El editor consideró estas recensiones abreviadas como genuinas. Lightfoot y otros, no obstante, demostraron que se trataba de un compendio de una versión siríaca de la recensión corta.

Ediciones y traducciones: Véanse las ediciones y traducciones de los Padres apostólicos, p.51.

Ediciones separadas: P. G. CRONE, *Ignatius von Antiochien, Briefe.* (Münster 1936); TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Lettres:* SCH 10 2.ª ed. (París 1951).

Traducciones separadas: Españolas: San Ignacio Mártir y sus cartas (Madrid 1934); H. YABEN, *San Ignacio de Antioquía, Epístolas:* Col. Excelsa 1 (Madrid 1942).—*Catalana:* M. ESTRADÉ, *Les cartes de Sant Ignasi d'Antioquia:* Blanquerna 24 (Barcelona 1966).—*Alemana:* I. A. WINTERSWYL, *Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien* (Friburgo de Br. 1938).—*Francesas:* A. LELONG (París 1927); H. DELAFOSSE (J. TURMEL), *Lettres d'Ignace d'Antioche* (París 1929); cf. G. BARDY: RAp 46 (1928) 476ss; TH. CAMELOT: SCH 10 (París 1951).—*Inglesas:* J. H. SHRAWEY, *Epistles of St. Ignatius, Bishop of Antioch* (SPCK) 3.ª ed. (Londres 1935); J. A. KLEIST, *The Epistles of Clement of Rome and Ignatius of Antioch* (ACW 1) (Westminster, Md., 1946).—*Italianas:*

M. MONACHESI, *L'Epistolario Ignaziano* (Roma 1925); U. MORICCA, *Ignazio di Antiochia e Policarpo, vescovo di Smirna. Le lettere, il martirio di Policarpo* (Roma 1923).

Estudios: TH. ZAHN, *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873); J. H. NEWMAN, *On the Text of the Seven Epistles of St. Ignatius:* Tracts, Theological and Ecclesiastical (Londres 1874) 95-123; A. HARNACK, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus* (Leipzig 1878); J. NIRSCHL, *Die Theologie des hl. Ignatius* (Maguncia 1880); F. X. FUNK, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt* (Tubinga 1883); E. v. D. GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe:* TU 12,3 (Leipzig 1894); F. X. FUNK, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Ireneaus:* Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (Paderborn 1897) 1-23; H. DE GENOUILLAC, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche* (París 1907); W. M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire* 7.ª ed. (Londres 1913) 311-319; M. RACKL, *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochen* (Friburgo de Br. 1914); P. BATIFFOL, *Ignatius of Antioch,* en J. HASTINGS, *Dictionary of the Apostolic Church* 1 (1916) 594ss; L. BAUR, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter:* ThQ 99 (1918) 234-52; H. DELAFOSSE (J. TURMEL), *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche;* RHL 8 (1922) 303-37.477-533; S. REINACH, *Ignatius, Bishop of Antioch and Archeia:* Anatolian Studies Presented to W. M. Ramsay (Manchester 1923) 339ss; J. LEBRETON, *La théologie de la Trinité d'après Saint Ignace d'Antioche:* RSR 15 (1925) 97-126.393-419; J. RENDEL HARRIS, *Genuine and Apocryphal Works of Ignatius of Antioch:* Bulletin John Rylands Library 2 (1927) 204-31; J. THIELE, «*Vorrang in der Liebe*»: Theologie und Glaube 19 (1927) 701-9; P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme* 12.ª ed. (París 1927) 157-170; H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen* (Giessen 1929); cf. A. D. NOCK: JThSt 31 (1930) 308-13; GOOSSENS: RHE 26 (1930) 439ss; H. KOCH: ThLZ 56 (1931) 539ss; O. CASEL: JL 10 (1930) 295-98; C. P. S. CLARKE, *St. Ignatius and St. Polycarp* (Londres 1930); F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus:* TU 46,2 (Leipzig 1930) 194-205; J. MOFFAT, *Two Notes on Ignatius, Magnesians I and Justin Martyr, Apologia I 62sq.;* HThR 23 (1930) 153-9; ID., *Ignatius of Antioch. A Study in Personal Religion:* JR 10 (1930) 169-86; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption* (Lovaina 1931) 61-73; G. A. MITCHELL, *Canon Streeter and S. Ignatius:* ChO 102 (1931) 219-32; F. A. SCHILLING, *The Mysticism of Ignatius of Antioch* (Filadelfia 1932); J. HOH, *Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert* (Breslau 1932) 72-7; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* (Lovaina 1933) 234-44; F. J. DÖLGER, *Christophorus als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige im christlichen Altertum:* AC 4 (1933) 73-80; R. ROCA-PUIG, *La redempció segons sant Ignasi martir:* PC 28 (1933) 36-45; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 65-73; J. F. MONTANA, *San Ignacio mártir y sus cartas* (Madrid 1934); A. D'ALÈS, Ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου ἐφθαρται (IGNAT., *Pol.* V. 2): RSR 25 (1935) 489-91; C. Ch. RICHARDSON, *The Christianity of Ignatius of Antioch* (Nueva York 1935); P. N. HARRISON, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians* (Cambridge 1936) 121-140; J. MOFFAT, *An Aproach to Ignatius:* HThR 29 (1936) 1-38; F. J. DÖLGER, θεοῦ φωνή. «*Die Gottesstimme*» *bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes:* AC 5 (1936) 218-23; C. Ch. RICHARDSON, *The Church in Ignatius of Antioch:* JR 17 (1937) 428-43; H. LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne* I (París 1936) 252-66; M. VILLAIN, *Une vive conscience de l'unité au Corps mystique: Saint Ignace d'Antioche et Saint Irénée:* RAp 66 (1938) 257-71; TH. PREISS, *La mystique de l'Imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche:* RHPR 18 (1938) 197-241; G. CLOIN, *De verhouding van den bisschop tot het* πνεῦμα *in de Ignatiaanse brieven:* StC 14 (1938) 19-42; ID., *De verhouding van den bisschop tot de*

ἀγάπη *in de Ignatiaansche brieven:* StC 14 (1938) 231-54; ID., *De Spiritualiteit van de Ignatiaansche bisschops-idee* (Nimega 1938); A. HÖDUM, *De H. Ignatius van Antiochië, leeraar der eenheid:* Coll. Brugenses 39 (1939) 137-45; H. B. BARTSCH, *Gnotisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien* (Gütersloh 1940); cf. B. NISTERS: ThR 39 (1940) 253-4; M. H. SHEPHERD, *Smyrna in the Ignatian Letters. A Study in Church Order:* JR 20 (1940) 141-59; K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo de Br. 1939) 281-4; M. VILLER y K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Br. 1939) 22-7; W. J. BURGHARDT, *Did Saint Ignatius of Antioch Know the Fourth Gospel?:* ThSt 1 (1940) 1-26; A. HEITMANN, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte* (Roma 1940) 71-4; R. SPÖRRI, *Vom Geiste des Urchristentums* (Basilea 1941) 31-53; H. v. TORRE, *Het vocabularium van Ignatius van Antiochië* (diss.) (Lovaina 1942); O. PERLER, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde:* DT 22 (1944) 413-51; G. BARDY, *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Irénée* (París 1945) 31-3.44-9.83-4.102-4.113-7; L. H. GRAY, *The Armenian Acts of the Martyrdom of St. Ignatius of Antioch:* Armenian Quarterly 1 (1946) 47-66; O. PERLER, *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte:* RAC (1949) 47-72; C. MAURER, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium* (Zürich 1949); L. CRISTIANI, *Saint Ignace d'Antioche. Sa vie d'intimité avec Jésus-Christ:* RAM 25 (1949) 109-16; G. JOUASSARD, *Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme. Saint Ignace d'Antioche. Rom. 2,2:* RSR 38 (1951) 362-7; H. CHADWICK, *The Silence of Bishops in Ignatius:* HThR 43 (1950) 169-72; M. M. ESTRADÉ, *Dos frases de la carta de San Ignacio de Antioquía a los romanos:* Helmántica 1 (1950) 310-8; G. JOUASSARD, *Les épîtres expédiées de Troas par Saint Ignace d'Antioche ont-elles été dictées le même jour en une série continue:* Mémorial J. Chaine (Lovaina 1950); T. RUESCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia und Irenaeus von Lyon* (Zürich 1952); A. GRILLMEIER: CGG 1 (1951) 30-2; A. M. CECCHIN, *Maria nell' «economia di Dio» secondo Ignazio di Antiochia:* Marianum 14 (1952) 373-83; R. BULTMANN, *Ignatius und Paulus:* Studia Paulina in honor. J. de Zwaan (Haarlem 1953) 37-51; A. GARCIADEGO, *Katholiké Ekklesia. El significado del epíteto «católica» aplicado a la «Iglesia» desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes* (Méjico 1953) 117-27; A. BOLHUIS, *Die Acta Romana des Martyriums des Ignatius Antiochenus:* VC 7 (1953) 143-53; E. MOLLAND, *The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch:* JEH 5 (1954) 1-6; W. BIEDER, *Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia:* ThZ 12 (1956) 28-43; K. NIEDERWIMMER, *Grundriss der Theologie des Ignatius von Antiochien* (diss.) (Viena 1956) (mecanografiado); H. RATHKE, *Die Benutzung der Paulusbriefe bei Ignatius von Antiochien.* Theol. Diss. (Rostock 1956) (mecanogr.); C. VONA, *Il testo cristologico di Sant'Ignazio di Antiochia:* Euntes Docete 9 (1956) 64-92; K. HÖRMANN, *Das Geistreden des heiligen Ignatius von Antochia:* Mystische Theologie Jahrbuch 2 (1956) 39-53; J. H. CREHAN, *A New Fragment of Ignatius' Ad Polycarpum:* SP 1 (TU 63) (Berlín 1956) 23-32; E. J. TINSLEY, *The «Imitatio Christi» in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 553-560; G. COLASANTI, *Deciso attegiamento di S. Ignazio Martire:* Palestra del Clero 37 (1958) 343-347; P. MEINHOLD, *Die Ethik des Ignatius von Antiochien:* HJG 77 (1958) 50-62; ID., *Schweigende Bischoefe. Die Gegensätze in den kleinasiastichen Gemeinden nach den Ignatianen:* Festgabe J. Lortz II (Baden-Baden 1958) 467-490; O. PERLER, *Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa:* HJG 77 (1958) 73-82; V. CORWIN, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven 1960); J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (París 1957) 212-250; J. W. HANNAH, *The Setting of the Ignatian Long Recension:* JBL 79 (1960) 221-238; R. MUSURILLO, *Ignatius of Antioch: Gnostic or Essene? A Note on Recent Work:* ThSt 22 (1961) 103-110; J. COLSON, *Agape chez Saint Ignace d'Antioche:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 341-353; A. A. MCARTHUR, *The Office of the Bishop in the Ignatian Epistles and in the Didascalia Apostolorum Compared:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 298-304; H. RIESENFELD, *Reflections on the Style and the Theology of St. Ignatius of Antioch:* ibid. 312-322; J. S. ROMANIDES, *The Ecclesiology of St. Ignatius:* The Greek Orthodox Theological Review 7 (1961-1962) 53-77; K. J. WOLLCOMBE, *The Doctrinal Connexions of the Pseudo-Ignatian Letters:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 269-273; J. A. ARRIERI, *The Mysticism of St. Ignatius of Antioch:* AER 148 (1963) 250-253; L. W. BARNARD, *The Background of St. Ignatius of Antioch:* VC 17 (1963) 193-206; R. M. GRANT, *Scripture and Tradition in St. Ignatius of Antioch:* CBQ 25 (1963) 322-335; TH. MERTON, *Church and Bishop:* Worship 37 (1963) 110-120; P. MEINHOLD, *Episkope, Pneumatiker, Märtyrer, Zur Deutung der Selbstaussagen des Ignatius von Antiochien:* Saeculum 14 (1953) 308-324; I. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, *La unidad comunitaria según San Ignacio de Antioquía:* Liturgia 18 (1963) 261-269; J. L. VIAL, *Ignatius von Antiochien* (Stuttgart 1963); M. P. BROWN, *The Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria* (Durham D. C. 1963); N. BROX, *Zeuge seiner Leiden. Zum Verständnis der Interpolation Ignatius, Rom. II,2:* ZKTh 85 (1963) 218-220; M. P. BROWN, *Notes on the Language and Style of Pseudo-Ignatius:* JBL 83 (1964) 146-152; W. R. SCHOEDEL, *A Blameless Mind «not to loan» but «by nature» (Ignatius, Trall. 1,1):* JThSt 15 (1964) 308-316; A. VAN HAARLEM, *The kerk in de brieven van Ignatius van Antiochie:* NTT 19 (1964) 112-134; D. DAUBE, *Ignatius, Ephesians XIX,1:* JThSt 16 (1965) 128-129; D. F. WINSLOW, *The Idea of Redemption in the Epistles of St. Ignatius of Antioch:* The Greek Orthodox Theological Review 11 (1965) 119-131; F. VON LILIENFELD, *Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 233-247; G. BOSIO, *La dottrina spirituale di Sant'Ignazio d'Antiochia:* Salesianum 28 (1966) 519-550. Sobre los pasajes eucarísticos, véanse: A. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten:* FLDG 3,4 (Maguncia 1903) 17-26; TH. SCHERMANN, *Zur Erklärung der Stelle Epistula ad Ephes., 20-2 des Ignatius von Antiocheia* φάρμακον ἀθανασίας: ThQ 92 (1910) 6-19; J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten:* FThSt 21 (Friburgo de Br. 1918) 76-84; W. SCHERER, *Zur Eucharistielehre des hl. Ignatius:* TPQ 76 (1923) 627ss; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation:* Études d'histoire et de théologie positive, 2 séries, 9.ª ed. (París 1930) 39-50; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-7) 334-6; W. BIEDER, *Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochia:* Evangelische Theologie 16 (1956) 75-97; R. PADBERG, *Vom gottesdienstlichen Leben in den Briefen des Ignatius von Antiochien:* ThGl 53 (1963) 331-347; S. M. GIBBARD, *The Eucharist in the Ignatian Epistles:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 214-218.

POLICARPO DE ESMIRNA

Policarpo fue obispo de Esmirna. La gran estima en que fue tenido se explica porque había sido discípulo de los Apóstoles. Ireneo (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,20.5) refiere que Policarpo se sentaba a los pies de San Juan y que, además, fue nombrado obispo de Esmirna por los Apóstoles (*Adv. haer.* 3,3,4). San Ignacio le dirigió una de sus cartas como a obispo de Esmirna. Las discusiones que Policarpo y el papa Aniceto sostuvieron en Roma, el año 155, en torno a diversos asuntos eclesiásticos de importancia, y en particular sobre la fijación de la fecha para la celebración de la fiesta de Pascua, son otra prueba de la estima en que se tenía a Policarpo. Sin embargo,

en esta cuestión candente no se halló una solución que satisficiera a ambas partes, porque Policarpo apelaba a la autoridad de San Juan y de los Apóstoles en defensa del uso cuartodecímano, mientras que Aniceto se declaró en favor de la costumbre adoptada por sus predecesores de celebrar la Pascua en domingo. A pesar de estas diferencias, el papa y el obispo se separaron en muy buenas relaciones. Ireneo relata (*Adv. haer.* 3,3,4) que Marción, al encontrarse con Policarpo, le preguntó si le reconocía: «Pues no faltaba más—replicó éste—, ¡cómo no iba a reconocer al primogénito de Satán!»

1. El martirio de Policarpo

Merced a una carta de la Iglesia de Esmirna a la comunidad cristiana de Filomelio, en la Frigia Grande, del año 156, tenemos una referencia detallada del heroico martirio de Policarpo, que ocurrió a poco de su regreso de Roma (probablemente el 22 de febrero del 156). Este documento es el relato circunstanciado más antiguo que existe del martirio de un solo individuo y se le considera, por lo tanto, como las primeras «Actas de los Mártires». Sin embargo, por su forma literaria no pertenece a esta categoría, sino a la epistolografía cristiana primitiva. La carta lleva la firma de un tal Marción y fue escrita poco después de la muerte de Policarpo. Más tarde se añadieron a este documento unas notas con nuevas noticias. El documento permite formarnos un alto concepto de la noble personalidad de Policarpo. Cuando el procónsul Estacio Cuadrado ordenó a Policarpo: «Jura y te pongo en libertad; maldice de Cristo», él replicó: «Ochenta y seis años ha que le sirvo y ningún daño he recibido de El; ¿cómo puedo maldecir de mi Rey, que me ha salvado?» (9,3). Cuando sus verdugos se disponían a sujetarle a la pira con clavos, dijo: «Dejadme tal como estoy, pues el que me da fuerza para soportar el fuego, me la dará también, sin necesidad de asegurarme con vuestros clavos, para permanecer inmóvil en la hoguera» (13,3). Esta narración, la más antigua reseña de martirio que conoce la investigación moderna, es muy importante para comprender el significado exacto de esta palabra. Encontramos ya la afirmación de que el martirio es una imitación de Cristo; la imitación consiste en parecerse a El en los sufrimientos y en la muerte. Este documento aporta, además, la prueba más antigua del culto a los mártires: «De este modo pudimos nosotros más tarde recoger los huesos del mártir, más preciosos que piedras de valor y más estimados que oro puro, los que depositamos en lugar conveniente. Allí, según nos fuere posible, reunidos en júbilo y alegría, nos concederá el Señor celebrar el natalicio del martirio de Policarpo» (18,2). Es impresionante ver cuán categóricamente afirma y justifica este documento el honor dado a los mártires: «A Cristo le adoramos como a Hijo de Dios que es; mas a los mártires les tributamos con

toda justicia el homenaje de nuestro afecto como a discípulos e imitadores del Señor, por el amor insuperable que mostraron a su Rey y Maestro» (17,3). Aparecen aquí, indicados con una claridad inequívoca, el fin intrínseco y el carácter dogmático de la veneración de los mártires, en cuanto que se distingue de la adoración tributada a Cristo. Para la historia de la oración cristiana antigua es importante la oración que pone el autor en labios del mártir momentos antes de morir. Esta plegaria recuerda las fórmulas litúrgicas, no sólo en su doxología trinitaria precisa, sino desde el principio hasta el fin:

> Señor Dios omnipotente:
> Padre de tu amado y bendecido siervo Jesucristo,
> por quien hemos recibido el conocimiento de Ti,
> Dios de los ángeles y de las potestades,
> de toda creación y de toda la casta de los justos,
> que viven en presencia tuya:
> Yo te bendigo,
> porque me tuviste por digno de esta hora,
> a fin de tomar parte, contado entre tus mártires,
> en el cáliz de Cristo
> para resurrección de eterna vida, en alma y cuerpo,
> en la incorrupción del Espíritu Santo.
> Sea yo con ellos recibido en tu presencia,
> en sacrificio pingüe y aceptable,
> conforme de antemano me lo preparaste
> y me lo revelaste y ahora lo has cumplido,
> Tú, el infalible y verdadero Dios.
> Por lo tanto, yo te alabo por todas las cosas,
> te bendigo y te glorifico,
> por mediación del eterno y celeste Sumo Sacerdote,
> Jesucristo, tu siervo amado,
> por el cual sea gloria a Ti con el Espíritu Santo,
> ahora y en los siglos por venir. Amén (14: BAC 65, 682-683).

Por el contrario, hay que considerar como espuria la llamada *Vita Polycarpi*, de Pionio. Queda descartado como autor de ella Pionio, sacerdote de Esmirna que padeció martirio bajo Decio. La obra tiene un carácter puramente legendario y pudo haber sido escrita hacia el año 400 a fin de completar el relato auténtico, más antiguo, de la muerte de Policarpo.

Los estudios recientes de H. Grégoire y P. Orgels han vuelto a poner sobre el tapete la discusión sobre la fecha exacta de la muerte del mártir. A su juicio, Policarpo no habría muerto el 22 de febrero del 156, sino del 177. Creen que el capítulo 21 del *Martyrium Polycarpi*, en el cual se basa la fecha más antigua, es una interpolación del autor de la *Vita Polycarpi* del siglo IV o de principios del siglo V. H. Grégoire opina que el capítulo 4 del *Martyrium* representa una polémica

antimontanista, que no pudo escribirse antes del año 172, ya que Eusebio menciona el 171 como el año en que comenzó el montanismo. No existe ninguna prueba suficiente que avale ninguna de las dos aserciones. Lejos de aportar una solución categórica al problema, las teorías que propugnan la nueva fecha añaden nuevas dificultades a las ya existentes, echan por tierra la relación entre Ignacio y Policarpo y están es desacuerdo con los testimonios de Eusebio e Ireneo; así lo han demostrado E. Griffe, W. Telfer, P. Meinhold y H. I. Marrou, que proponen los años 161-169.

Ediciones: Véanse las ediciones de los Padres apostólicos de LIGHTFOOT y de FUNK, *supra* p.51; O. V. GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Berlín 1902) 1-12; G. RAUSCHEN, *Monumenta aevi apostolici:* FP 1 (Bonn 1914) 40-60; R. KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten* 3.ª ed. rev. por G. KRÜGER (SQ 3) (Tubinga 1929) 1-7. La mejor edición es la de T. CAMELOT: SCH 10, 2.ª ed. (París 1951) 242-74; Cf. H. v. CAMPENHAUSEN, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums:* SAH 3 (Heidelberg 1957).

Traducciones: Véanse las traducciones de los Padres apostólicos, *supra*, p.51.—*Españolas:* Z. GARCÍA VILLADA, *Rosas de martirio* (Madrid 1925); B. LUIS RUIZ, *Actas selectas de mártires:* Excelsa 8 (Madrid 1943).—*Alemanas:* G. RAUSCHEN, *Frühchristliche Apologeten* II (BKV² 14) (Kempten y Munich 1913) 9-20; H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts* (Friburgo de Br. 1954) 23-37.—*Francesa:* T. CAMELOT: SCH 10, 2.ª ed. (París 1951) 243-75.—*Inglesas:* B. JACKSON, *St. Polycarp* (SPCK) (Londres 1898) 49-74; E. C. E. OWEN, *Some Authentic Acts of the Early Martyrs* (Oxford 1927) 19-39; J. A. KLEIST: ACW 6 (1948) 85-102; M. H. SHEPHERD: LCC 1 (1953) 141-58.

Estudios: H. BADEN, *Der Nachahmungsgedanke im Polycarpmartyrium:* ThGl 3 (1911) 115-22; B. SEPP, *Das Martyrium Polycarpi* (Regensburg 1911); W. REUNING, *Zur Erklärung des Polykarpmartyriums* (Giessen 1917); cf. H. DELEHAYE: AB (1920) 200-2; J. A. ROBINSON, *The «Apostolic Anaphora» and the Prayer of St. Polycarp:* JThSt 21 (1920) 87-108; ID., *Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer:* JThSt 21 (1920) 97-105; 24 (1923) 114-44; J. W. TYRER, *The Prayer of St. Polycarp and its Concluding Doxology:* JThSt 23 (1922) 390ss; R. H. CONNOLLY, *The Doxology in the Prayer of St. Policarp:* JThSt 24 (1923) 144ss; W. M. RAMSAY, *The Date of St. Polycarp's Martyrdom:* Jahreshefte des Oesterreichischen Archaeologischen Institutes 27 (1932) 245-8; H. W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (Gottinga 1938) 126-34; H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire romain.* Académie royale Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Mémoires 46 (1950) 106ss; H. GRÉGOIRE y P. ORGELS, *Le véritable date du Martyre de saint Polycarpe (23 février 177) et le Corpus Polycarpianum:* AB 69 (1951) 1-38; E. GRIFFE, *A propos de la date du martyre de saint Polycarpe:* BLE 52 (1951) 170-7; W. TELFER, *The Date of the Martyrdom of Polycarp:* JThSt N. S. 3 (1952) 79-83; P. MEINHOLD, *Polykarpos von Smyrna:* PWK 21,2 (1952) 1662-93; H. J. MARROU, *La date du martyre de saint Polycarpe:* AB 71 (1953) 5-20; E. GRIFFE, *Un nouvel article sur la date du martyre de saint Polycarpe:* BLE 54 (1953) 178-81; M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sul martirio di S. Policarpo:* Giornale Italiano di Filologia 9 (1956) 328-344; F. DINGJAN, *Bij het 18e eeuwfeest van Sint Policarpus' marteldood:* Benedictijns Tijdschrift 17 (1956) 45-52; E. GÜNTHER, *Zeuge und Märtyrer:* ZNW 47 (1956) 145-161; W. H. C. FREND, *A Note on the Chronology of the Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism:* Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 499-506.

2. Epístola a los Filipenses

Ireneo nos dice (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,20,8) que Policarpo escribió varias cartas a comunidades cristianas de los alrededores y a algunos hermanos suyos en el episcopado. Una solamente de estas cartas se ha conservado, la dirigida a los Filipenses. El texto completo ha llegado hasta nosotros tan sólo en su traducción latina. Los manuscritos griegos no contienen más que los capítulos 1-9,2. Eusebio *(Hist. eccl.* 3,36,13-15) alude también a un texto griego de los capítulos 9 y 13.

La comunidad cristiana de Philippi (Filipos) había pedido a Policarpo una copia de las cartas de San Ignacio. Policarpo se las mandó juntamente con una carta de su propio puño y letra. En ésta les pedía información segura sobre San Ignacio; debió, pues, de ser escrita poco después de la muerte de éste. Es una exhortación moral comparable a la *Primera Epístola a los Corintios* de San Clemente. De hecho, Policarpo se sirvió de la *Epístola de Clemente* como de fuente. En la carta a los Filipenses tenemos un cuadro fiel de la doctrina, organización y caridad cristiana de la Iglesia de aquel tiempo.

P. N. Harrison propuso la teoría de que el documento que llamamos *Epístola de Policarpo* en realidad de verdad se compone de dos cartas que Policarpo escribió a los filipenses en diferentes ocasiones; en fecha muy antigua debieron de ser copiadas sobre un mismo papiro, y se fundieron las dos en una. La primera, que es el capítulo 13 y quizá también el 14 de la carta actual, era una breve nota de envío mandada por Policarpo juntamente con una remesa de cartas de Ignacio inmediatamente después de la visita del prisionero a Esmirna y Filipos, camino de Roma. Según toda probabilidad, hay que fechar esta nota a primeros de septiembre del mismo año en que Ignacio fue martirizado (ca.110). La segunda epístola, integrada por los doce primeros capítulos, habría sido escrita por Policarpo veinte años más tarde. Para esa fecha el nombre de Ignacio se había convertido en un recuerdo venerado y su martirio había pasado a la historia. El archiheresiarca denunciado en la parte principal de la carta es Marción. Por esta razón y por otras pruebas internas, no cabe fijar una fecha anterior al año 130 aproximadamente. La teoría de Harrison es muy convincente y descarta la única objeción seria contra una fecha temprana de las epístolas de Ignacio.

a) *Doctrina*

La epístola defiende la doctrina cristológica de la encarnación y de la muerte de Cristo en cruz contra «las falsas doctrinas», con estas palabras:

> Porque todo el que no confesare que Jesucristo ha venido en carne, es un anticristo, y el que no confesare el testimonio de la cruz, procede del diablo, y el que

torciere las sentencias del Señor en interés de sus propias concupiscencias, ese tal es primogénito de Satanás (7,1: BAC 65,666).

b) *Organización*

Policarpo no menciona al obispo de Filipos, pero sí habla de la obediencia debida a los ancianos y a los diáconos. Parece, pues, justificada la conclusión de que la comunidad cristiana de Filipos era gobernada por una comisión de presbíteros. La carta traza el siguiente retrato del sacerdote ideal:

> Mas también los ancianos han de tener entrañas de misericordia, compasivos para con todos, tratando de traer a buen camino lo extraviado, visitando a todos los enfermos; no descuidándose de atender a la viuda, al huérfano y al pobre; atendiendo siempre al bien, tanto delante de Dios como de los hombres; muy ajenos de toda ira, de toda acepción de personas y juicio injusto; lejos de todo amor al dinero, no creyendo demasiado aprisa la acusación contra nadie, no severos en sus juicios, sabiendo que todos somos deudores de pecado (6,1: BAC 65,665-666).

c) *Caridad*

Se recomienda encarecidamente la limosna:

> Si tenéis posibilidad de hacer bien, no lo difiráis, pues la limosna libra de la muerte. Estad todos sujetos los unos a los otros, guardando una conducta irreprochable entre los gentiles, para que de vuestras buenas obras vosotros recibáis alabanza y el nombre del Señor no sea blasfemado por culpa vuestra (10,2: BAC 65,668).

d) *Iglesia y Estado*

Merece notarse la actitud de la Iglesia para con el Estado. Se prescribe expresamente rogar por las autoridades civiles:

> Rogad también por los reyes y autoridades y príncipes, y por los que os persiguen y aborrecen, y por los enemigos de la cruz, a fin de que vuestro fruto sea manifestado en todas las cosas y seáis perfectos en El (12,3: BAC 65,670).

Para las *ediciones* y las *traducciones* de la *Epístola* véanse las de los Padres apostólicos *supra* p.51. Añádase una nueva traducción francesa: T. CAMELOT: SCH 10, 2.ª ed. (París 1951) 202-223.

Estudios: H. J. BARDSLEY, *The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Apostleship of St. John:* JThSt 14 (1913) 489ss; ID., *The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Writings of St. John:* JThSt 14 (1913) 207ss; P. BATIFFOL, *Polycarp*, en HASTING'S, *Dictionary of the Apostolic Church* vol.2 (Edimburgo 1918); C. P. S. CLARKE, *St. Ignatius and St. Polycarp* (Londres 1930); W. V. LOEWENICH, *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert* (Giessen 1932) 22-5; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 73-8; J. M.ª BOVER, *Un fragmento atribuido a San Policarpo sobre los principios de los Evangelios:* EE 14 (1935) 5-19; P. N. HARRISON, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians* (Cambridge 1936); A. C. HEADLAM, *The Epistle of Polycarp to the Philippians:* ChQ 141 (1945) 1-25; B. ALTANER: HJG 69 (1949) 25ss; H. VON CAMPENHAUSEN, *Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe:* SAH 37 (Heidelberg 1951); P. MEINHOLD: PWK 21,2 (1952) 1681-89; L. W. BARNARD, *The Problem of St. Polycarp's Epistle to the Philippians:* ChQ 163 (1962) 421-430; N. A. DAHL, *Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. VII,1 und Joh. VIII,44):* Apophoreta. Festschrift E. Haenchen (Berlín 1964) 70-84; C. M. NIELSEN, *Polycarp, Paul and the Scriptures:* AThR 47 (1965) 102-120.

PAPIAS DE HIERAPOLIS

Papías era obispo de Hierápolis, en el Asia Menor. De él dice Ireneo que había oído predicar a San Juan y que era amigo de Policarpo, obispo de Esmirna *(Adv. haer.* 5,33,4). Eusebio, por su parte *(Hist. eccl.* 3,39,3), nos informa que «fue un varón de mediocre inteligencia, como lo demuestran sus libros». Las obras a que alude Eusebio no pueden ser otras que el tratado escrito por Papías en cinco libros hacia el año 130, y que se intitula «Explicación de las sentencias del Señor» (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις). Son varias las razones que justifican el severo juicio de Eusebio. En primer lugar, Papías defendió el milenarismo; en segundo lugar, demostró tener muy poco sentido crítico en la selección e interpretación de sus fuentes. Con todo, a pesar de sus defectos, lo que se conserva de su obra tiene importancia, pues contiene algo de inestimable valor para nosotros, como es la enseñanza oral de los discípulos de los Apóstoles. En su prefacio, Papías resume su obra de esta forma:

> No dudaré en ofrecerte, ordenadas juntamente con mis interpretaciones, cuantas noticias un día aprendí y grabé bien en mi memoria, seguro como estoy de su verdad. Porque no me complacía yo, como hacen la mayor parte, en los que mucho hablan, sino en los que dicen la verdad; ni en los que recuerdan mandamientos ajenos, sino en los que recuerdan los que fueron dados por el Señor a nuestra fe y proceden de la verdad misma. Y si se daba el caso de venir alguno de los que habían seguido a los ancianos, yo trataba de discernir los discursos de los ancianos: qué había dicho Andrés, qué Pedro, qué Felipe, qué Tomás o Santiago, o qué Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; igualmente, lo que dice Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor. Porque no pensaba yo que los libros pudieran serme de tanto provecho como lo que viene de la palabra viva y permanente (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,39,3-4: BAC 65,873-874).

De esta cita se deduce claramente que las sentencias del Señor que Papías se proponía explicar no las había sacado solamente de los evangelios que habían sido escritos antes de él, sino también de la tradición oral. Por consiguiente, su obra no fue un mero comentario de los evangelios, aun cuando la

mayor parte de los textos que explica los haya tomado de las narraciones evangélicas.

Entre los pocos fragmentos que Eusebio nos ha transmitido de la obra de Papías, dos observaciones sobre los dos primeros evangelios se han hecho famosas:

> El anciano decía también lo siguiente:
>
> Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso puntualmente por escrito, aunque no con orden, cuantas cosas recordó referentes a los dichos y a los hechos del Señor. Porque ni había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, siguió a Pedro, quien daba sus instrucciones según las necesidades, pero no como quien compone una ordenación de las sentencias del Señor. De suerte que en nada faltó Marcos poniendo por escrito algunas de aquellas cosas tal como las recordaba. Porque en una sola cosa puso su cuidado: en no omitir nada de lo que había oído o mentir absolutamente en ellas (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,39,15-16: BAC 65,877).

Tenemos aquí la mejor confirmación de la canonicidad del evangelio de Marcos. Hasta el presente, sin embargo, no se ha dado con una explicación satisfactoria de por qué Papías menciona a Juan dos veces (3,39,4). Sobre el origen del evangelio de Mateo dice lo siguiente: «Mateo ordenó en lengua hebrea las sentencias (de Jesus), y cada uno las interpretó conforme a su capacidad» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,39,16). Esta afirmación prueba que en tiempos de Papías la obra original de Mateo había sido ya reemplazada por la traducción griega. Las traducciones a que se refiere Papías no eran versiones escritas de los evangelios, sino traducciones orales de las sentencias del Señor contenidas en el evangelio. Según toda probabilidad, eran una traducción de las perícopas usadas en las asambleas litúrgicas de las comunidades griegas o bilingües.

Eusebio dice todavía de Papías: «Y así por el estilo, inserta Papías otros relatos como llegados a él por tradición oral, lo mismo que ciertas extrañas parábolas del Salvador y enseñanzas suyas y algunas otras cosas que tienen aún mayores visos de fábula. Entre esas fábulas hay que contar no sé qué milenio de años que dice ha de venir después de la resurrección de entre los muertos y que el reino de Cristo se ha de establecer corporalmente en esta tierra nuestra: opinión que tuvo, a lo que creo, Papías por haber interpretado mal las explicaciones de los Apóstoles y no haber visto el sentido de lo que ellos decían místicamente en ejemplos» *(Hist. eccl.* 3,39, 11-12: BAC 65,875-876). Eusebio insinúa que el prestigio de Papías indujo a muchos escritores cristianos a creencias quiliastas: «El tuvo la culpa en la mayoría de los hombres de la Iglesia que abrazaron su misma opinión después de él, pues se escudaban en la antigüedad de aquel varón, como, en efecto, lo hace Ireneo, y si algún otro se manifestó con ideas semejantes» (3,39,13: BAC 65,876).

A estas narraciones «que tienen aún mayores visos de fábula», según dice Eusebio, pertenecen, sin duda alguna, las leyendas del espantoso fin del traidor Judas, el asesinato de Juan, hermano de Santiago, perpetrado por los judíos, y también lo que él había oído decir a las hijas de Felipe *(Hechos de los Apóstoles* 21,8) que residían en Hierápolis; ellas le hablaron de los milagros que habían sucedido en sus días: de la resurrección de la madre de Manaimo y de la historia del justo Barsabás, que se tragó una poción de veneno sin experimentar ningún efecto.

Ediciones y traducciones: Véanse las ediciones y traducciones de los Padres apostólicos, *supra* p.51: M. BUCELLATO, *Papias di Hierapoli. Frammenti e testimonianze nel testo graeco:* Studi Biblici III (Milán 1936).

Estudios: J. CHAPMANN, *John the Presbyter and the Fourth Gospel* (Oxford 1911); H. J. LAWLOR, *Eusebius on Papias:* Hermathena 43 (1922) 167-222; W. LARFELD, *Ein verhängnisvoller Schreibfehler bei Eusebius:* BNJ 3 (1922) 282-5; ID., *Das Zeugnis des Papias über die beiden Johannes von Ephesus:* NKZ 33 (1922) 410-512; ID., *Bischof Papias ein urchristlicher Stenograph?:* BNJ 5 (1922) 36-41; J. DONOVAN, *The Logia in Ancient and Recent Literature* (Cambridge 1924); J. SYKUTRIS, *Ein neues Papiaszitat:* ZNW 26 (1927) 210-2; G. GOETZ, *Papias von Hierapolis oder der Glottograph?:* ZNW 27 (1928) 348; B. W. BACON, *Adhuc in corpore constituto:* HThR 23 (1930) 305ss; C. LAMBOT, *Les presbytères et l'exégèse de Papias:* RB 43 (1931) 116-23; J. DONOVAN, *The Papias Presbyteri Puzzle:* IER (1928) 124-37; ID.: IER (1931) 483-500; P. DE AMBROGGI, *Appunti sulla questione di Giovanni presbitero presso Papia:* SC 16 (1930) 374-6; ID., *Giovanni Apostolo e Giovanni presbitero, una persona o due:* SC 16 (1930) 389-396; P. VANUTELLI, *De Presbytero Joanne apud Papiam:* SC 16 (1930) 366-74; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus:* TU 46,2 (Leipzig 1930) 328-338; A. FROVIG, *Das Matthäusevangelium und die aramäische Matthäusschrift des Papias:* NKZ 42 (1931) 67-97; P. VANUTELLI, *Iterum de presbytero Ioanne apud Papiam:* SC 59 (1931) 219-232; ID., *De presbytero Ioanne apud Papiam* (Roma 1933); D. G. DIX, *The Use and Abuse of Papias on the Fourth Gospel:* Th 24 (1932) 8-20; J. V. BARTLET, *Papias «Exposition»: its Date and Contents:* Amicitiae Corollae edited by H. G. WOOD (Londres 1933) 15-44; P. VANUTELLI, *De argumentis externis de Matthaeo et Marco apud Papiam:* Synoptica 1 (1935) XII-XXX; N. J. HOMMES, *Het Testimonialboek* (Amsterdam 1935) 230-255; P. GAECHTER, *Die Dolmetscher des Apostel:* ZkTh 60 (1936) 161-187; A. VACCARI, *Un preteso scritto perduto di Papia:* Bibl 20 (1939) 413-414; G. PERRELLA: DTP (1940) 47-56; R. M. GRANT, *Papias and the Gospel:* HThR 25 (1943) 218-222; J. A. KLEIST, *Rereading the Papias Fragment on St. Mark:* St. Louis University Studies, series A, vol.1 n.1 (1945) 1-17; L. GRY, *Le Papias des belles promesses messianiques:* Vivre et Penser III (París 1943-1944) 112-124; ID., *Hénoch X, 19 et les belles promesses messianiques:* RBibl (1946) 197-206; E. GUTWENGER, *Papias. Eine chronologische Studie:* ZkTh 69 (1947) 385-416; I. F. BLIGH, *The Prologue of Papias:* TS 13 (1952) 234-240; R. ANNAUD, *Papias and the Four Gospels:* Scottish Journal of Theology 9 (1956) 46-62; H. A. RIGG, *Papias on Mark:* Novum Testamentum 1 (1956) 161-183; J. MUNCK, *Presbytere og Herrendisciple hos Papias:* Svensk exegetisk arsbok 22/23 (1957-1958) 172-190; ID., *Presbyters and Disciples of the Lord in Papias:* HThR 72 (1959) 223-234; J. KÜRZINGER, *Das Pa-*

piaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums: BiZ (1960) 19-38: T. Y. Mullins, *Papias on Mark's Gospel:* VC 14 (1960) 216-224; K. Beyschlag, *Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 268-280; J. Munck, *Die Tradition über das Matthäusevangelium bei Papias:* Neotestamentica et Patristica. Festschrift O. Cullmann (Leiden 1962) 249-260; J. Kürzinger, *Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums:* New Testament Studies 10 (1963-1964) 108-115; R. Gryson, *A propos du témoignage de Papias sur Matthieu:* ETL 41 (1965) 530-547.

LA «EPISTOLA DE BERNABÉ»

La *Epístola de Bernabé* es un tratado teológico más que una carta; de carta no tiene más que la apariencia. De hecho no contiene nada personal y carece de introducción y conclusión. Su contenido es de carácter general y no aparece en ella ninguna indicación de que fuera dirigida a alguna persona particular. Su forma de carta es puro artificio literario. Los escritores cristianos primitivos consideraban el género epistolar como el único apto para dar instrucciones piadosas y recurrían a este género aun cuando no se dirigieran a un círculo limitado de lectores. El propósito del autor, cuyo nombre no se menciona, es enseñar «el conocimiento perfecto» (γνῶσις) y la fe.

1. Contenido

La carta se divide en dos partes: una teórica y otra práctica.

1. La primera sección, teórica, comprende los capítulos 1-17 y es de carácter dogmático. En el capítulo 1,5, el autor declara la intención de su obra con estas palabras: «a fin de que, juntamente con vuestra fe, tengáis perfecto conocimiento». Este conocimiento, empero, es especial. El autor desea, en primer lugar, exponer y probar a sus lectores el valor y la significación de la revelación del Antiguo Testamento; trata de demostrar que los judíos entendieron muy mal la Ley, porque la interpretaron literalmente. Después de repudiar esta interpretación, explica lo que, a su juicio, representa el sentido espiritual genuino, o sea, la τελεία γνῶσις. Consiste en una explicación alegórica de las doctrinas y mandamientos del Antiguo Testamento. Dios no quiere el don material de sacrificios sangrientos, sino la ofrenda de un corazón arrepentido. No quiere la circuncisión de la carne, sino la de nuestro oído, a fin de que nuestra mente se incline a la verdad. No insiste en que nos abstengamos de la carne de animales impuros, pero insiste en que renunciemos a los pecados simbolizados por aquellos animales (c.9 y 10). El cerdo, por ejemplo, es enumerado entre los animales prohibidos, porque hay hombres que se parecen a los cerdos, que, una vez ahítos, olvidan la mano que los alimenta. El águila, el halcón, el gavilán y el cuervo son animales prohibidos, porque simbolizan hombres que logran su pan cotidiano por la rapiña y toda suerte de iniquidad, en

vez de ganarse su sustento con un trabajo honrado y el sudor de su frente (c.14,4). Una prueba de lo atrevido de las alegorías del autor la da el capítulo 9. Habla de la circuncisión que Abrahán ordenó a 318 de sus siervos. Según la interpretación del autor, ésta fue la manera como le fue revelado a Abrahán el misterio de la redención mediante la crucifixión y muerte de Cristo. Las cifras 10 y 8 en griego se escriben ιη = ιη (σους); el número 300 = τ. Esta letra significa la cruz. Por consiguiente, el número 318 significa la redención por medio de la muerte de Jesús en la cruz. La Ley Antigua no estaba destinada a los judíos. «Moisés, pues, recibió la alianza; mas ellos no se hicieron dignos». Estaba destinada, desde un principio, a los cristianos. «Ahora bien, ¿cómo la recibimos nosotros? Aprendedlo: Moisés la recibió como siervo que era; mas a nosotros nos la dio el Señor en persona para hacernos, habiendo sufrido por nosotros, pueblo de su herencia» (14,4). La interpretación judía de la Antigua Ley no estaba garantizada por Dios; los judíos fueron engañados por las maquinaciones de un ángel malo: «Ellos transgredieron su mandamiento, pues un ángel malo los engañó» (9,4). El autor se atreve incluso a decir que el culto judío se parece a la idolatría pagana (16,2).

II. La segunda sección (c.18-21) se ocupa de moral, y en ella no se nota ninguna preferencia especial. Lo mismo que la *Didaché*, describe las dos vías del hombre, la de la vida y la de la muerte; a la primera llama camino de luz; a la segunda, camino de tinieblas. Para delinear la senda de la luz da un gran número de preceptos morales que recuerdan el decálogo. El pasaje que trata de la senda de las tinieblas consiste en un catálogo de vicios y pecados.

2. Doctrina

Aunque el elemento doctrinal esté desparramado en este libro, hay detalles que merecen destacarse.

1) Bernabé proclama la preexistencia de Cristo. Estaba con Dios Padre cuando éste creó el mundo; las palabras «hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra» fueron dichas por el Padre a su divino Hijo (5,5). Bernabé emplea, además, la parábola del sol, tan popular en la teología alejandrina, para explicar la encarnación:

> Porque de no haber venido en carne, tampoco hubieran los hombres podido salvarse mirándole a El, como quiera que mirando al sol, que al cabo está destinado a no ser, como obra que es de sus manos, no son capaces de fijar los ojos en sus rayos (5,10: BAC 65,780).

Dos fueron las causas de la encarnación:

> Primeramente: «El Hijo de Dios vino en carne a fin de que llegara a su colmo la consumación de los pecados de quienes persiguieron de muerte a sus profetas. Luego para ese fin sufrió».

En segundo lugar: «El mismo fue quien quiso así padecer» (5,11-13: BAC 65,780-781).

2) Los capítulos 6 y 11 describen bellamente cómo el bautismo confiere al hombre la adopción de hijos e imprime en su alma la imagen y semejanza de Dios:

> Habiéndonos renovado por el perdón de nuestros pecados, hizo de nosotros una forma nueva, hasta el punto de tener un alma de niño, como de veras nos ha plasmado El de nuevo. Y, en efecto, la Escritura dice de nosotros lo mismo que Dios dijo a su Hijo: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra» (6,11-12: BAC 65,783).

3) El bautismo transforma a las criaturas de Dios en templos del Espíritu Santo:

> Quiero hablaros acerca del templo, cómo extraviados los miserables confiaron en el edificio y no en su Dios, que los creó, como si aquél fuera la casa de Dios. Pues, poco más o menos como los gentiles, le consagraron en el templo. Mas ¿cómo habla el Señor destruyéndolo? Aprendedlo: «¿Quién midió el cielo con el palmo y la tierra con el pulgar? ¿No he sido yo?—dice el Señor—. El cielo es mi trono, y la tierra escabel de mis pies: ¿Qué casa es esa que me vais a edificar o cuál es el lugar de mi descanso? Luego ya os dais cuenta de que su esperanza es vana».
>
> Y, por remate, otra vez les dice: «He aquí que los que han destruido este templo, ellos mismos lo edificarán». Así está sucediendo, pues por haberse ellos sublevado, fue derribado el templo por sus enemigos, y ahora hasta los mismos siervos de sus enemigos lo van a reconstruir...
>
> Pues inquiramos si existe un templo de Dios. Existe, ciertamente, allí donde El mismo dice que lo ha de hacer y perfeccionar. Está, efectivamente, escrito: «Y será, cumplida la semana, que se edificará el templo de Dios gloriosamente en el nombre del Señor».
>
> Hallo, pues, que existe un templo. ¿Cómo se edificará en el nombre del Señor? Aprendedlo. Antes de creer nosotros en Dios, la morada de nuestro corazón era corruptible y flaca, como templo verdaderamente edificado a mano, pues estaba lleno de idolatría y era casa de demonios, porque no hacíamos sino cuanto era contrario a Dios. «Mas se edificará en el nombre del Señor». Atended a que el templo del Señor se edifique gloriosamente. ¿De qué manera? Aprendedlo. Después de recibido el perdón de los pecados, y por nuestra esperanza en el Nombre, fuimos hechos nuevos, creados otra vez desde el principio. Por lo cual, Dios habita verdaderamente en nosotros, en la morada de nuestro corazón (16,1-4,6-8: BAC 65,803-804).

4) En el capítulo 15,8 insiste en la celebración del día octavo de la semana, o sea del domingo, en lugar del sábado de los judíos, por ser aquél el día de la resurrección:

> Por último, les dice: «Vuestros novilunios y vuestros sábados no los aguanto». Mirad cómo dice: No me son aceptos vuestros sábados de ahora, sino el que yo he hecho, aquel en que, haciendo descansar todas las cosas, hará el principio de un día octavo, es decir, el principio de otro mundo. Por eso justamente nosotros celebramos también el día octavo con regocijo, por ser día en que Jesucristo resucitó de entre los muertos y, después de manifestado, subió a los cielos (15,8-9: BAC 65,803).

5) La vida del niño, antes como después de su nacimiento, está protegida por la ley: «No matarás a tu hijo en el seno de la madre ni, una vez nacido, le quitarás la vida» (19,5).

6) El autor es milenarista. Los seis días de la creación significan un período de seis mil años, porque mil años son como un día a los ojos del Señor. En seis días, esto es, en seis mil años, todo quedará completado, después de lo cual este tiempo perverso será destruido y el Hijo de Dios vendrá de nuevo a juzgar a los impíos y a cambiar el sol y la luna y las estrellas, y el día séptimo descansará. Entonces amanecerá el sábado del reino milenario (15,1-9).

3. El autor

La carta no dice en ninguna parte que Bernabé sea su autor, ni siquiera reclama para sí un origen apostólico. Sin embargo, desde los más remotos tiempos la tradición la ha atribuido al apóstol Bernabé, compañero y colaborador de San Pablo. El *Codex Sinaiticus*, del siglo IV, cita la epístola entre los libros canónicos del Nuevo Testamento, inmediatamente después del Apocalipsis de San Juan. Clemente de Alejandría toma de ella muchos pasajes que atribuye al apóstol Bernabé. Orígenes la llama καθολικὴ ἐπιστολή y la enumera entre los libros de la Sagrada Escritura. Eusebio la relega a la categoría de libros controvertidos, y San Jerónimo la cuenta entre los apócrifos. La crítica moderna ha establecido de una manera definitiva que el apóstol Bernabé no es su autor, porque en la carta se repudia dura y absolutamente el Antiguo Testamento. Por razón de esta pronunciada antipatía contra todo lo judío, Bernabé queda descartado como autor de la epístola. Por lo demás, se advierte un abismo entre las doctrinas de San Pablo, cuyo compañero de misión fue Bernabé, y las opiniones que se expresan en la epístola. Pablo reconoció el Antiguo Testamento como institución divinamente ordenada; en cambio, la *Epístola de Bernabé* habla de él como de un engaño diabólico (9,4). Hay, además, razones históricas para negar a Bernabé la paternidad literaria de esta epístola, puesto que es absolu-

tamente cierto que fue escrita después de la destrucción de Jerusalén; el capítulo 16 lo prueba bien a las claras.

El uso del método alegórico apunta hacia Alejandría como patria del autor. La influencia de Filón es innegable. Esto explicaría también, en parte, la alta estima en que tuvieron la epístola los teólogos alejandrinos.

4. Fecha de composición

La destrucción del templo de Jerusalén, mencionada en la epístola, permite fijar con certeza el *terminus post quem*. En cambio, en lo que se refiere al *terminus ante quem*, las opiniones son muy divergentes. En el capítulo 16,3-4, se dice así: «Y, por remate, otra vez les dice: He aquí que los que han destruido este templo, ellos mismos lo reedificarán. Así está sucediendo, pues por haberse ellos sublevado, fue derribado el templo por sus enemigos, y ahora los mismos siervos de sus enemigos lo van a reconstruir». La frase que empieza con las palabras «y ahora» nos lleva a concluir que ya había transcurrido algún tiempo desde la destrucción del templo. En lo que se dice sobre la planeada reconstrucción le parece ver a Harnack una alusión a la construcción del templo de Júpiter en Jerusalén durante el reinado de Adriano (117-138). Basándose en esto, Harnack fecha la composición de la epístola en el año 130 o 131. Funk opina que este pasaje se refiere a la erección del templo *sobrenatural* de Dios, la Iglesia; pero su teoría no es nada convincente. Menos satisfactoria es aún la conclusión que respecto a la fecha de composición saca del capítulo 4,4-5, donde se cita a Daniel 7,24 y 7,7-8. El pasaje dice: «Además, el profeta dice así: Diez reinos reinarán sobre la tierra, y tras ellos se levantará un rey pequeño que humillará de un golpe a tres reyes. Igualmente Daniel dice sobre lo mismo: Y vi la cuarta bestia, mala y fuerte, y más fiera que todas las otras bestias de la tierra, y cómo de ella brotaban diez cuernos, y de ellos un cuerno pequeño como un retoño, y cómo éste humilló de un golpe a tres de los cuernos mayores». Funk identifica al emperador romano Nerva (96-98) con el undécimo pequeño rey de esta profecía. Según él, Nerva «humilló de un golpe a tres reyes», por cuanto que alcanzó el trono después de asesinar a Domiciano, en quien se extinguió la dinastía de los Flavianos, compuesta de tres miembros, los emperadores Vespasiano, Tito y el propio Domiciano. Pero únicamente mediante una interpretación tan arbitraria pueden aplicarse a Nerva las palabras de Daniel. Por otra parte, el método adoptado por Harnack para fechar la carta tiene también dificultades. Todo depende de qué destrucción y de qué reconstrucción del templo se trate en la epístola. Lietzmann cree que el autor se refiere a la segunda destrucción del templo en la guerra de Barcochba. La obra habría sido compuesta después de empezada esta insurrección, cuyo fin coincide con

el último año del reinado de Adriano (138). No cabe defender una fecha posterior a ésta. En otro tiempo se dudó de la homogeneidad de la *Epístola de Bernabé* y se intentó descubrir interpolaciones. Sin embargo, Muilenberg ha demostrado satisfactoriamente que el documento es, desde el principio hasta el fin, de un mismo autor, sin que sea posible discernir adiciones ulteriores. Las incoherencias en que cae con frecuencia deben atribuirse al poco dominio que el autor tiene del lenguaje y de la composición. De vez en cuando salta bruscamente de un tema a otro, y a menudo rompe el hilo de su discurso para intercalar exhortaciones morales que no tienen nada que ver con lo que está diciendo. La exposición de las dos vías, la del bien y la del mal, está tomada de la misma fuente que la de la *Didaché*. No obstante, se puede afirmar con certeza que el autor no usó la *Didaché*. El análisis de la *Epístola de Bernabé* indica que su autor no solamente tuvo a su disposición esa fuente común y las Sagradas Escrituras, sino también otras fuentes que no es posible identificar.

5. Transmisión del texto

Para el texto griego tenemos las siguientes autoridades:

1) El *Codex Sinaiticus*, del siglo IV, en otro tiempo en San Petersburgo y actualmente en Londres. Figura entre los libros del Nuevo Testamento, inmediatamente después del Apocalipsis.

2) El *Codex Hierosolymitanus*, del año 1056, antiguamente en Constantinopla, hoy día en Jerusalén. Este códice fue descubierto por Bryennios en 1875 y contiene la *Epístola de Bernabé*, la *Didaché* y la *Primera Carta de Clemente*.

3) El *Codex Vaticanus Graec.* 859, del siglo XI, contiene, entre otras cosas, las cartas de San Ignacio, de San Policarpo y la *Epístola de Bernabé*. Faltan, empero, los capítulos 1,1-5,7. Esta laguna aparece también en manuscritos posteriores que dependen de este mismo arquetipo.

La obra existe también en una traducción latina del siglo III. Fue copiada en el siglo X en el monasterio de Corbie y ahora se conserva en San Petersburgo. En este manuscrito faltan, sin embargo, los capítulos 18,1-29,9.

Ediciones y traducciones: véanse las ediciones y traducciones de los Padres apostólicos, *supra* p.51.—*Edición separada:* TH. KLAUSER: FP 1 (Bonn 1940).—Una nueva traducción *alemana* en K. THIEME, *Kirche und Synagogue* (Olten 1945) 27-65.—*Inglesas:* J. A. KLEIST: ACW 6 (Westminster, Md., 1948).

Estudios: PH. HÄUSER, *Der Barnabasbrief neu untersucht und erklärt:* FLDG II 2 (Paderborn 1912); J. MUILENBURG, *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles* (Marburg 1929); F. C. BURKITT, *Barnabas and the Didache:* JThSt 33 (1932) 25-27; A. L. WILLIAMS, *The Date of the Epistle of Barnabas:* JThSt 34 (1933) 337-346; R. H. CONNOLLY, *Barnabas and the Didache:* JThSt 38 (1937) 165-167; H. J. CADBURY, *The Epistle of Barnabas and*

the Didache: JQR 26 (1936) 403-406; H. LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne* I (París 1936) 232-236; P. MEINHOLD, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief:* ZKG (1940) 255-303; G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (París 1945) 157-162; N. A. DAHL, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé VI 8,19:* Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel (Neuchâtel 1950) 62-70; C. F. ANDRY, *Barnabae Epist. Ver. DCCCL:* JBL 70 (1951) 233-238; J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline:* RBibl 59 (1952) 219-238; J. OESTERREICHER y K. THIEME, *Um Kirche und Synagogue im Barnabasbrief:* ZkTh 74 (1952) 63-70; A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle* (París 1953); F. M. BRAUN, *La Lettre de Barnabé et l'évangile de Saint Jean:* New Testament Studies 4 (1957-1958) 119-124; L. W. BARNARD, *The Problem of the Epistle of Barnabas:* ChQ 159 (1958) 211-230; G. SCILLE, *Zur christlichen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief:* ZNW 49 (1958) 31-52; P. PALAZZINI, *Summa Theologiae Moralis in Didache et in Epistula Pseudo Barnabae:* Euntes Docete 11 (1958) 260-272; A. HERMANS, *Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste?:* ETL 35 (1959) 849-876; L. W. BARNARD, *The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls:* Scottish Journal of Theology 13 (1960) 45-59; ID., *The Epistle of Barnabas, A Paschal Homily?:* VC 15 (1961) 8-22; P. PRIGENT, *Les testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (París 1961); L. W. BARNARD, *A Note on Barnabas 6,8-17:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 263-267; A. O'HAGAN, *Early Christian Exegesis Exemplified from the Epistle of Barnabas:* Australian Biblical Review (1963) 39-40; E. REPO, *Der «Weg» als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung* (Helsinki 1964) 114ss.

EL PASTOR DE HERMAS

Aunque se le cuente entre los Padres Apostólicos, en realidad el *Pastor* de Hermas pertenece al grupo de los apocalipsis apócrifos. Es un libro que trata de las revelaciones hechas a Hermas en Roma por dos figuras celestiales. La primera era una mujer de edad, y la segunda, un ángel en forma de pastor. De ahí el título del libro. Solamente un pasaje de la obra nos ofrece la posibilidad de determinar la fecha de composición. Efectivamente, en la visión segunda (4,3) Hermas recibe de la Iglesia la orden de hacer dos copias de la revelación, una de las cuales tiene que entregarla a Clemente, quien se encargará de mandarla a la ciudades lejanas. Este Clemente de quien se habla aquí es, sin duda, el papa Clemente de Roma, que escribió su *Epístola a los Corintios* hacia el año 96. Pero esto parece estar en contradicción con el *Fragmento Muratoriano,* que dice de nuestro autor: «Muy recientemente, en nuestros tiempos, en la ciudad de Roma, Hermas escribió el *Pastor* estando sentado como obispo en la cátedra de la Iglesia de Roma su hermano Pío». El testimonio del *Fragmento Muratoriano,* de fines del siglo II, da la impresión de ser fidedigno. Mas el reinado de Pío I corre del año 140 al 150. Por esta razón se consideró como una ficción la referencia de Hermas al papa Clemente en la visión segunda. No existe, con todo, razón alguna de peso para juzgarla así. Se pueden aceptar las dos

fechas teniendo en cuenta la manera como fue compilado el libro. Las partes más antiguas probablemente son del tiempo de Clemente, mientras que la redacción definitiva dataría de la época de Pío I. El examen crítico de la obra lleva a la misma conclusión: se ve que hay partes que pertenecen a distintas épocas. Por otro lado, no se puede aceptar la opinión de Orígenes, que identifica al autor del *Pastor* con su homónimo de la Epístola de San Pablo a los Romanos. El autor dice de sí mismo que, siendo muy joven, fue vendido como esclavo y enviado a Roma, donde le compró su dueña, una tal Rode. Los frecuentes hebraísmos de la obra indican que el autor era de origen judío o, por lo menos, que había recibido una formación judía. Con franca sinceridad cuenta toda clase de intimidades propias y de su familia. Habla de sus negocios, de la pérdida de los bienes que había ido atesorando como liberto y del cultivo de sus terrenos, situados a lo largo de la vía que va de Roma a Cumas. Esto último explica que se escapen de su pluma tantas imágenes de la vida rural. Nos dice que sus hijos apostataron durante la persecución, que traicionaron a sus padres y llevaron una vida desordenada. Nada bueno puede decir de su mujer, que habla demasiado y no sabe poner freno a su lengua. Todos estos detalles nos inducen a concluir que se trata de un hombre serio, piadoso y de recta conciencia, que se mantuvo firme durante el tiempo de persecución.

Su obra viene a ser un sermón sobre la penitencia, de carácter apocalíptico y, en su conjunto, curioso tanto por la forma como por el fondo. Externamente, la obra está dividida en tres secciones, que contienen cinco visiones, doce preceptos o mandamientos y diez comparaciones. Con todo, a pesar de esta distribución hecha por el mismo autor, internamente la obra no da pie a la triple división ni a las distintas subdivisiones, ya que incluso los preceptos y las parábolas son apocalípticos. Lógicamente tiene solamente dos partes principales y una conclusión.

Contenido

I. En la primera parte principal, visiones 1-4, Hermas recibe sus revelaciones de la Iglesia, que se le aparece primero en forma de una venerable matrona, que va despojándose gradualmente de las señales de la vejez para surgir, en la visión cuarta, como una novia, símbolo de los elegidos de Dios.

Primera visión. Como preámbulo a esta visión, Hermas hace mención de un pecado de pensamiento que turba su conciencia. Se le aparece la Iglesia en la forma de una mujer anciana y le exhorta a hacer penitencia por sus pecados y por los de su familia.

Segunda visión. En esta visión la anciana matrona le da un librito para que lo copie y lo divulgue; el contenido del

mismo exhorta asimismo a la penitencia y profetiza con toda claridad que es inminente una persecución.

Tercera visión. La anciana emplea aquí el símbolo de una torre en construcción para explicar a Hermas el destino de la cristiandad, que crecerá y se convertirá pronto en la Iglesia ideal. Así como toda piedra que no es apta para la construcción de la torre es rechazada, así también el pecador que no haga penitencia será excluido de la Iglesia. Es necesaria una penitencia rápida, porque el tiempo es limitado.

Cuarta visión. Esta visión muestra al vidente, bajo la forma de un dragón monstruoso, persecución y calamidades espantosas e inminentes. Mas, por terrible que sea el monstruo, no hará daño ni al vidente ni a los que estén armados con una fe inquebrantable. Detrás de la bestia ve a la Iglesia ataviada como una hermosa novia, símbolo de la bienaventuranza destinada a los fieles, y garantía de su recepción dentro de la Iglesia eterna del futuro.

Quinta visión. Esta visión sirve de transición entre la primera parte y la segunda. En ella el ángel de penitencia se aparece en forma de pastor, que patrocinará y dirigirá todà la misión penitencial que ha de reanimar a la cristiandad, y que ahora proclama sus mandamientos y sus comparaciones.

II. La segunda parte principal comprende doce mandamientos y las nueve primeras parábolas o comparaciones.

1) *Los doce mandamientos* vienen a ser un resumen de la moral cristiana: establecen los preceptos a que debe conformarse la nueva vida de los penitentes, y trata en concreto: (1) de la fe, del temor de Dios y de la sobriedad; (2) de la simplicidad de corazón y de la inocencia; (3) de la veracidad; (4) de la pureza y del debido comportamiento en el matrimonio y en la viudez; (5) de la paciencia y del dominio de sí mismo; (6) a quién se ha de creer y a quién se ha de despreciar, es decir, el Angel de Justicia y el Angel de la Iniquidad; (7) a quién hay que temer y a quién no hay que temer: Dios y el diablo; (8) de lo que hay que evitar y lo que hay que hacer: el bien y el mal; (9) de las dudas (διψυχία); (10) de la tristeza y del pesimismo; (11) de los falsos profetas; (12) del deber de extirpar del propio corazón todo mal deseo y colmarlo de bondad y alegría. La sección entera termina, como cada uno de los preceptos, con una exhortación y una promesa. A los pusilánimes que dudan de sus fuerzas para cumplir los mandamientos se les asegura que a todo el que se esfuerza por cumplirlos confiando en Dios le será cosa fácil perseverar en el cumplimiento de los mismos y que todo el que se adhiere a los mandamientos obtendrá la vida eterna.

2) *Las diez semejanzas.* Las cinco primeras parábolas contienen asimismo preceptos morales. La *primera* llama a los

cristianos extranjeros en la tierra: «Sabéis que vosotros, los siervos de Dios, vivís en tierra extranjera, pues vuestra ciudad está muy lejos de esta en que ahora habitáis. Si, pues, sabéis cuál es la ciudad en que definitivamente habéis de habitar, ¿a qué fin os aparejáis aquí campos y lujosas instalaciones, casas y moradas perecederas? Ahora bien, el que todo eso se apareja para la ciudad presente, señal es que no piensa volver a su propia ciudad... En lugar, pues, de campos comprad almas atribuladas, conforme cada uno pudiere; socorred a las viudas y a los huérfanos y no los despreciéis; gastad vuestra riqueza y vuestros bienes todos en esta clase de campos y casas, que son las que habéis recibido del Señor... Este es el lujo bueno y santo». La *segunda* comparación impone al rico, bajo la alegoría de la yedra y el olmo, que viven en dependencia mutua, el deber de ayudar al necesitado. En correspondencia a la ayuda recibida, el pobre debe rogar por sus hermanos acomodados. La *tercera* parábola resuelve una cuestión que tanto inquieta al cristianismo, como es la de saber por qué es imposible distinguir en este mundo a los pecadores y a los justos; compara a unos y a otros con los árboles del bosque en invierno: cuando se han despojado de sus hojas y la nieve cubre sus ramas, no se les puede distinguir tampoco. La *cuarta* comparación añade, a modo de paréntesis, que el mundo venidero es como un bosque en verano, pues entonces se distinguen claramente tanto los árboles muertos como los sanos. La *quinta* parábola se refiere a la costumbre de los ayunos públicos observados por toda la comunidad—las estaciones, como se les llamaba entonces—y critica, no tanto la institución en sí misma ni el ayuno en general, sino la esperanza vana que algunos ponían en esta práctica. El ayuno exige, ante todo y sobre todo, reforma moral, estricta observancia de la ley de Dios y la práctica de la caridad. En días de ayuno, el *Pastor* permite solamente pan y agua. Lo que se ahorra de este modo del gasto ordinario de cada día debe darse a los pobres. Las cuatro últimas comparaciones tratan de la sumisión a la penitencia. Así la *sexta* presenta al ángel de la gula y del fraude y al ángel del castigo en forma de dos pastores, y examina la duración del castigo que ha de seguir. En la comparación *séptima*, Hermas ruega al ángel del castigo, que le atormenta, que le libre; en cambio, se le exhorta a la paciencia y se le dice, para su consuelo, que está sufriendo por los pecados de su familia. La semejanza *octava* compara la Iglesia con un gran sauce mimbrero, cuyas ramas son muy resistentes; porque aun cuando, arrancadas del árbol madre, parecen secas, vuelven a brotar si se las planta en el suelo y se las mantiene húmedas. Asimismo, los que fueron privados de la unión vital con la Iglesia por el pecado mortal, pueden resucitar de nuevo a la vida por la penitencia y el uso de los instrumentos de

gracia que ofrece la Iglesia. La comparación *novena* fue, probablemente, introducida más tarde; hasta cierto punto es una corrección. Se vuelve a presentar la semejanza de la torre, y las diferentes piedras usadas en su construcción representan los distintos tipos de pecadores. Lo enteramente nuevo está en que la construcción de la torre queda diferida por un tiempo a fin de dar oportunidad a muchos pecadores a que se conviertan y puedan ser recibidos en la torre. Pero, si no se dan prisa a arrepentirse, serán excluidos. En otras palabras, el tiempo de penitencia, limitado en un principio, se extiende ahora más de lo que había sido anunciado primitivamente. Es muy posible que el mismo Hermas hiciera estos cambios cuando se dio cuenta de que la esperada parusía no había llegado. La comparación *décima* forma la conclusión de toda la obra. Hermas es amonestado de nuevo por el ángel a hacer penitencia para purificar a su propia familia de todo mal, y se le encarga, además, la misión de exhortar a todo el mundo a la penitencia.

Apenas existe otro libro de los tiempos primitivos del cristianismo en que se pinte tan al vivo la vida de la comunidad cristiana como en el *Pastor* de Hermas. Encontramos aquí cristianos de todas clases, buenos y malos. Leemos de obispos, presbíteros y diáconos que ejercieron dignamente su cargo delante de Dios; pero también nos enteramos que hubo sacerdotes dados a juzgar, orgullosos, negligentes y ambiciosos; y diáconos que se quedaron con el dinero destinado a las viudas y a los huérfanos. Encontramos mártires cuyo corazón permaneció firme en todo momento, pero también vemos apóstatas, traidores y delatores; no faltan cristianos que apostataron únicamente por intereses mundanos y otros que no se avergonzaron de blasfemar públicamente de Dios y de sus hermanos cristianos. Se nos habla de conversos que viven sin mancha alguna de pecado, así como también de pecadores de todas clases; de ricos que desdeñan a los hermanos más pobres, y de cristianos caritativos y buenos. Hay asimismo herejes y también gente que duda y se esfuerza por hallar el camino de la justicia; y al lado de buenos cristianos con faltas pequeñas pueden verse simuladores e hipócritas. Por eso, el libro de Hermas viene a ser como un gran examen de conciencia de la Iglesia de Roma. El comportamiento cobarde de tan gran número de cristianos fue, sin duda, debido al período de relativa paz, durante la cual los cristianos se habían acostumbrado a una vida muelle, habían amontonado riquezas e incluso adquirido cierto prestigio entre sus vecinos paganos. De aquí que los horrores de una terrible persecución los cogieran enteramente desprevenidos. Estos sucesos señalan el reinado de Trajano y, por consiguiente, están indicando claramente la primera mitad del siglo II, que es la fecha apuntada más arriba. A pesar de esto se ve claro que, a los ojos de Hermas, no son los pecadores, sino los cristianos de vida ejemplar los que forman la mayoría.

El autor no intenta solamente mover a los malos con sus exhortaciones a la penitencia, sino también animar a las almas tímidas. Por eso en todo el discurso se echa de ver cierto optimismo en la concepción de la vida.

El aspecto dogmático del «Pastor»

1) *Penitencia*

La doctrina penitencial de Hermas ha dado lugar a enconadas controversias. Estas han gravitado en torno al cuarto mandamiento (3,1-7), que presenta a Hermas en un coloquio con el ángel de la penitencia:

> Señor, le dije, he oído de algunos doctores que no hay otra penitencia fuera de aquella en que bajamos al agua y recibimos la remisión de nuestros pecados pasados. Has oído—me contestó—exactamente, pues es así. El que, en efecto, recibió una vez el perdón de sus pecados, no debiera volver a pecar más, sino mantenerse en pureza. Mas, puesto que todo lo quieres saber puntualmente, quiero declararte también esto, sin que con ello intente dar pretexto de pecar a los que han de creer en lo venidero o poco ha creyeron en el Señor. Porque quienes poco ha creyeron o en lo venidero han de creer no tienen lugar a penitencia de sus pecados, sino que se les concede sola remisión, por el bautismo, de sus pecados pasados. Ahora bien, para los que fueron llamados antes de estos días, el Señor ha establecido una penitencia. Porque, como sea el Señor conocedor de los corazones y previsor de todas las cosas, conoció la flaqueza de los hombres y que la múltiple astucia del diablo había de hacer algún daño a los siervos de Dios, y que su maldad se ensañaría en ellos. Siendo, pues, el Señor misericordioso, tuvo lástima de su propia hechura, y estableció esta penitencia, y a mí me fue dada la potestad sobre esta penitencia. Sin embargo, yo te lo aseguro—me dijo—: si después de aquel llamamiento grande y santo, alguno, tentado por el diablo, pecare, sólo tiene una penitencia; mas, si a la continua pecare y quisiere hacer penitencia, sin provecho es para hombre semejante, pues difícilmente vivirá. Díjele yo: La vida me ha dado haberte oído hablar sobre esto tan puntualmente, porque ahora sé cierto que, si no volviese a cometer nuevos pecados, me salvaré. Te salvarás tú—me dijo—, y lo mismo todos cuantos hicieren estas cosas (BAC 65,978-979).

Según este pasaje, la doctrina penitencial de Hermas puede reducirse a los siguientes puntos:

a) Hay una penitencia saludable después del bautismo. Esta no es una doctrina nueva proclamada por primera vez por Hermas, como se ha dicho con frecuencia equivocadamente, sino una antigua institución de la Iglesia. Precisamente la razón que impulsó a Hermas a escribir su obra fue que había algunos maestros que insistían en que no había otra penitencia fuera del bautismo y que todo aquel que cometiera un pecado mortal dejaba de ser miembro de la Iglesia. Tampoco quiso Hermas dar la impresión de que él era el primero en anunciar al pecador cristiano el perdón de sus pecados o que éste es solamente una concesión excepcional. Lo que el autor pretende en realidad es hacer comprender a los cristianos que su mensaje les ofrece no la primera, sino más bien la última oportunidad de perdón por los pecados cometidos. Esto es lo que constituye el elemento nuevo de su mensaje.

b) La penitencia tiene un carácter universal: ningún pecador queda excluido de ella, ni el impuro ni el apóstata. Unicamente es excluido el pecador que no quiere arrepentirse.

c) La penitencia debe ser inmediata y debe producir la enmienda; no hay que abusar de la oportunidad que ella concede cayendo de nuevo en el pecado. Prueba la necesidad de corregirse basándose en una razón de carácter psicológico: la dificultad que tiene el reincidente de conseguir la vida eterna. Habla más bien desde un punto de vista pastoral que teológico. Urge la necesidad de una penitencia inmediata por razones escatológicas. Hay que arrepentirse antes que la construcción de la torre, la Iglesia, sea ya un hecho consumado, porque se han interrumpido los trabajos para dar al pecador tiempo para hacer penitencia.

d) El fin intrínseco de la penitencia es la μετάνοια, una reforma total del pecador, unida al deseo de expiar con castigos voluntarios, con ayuno y con la oración, impetrando el perdón de los pecados cometidos.

e) La justificación que se obtiene por la penitencia no es solamente una purificación, sino una santificación positiva, igual a la que produce el bautismo por la infusión del Espíritu Santo *(Sim.* 5,7,1-2).

f) En la doctrina penitencial de Hermas domina ya la idea de que la Iglesia es una institución necesaria para la salvación. Así, Hermas habla de oraciones que ofrecen los ancianos de la Iglesia en favor de los pecadores. No se menciona la reconciliación como tal, pero hay que admitirla como cosa cierta, por razones de peso.

2) *Cristología*

La cristología de Hermas ha suscitado serias dificultades. Nunca usa la palabra *Logos* o el nombre de Jesucristo. Le llama invariablemente Salvador, Hijo de Dios o Señor. Además, en la comparación 9,11 se lee que el ángel de la penitencia dice a Hermas: «Quiero mostrarte otra vez todo lo que te mostró el Espíritu Santo (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), que habló contigo bajo la figura de la Iglesia; porque aquel Espíritu es el Hijo de Dios». Aquí se identifica al Espíritu Santo con el Hijo de Dios. Tenemos, pues, solamente dos personas divinas, Dios y el Espíritu Santo, cuyas relaciones se presentan como las de Padre e Hijo. La comparación 5,6,5-7 es aún más significativa:

> Al Espíritu Santo, que es preexistente, que creó toda la creación, Dios le hizo morar en el cuerpo de carne que El quiso. Ahora bien, esta carne en que habitó el Espíritu Santo sirvió bien al Espíritu, caminando en santidad y pureza, sin mancillar absolutamente en nada al mismo Espíritu. Como hubiera, pues, llevado ella una conducta excelente y pura y tenido parte en todo trabajo del Espíritu y cooperado con El en todo negocio, portándose *siempre fuerte y valerosamente*, Dios *la tomó por partícipe* juntamente con el Espíritu Santo. En efecto, la conducta de esta carne agradó a Dios, por no haberse mancillado sobre la tierra mientras tuvo consigo al Espíritu Santo. Así, pues, tomó por consejero a su Hijo y a los ángeles gloriosos, para que esta carne, que había servido sin reproche al Espíritu, alcanzara también algún lugar de habitación y no pareciera que se perdía el galardón de este servicio. Porque toda carne en que moró el Espíritu Santo, si fuere hallada pura y sin mancha, recibirá su recompensa (BAC 65,1022).

Según este pasaje, parece que para Hermas la Trinidad consiste en Dios Padre, en una segunda persona divina, el Espíritu Santo, que él identifica con el Hijo de Dios, y, finalmente, en el Salvador, elevado a formar parte de su sociedad como premio a sus merecimientos. En otras palabras, Hermas considera al Salvador como Hijo adoptivo de Dios por lo que se refiere a su naturaleza humana.

3) *La Iglesia*

En la opinión de Hermas, la Iglesia es la primera de todas las criaturas; por eso se le aparece en forma de una mujer anciana. Todo el mundo fue creado por causa de ella:

> Mientras yo dormía, hermanos, tuve una revelación que me fue hecha por un joven hermosísimo, diciéndome: —¿Quién crees tú que es la anciana de quien recibiste aquel librito? —La Sibila—le contesté yo. —Te equivo-

cas—me dijo—, no lo es. —¿Quién es, pues?—le dije. —La Iglesia—me contestó. —¿Por qué entonces—le repliqué yo—se me apareció vieja? —Porque fue creada —me contestó—antes que todas las cosas. Por eso aparece vieja y por causa de ella fue ordenado el mundo *(Vis.* 2, 4,1: BAC 65,946).

Sin embargo, la figura más significativa bajo la cual la Iglesia se aparece a Hermas es la de la torre mística *(Vis.* 3, 3,31; *Sim.* 8,13,1). Este símbolo representa la Iglesia de los escogidos y predestinados, la Iglesia triunfante, no la Iglesia militante, en la que los santos y los pecadores viven mezclados. Esta Iglesia está fundada sobre una roca, el Hijo de Dios.

4) *Bautismo*

Nadie entra en la Iglesia sino por medio del bautismo:

> Escucha por qué la torre está edificada sobre las aguas. La razón es porque vuestra vida se salvó por el agua y por el agua se salvará; mas el fundamento sobre que se asienta la torre es la palabra del nombre omnipotente y glorioso y se sostiene por la virtud invisible del Dueño *(Vis.* 3,3,5: BAC 65,952).

La comparación 9,16 llama al bautismo el sello y enumera sus efectos:

> ¿Por qué, Señor—le dije—, subieron las piedras del fondo del agua y fueron colocadas en la construcción de la torre, siendo así que antes habían llevado estos espíritus? Necesario les fue—me contestó—subir por el agua, a fin de ser vivificados, pues no les era posible entrar de otro modo en el reino de Dios, si no deponían la mortalidad de su vida anterior. Así, pues, también éstos, que habían ya muerto, recibieron el sello del Hijo de Dios (τὴν σφραγῖδα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ), y así entraron en el reino de Dios. Porque antes—me dijo—de llevar el hombre el sello del Hijo de Dios, está muerto; mas, una vez que recibe el sello, depone la mortalidad y recobra la vida. Ahora bien, el sello es el agua, y, consiguientemente, bajan al agua muertos y salen vivos. Así, pues, también a aquéllos les fue predicado este sello, y ellos lo recibieron para entrar en el reino de Dios. Entonces, Señor —le pregunté—, ¿por qué también las cuarenta piedras subieron con ellas del fondo del agua, siendo así que éstas ya llevaban el sello? Porque estos Apóstoles y maestros que predicaron el nombre del Hijo de Dios, habiendo muerto en la virtud y fe del Hijo de Dios, predicaron también a los que habían anteriormente muerto, y ellos les dieron el sello de la predicación. Ahora bien, bajaron con ellos al agua y nuevamente subieron; pero éstos bajaron vivos y vivos volvieron a subir; aquellos, empero, que habían anteriormente muerto, bajaron muertos y subieron vivos. Por medio de éstos, pues, fueron vivificados y conocieron el nombre del Hijo de Dios. De ahí que subieron juntamente con ellos y con ellos fueron ajustados a la construcción de la torre, y entraron en la obra sin necesidad de ser labrados, como quiera que habían muerto en justicia y grande castidad. Sólo les faltaba tener este sello. Así tienes, pues, la solución también de esta dificultad (BAC 65,1071-1072).

Tan convencido estaba Hermas de que el bautismo es absolutamente necesario para la salvación, que llega a decir que los Apóstoles y maestros bajaron al limbo después de la muerte *(descensus ad inferos)* para bautizar a los justos que habían muerto antes de Cristo.

La doctrina moral del «Pastor»

La doctrina moral, en Hermas, es más importante que la enseñanza dogmática.

1. Es de notar que encontramos ya aquí la distinción entre mandamiento y consejo, entre obras obligatorias y de supererogación, las *opera supererogatoria:*

> Mas, si sobre lo que manda el mandamiento de Dios, hicieres todavía algún bien, te adquirirás mayor gloria y serás ante Dios más glorioso de lo que, sin eso, habías de serlo *(Sim.* 5,3,3: BAC 65,1018).

Como obras de supererogación, Hermas menciona el ayuno, el celibato y el martirio.

2. Es también digna de notarse la clarividente observación que hace respecto a los espíritus que influyen en el corazón del hombre:

> Dos ángeles hay en cada hombre: uno de la justicia y otro de la maldad... El ángel de la justicia es delicado y vergonzoso, y manso, y tranquilo. Así, pues, cuando quiera subiere a tu corazón este ángel, al punto se pondrá a hablar contigo sobre la justicia, la castidad, la santidad, sobre la mortificación y sobre toda obra justa y sobre toda virtud gloriosa. Cuando todas estas cosas subieren a tu corazón, entiende que el ángel de la justicia está contigo. He ahí, pues, las obras del ángel de la justicia. Cree, por tanto, a éste y a sus obras. Mira también las obras del ángel de la maldad. Ante todas las cosas, ese ángel es impaciente, amargo e insensato, y sus obras, malas, que derriban a los siervos de Dios. Así, pues, cuando éste subiere a tu corazón, conócele por sus obras *(Mand.* 6,2,1-4: BAC 65,984).

En otro lugar se esfuerza por explicar que es imposible que un ángel bueno y un ángel malo ocupen simultáneamente el corazón del hombre:

Porque, cuando en un solo vaso andan todos estos espíritus—vaso en que habita también el Espíritu Santo—, el vaso aquel no cabe, sino que rebosa. Ahora bien, como el espíritu delicado no tiene costumbre de habitar con el espíritu malo ni donde hay aspereza, se aparta de tal hombre y busca su morada donde hay mansedumbre y tranquilidad. Luego, una vez que se parte de él, queda el hombre iracundo vacío del espíritu justo, y, lleno en adelante de malos espíritus, anda inquieto en todas sus acciones, llevado de acá para allá por los malos espíritus, hasta que, finalmente, queda ciego para todo buen pensamiento *(Mand.* 5,2,5-7: BAC 65,982-983).

3. Sobre el adulterio dice que el marido debe alejar a su mujer que se ha hecho culpable de ese pecado y que rehúsa hacer penitencia, pero él no puede casarse mientras viva ella. Si la mujer adúltera se arrepiente y cambia de vida, el marido tiene obligación de recibirla de nuevo:

Si el marido no la recibe, pecado, y grande, por cierto, es el pecado que carga sobre sí. Sí, hay que recibir a quienquiera pecare, pero hace penitencia. Sin embargo, no por muchas veces, pues sólo una penitencia se da a los siervos de Dios *(Mand.* 4,1,8: BAC 65,976).

4. Contrariamente a muchos escritores cristianos primitivos, Hermas permite las segundas nupcias:

Si una mujer, Señor—le dije—, y lo mismo un hombre, muere, y uno de ellos se casa, ¿peca el que se casa? No peca—me contestó—; sin embargo, si permaneciere solo, se conquista para sí mayor honor y adquiere una gloria grande ante el Señor. Así y todo, si se casare, tampoco peca *(Mand.* 4,4,1-2: BAC 65,979).

5. En la *Visión* 3,8,1-7 hallamos un catálogo de siete virtudes: Fe, Continencia, Simplicidad, Ciencia, Inocencia, Reverencia y Amor. Están simbolizadas por siete mujeres, concepto que tuvo gran influencia en el desarrollo del arte cristiano.

La alta estima en que la antigüedad cristiana tuvo a Hermas viene atestiguada por el hecho de que varios escritores eclesiásticos, entre ellos Ireneo, Tertuliano en su período premontanista y Orígenes, le consideraron como un profeta inspirado y colocaron su obra entre los libros de la Sagrada Escritura. Fue más popular, según parece, en Oriente que en Occidente, ya que Jerónimo observa que en su tiempo el libro era casi desconocido entre los de habla latina *(De vir. ill.* 10). Por el *Fragmento Muratoriano* sabemos que se podía leer la obra en privado, pero que no se debía leer en público en la iglesia. Sin embargo, Orígenes atestigua que en algunas iglesias se leía en público, si bien esta práctica no era general.

Transmisión del texto

Para el texto griego del *Pastor* tenemos las siguientes autoridades:

1) El *Codex Sinaiticus,* escrito en el siglo IV, contiene solamente la primera cuarta parte de la obra entera, o sea, hasta *Mand.* 4,3,6.

2) Un manuscrito del Monte Athos, del siglo XV, contiene la obra entera, excepto el final, o sea *Sim.* 9,30,3-10,4,5.

3) La colección de papiros de la Universidad de Michigan posee dos fragmentos publicados por Campbell Bonner que son un complemento precioso para nuestro conocimiento del texto. El más largo es importante, porque nos ha conservado casi todas aquellas sentencias que faltan en el manuscrito de Athos. Contiene las comparaciones 2,8-9,5,1, y es más antiguo que la mayor parte de los manuscritos publicados hasta el presente. Fue escrito hacia fines del siglo II. El fragmento más corto es de la misma época y contiene el fin del *Mand.* 2 y el principio del *Mand.* 3.

4) Un pequeño fragmento de un manuscrito, en pergamino, de Hamburgo contiene *Sim.* 4,6-7 y 5,1-5 (SBA [1909] p.1077ss).

5) También se hallaron otros fragmentos en Amherst Papyrus CXC, Oxyrh. Pap. 404 y 1172, Berlín Pap. 5513 y 6789.

El texto se ha conservado, además, en dos traducciones latinas y una etiópica; quedan también fragmentos de una versión copta sahídica en papiros, que se encuentran ahora en la Bib. Nat. de París y en la biblioteca del Louvre, y un fragmento de una versión medo-persa.

Ediciones: Véanse las ediciones de los Padres apostólicos, *supra* p.51. Nuevas ediciones críticas: M. WHITTAKER, *Die apostolischen Väter:* I. *Der Hirt des Hermas:* GCS 48 (Berlín 1956); R. JOLY, *Hermas, Le Pasteur.* Introduction, texte critique, traduction et notes: SCH 53 (París 1958). Sobre los fragmentos en papiros, cf. C. BONNER, *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas (similitudes 2-9) with a Fragment of the Mandates:* University fo Michigan Studies, Humanistic Series 22 (Ann Arbor 1934).

Traducciones: Véanse las traducciones de los Padres apostólicos, *supra* p.51.—*Traducciones separadas: Francesa:* A. LELONG, *Le Pasteur d'Hermas* (París 1912); R. JOLY, l.c.—*Inglesa:* C. TAYLOR, *The Shepherd of Hermas* (SPCK) (Londres 1903-1906) 2 vol.—*Trad. española* en *Biblioteca Clásica del Catolicismo* 1 (Madrid 1890) 3-140.

Estudios: V. SCHWEITZER, *Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria:* ThQ 86 (1904) 539-556; A. BAUMEISTER, *Die Ethik des Pastor Hermae* (Friburgo de Br. 1912); A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne* (París 1914) 52-113; G. RAUSCHEN, *Eucharist and Penance* (St. Louis 1913) 155-159; K. LAKE, *Landmarks in the History of Early Christianity* (Londres 1920) 137-140; G. BAREILLE, *Hermas:* DTC 5,2268-2288; K. LAKE, *The Shepherd of Hermas:* HThR 19 (1925) 279ss; W. J. WILSON, *The Career of the Prophet Hermas:* HThR 20 (1927) 21-62; C. BONNER, *A Codex of the Shepherd of Hermas in the Papyri of the University of Michigan:* HThR

18 (1925) 115-127; ID., *A New Fragment of the Shepherd of Hermas, Michigan Papyrus 44:* HThR 20 (1927) 105-116; G. SCHLAEGER, *Der Hirt des Hermas eine ursprünglich jüdische Schrift:* NTT 16 (1927) 327-342; P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme* 12.ª ed. (París 1927) 222-224; D. W. RIDDLE, *The Messages of the Shepherd of Hermas:* JR 7 (1927) 561-577; J. RENDEL HARRIS, *The Shepherd of Hermas in the West:* ExpT 39 (1928) 259-261; R. VAN DEEMTER, *Der Hirt des Hermas Apokalypse oder Allegorie?* Amsterdam Dissertation (Delft 1929); J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes* I 8.ª ed. (París 1915) 126-127.150-158; J. HOH, *Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert* (Breslau 1932) 10-34; J. SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis:* LQF 27 (Münster 1933) 124ss.135ss.138ss; J. SVENNUNG, *Statio=«Fasten»:* ZNW 32 (1933) 294-308; G. GHEDINI, *Nuovi codici del Pastore di Erma:* SC 62 (1934) 576-580; A. PUECH, *La langue d'Hermas:* Mélanges Navarre (1935) 361-363; A. V. STRÖM, *Allegorie und Wirklichkeit im Hirten des Hermas,* Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentl. Seminar zu Upsala F. 3 (Leipzig 1936); M. DIBELIUS, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (Nueva York 1936) 130-134 224-226; J. LEBRETON, *Le texte grec du Pasteur d'Hermas d'après les papyrus de l'Université de Michigan:* RSR 26 (1936) 464-467; A. PUECH, *Observations sur le Pasteur d'Hermas:* Studi ded. alla memoria di Paolo Ubaldi (Milán 1937) 83-85; L. TH. LEFORT, *Le Pasteur d'Hermas, en copte sahidique:* Le Muséon 51 (1938) 239-276; ID., *Le Pasteur d'Hermas. Un nouveau codex sahidique:* Le Muséon 52 (1939) 223-228; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1939) 134-205; R. C. MORTIMER, *The Origins of Private Penance in the Western Church* (Oxford 1939); G. MERCATI, *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica:* ST 95 (Ciudad del Vaticano 1941) 81ss; J. BARBEL, *Christos Angelos:* Theophaneia 3 (Bonn 1941) 47-50; J. RUWET, *Les Antilegomena dans les oeuvres d'Origène:* Bib (1942) 18-42; J. BEUMER, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung:* Wissenschaft und Weisheit 9 (1942) 13-22; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia:* SCA 5 (Wáshington 1943) 19-25; M. M. MUELLER, *Der Uebergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian.* Diss. (Roma 1943); J. M. RIFE, *Hermas and the Shepherd:* Classical Weekly 37 (1943-1944) 81; O. J. F. SEITZ, *Relationship of the Shepherd to the Epistle of James:* JBL 63 (1944) 131-140; G. D. KILPATRICK, *A New Papyrus of the Shepherd of Hermas:* JTSt 48 (1947) 204-205; O. J. SEITZ, *Antecedents and Signification of the terme* δίψυχος: JBL 66 (1947) 211-219; E. PETERSON, *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae:* QPC 13 (1947) 624-635; C. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome:* VC 3 (1949) 74-78; S. PRETE, *Cristianesimo antico e riforma ortodossa. Note intorno al «Pastore» di Erma:* Convivium. Raccolta nuova (1950) 114-128; H. A. MUSURILLO, *The Need of a New Edition of Hermas:* TS 12 (1951) 382-387; J. RUWET, *Le canon alexandrin des Écritures:* Bibl 33 (1952) 1-29; R. JOLY, *Philologie et psychanalyse: C. G. Jung et le «Pasteur» d'Hermas:* ACL 22 (1953) 422-428; ID., *Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le Pasteur d'Hermas:* La Nouvelle Clio 5 (1953) 356-376; K. GROBEL, *Shepherd of Hermas. Parable II:* Venderbilt Studies in Humanities I (Nashville 1951) 50-55; W. SCHMID, *Eine frühchristliche Arkadienvorstellung:* Convivium. Festschrift C. Ziegler (Stuttgart 1954) 121-130; E. PETERSON, *Die Begegnung mit dem Ungeheuer. Hermas, Visio IV:* VC 8 (1954) 52-71; J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline:* RBibl 60 (1953) 41-82; A. M. BELLIS, *Levantes puras manus:* Ricerche di Storia religiosa 1 (1954) 9-39; L. HERMANN, *Le faux prophète à la cicogne:* AIPh 13 (1955) 179-186; J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo de Br. 1955) 13-70; cf. R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Hermas et l'exégèse récente:* RHR (1955) 32-49; K. RAHNER, *Die Busslehre im Hirten des Hermas:* ZkTh 77 (1955) 385-431; J. DANIÉLOU, *Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne:* RSR (1957) 5-41; ID., *Théologie du Judéo-Christianisme* (París 1958) 46-49.169-177; P. KNORZ, *Die Theologie des Hirten des Hermas.* Theol. Diss. (Heidelberg 1958) (mecanogr.); F. BARBERET, *La formule* ζῆν τῷ θεῷ *dans le Pasteur d'Hermas:* RSR 46 (1956) 379-407; E. PETERSON, *Kritische Analyse der V. Visions des Hermas:* HIG 77 (1958) 362-369; K. HÖRMANN, *Das «Reden im Geiste» nach der Didache und dem Pastor Hermae:* Mystische Theologie Jahrbuch 3 (1957) 135-161; E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma 1959) 254-309; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (París 1957) 251-260; S. GIET, *L'Apocalypse d'Hermas et la Pénitence:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 214-218; A. HAMMAN, *La signification de Sphragis dans le Pasteur d'Hermas:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 286-290; A. P. O'HAGAN, *The Great Tribulation to Come in the Pastor of Hermas:* ibid., 305-311; A. VAN LANTSCHOOT, *Un second témoin éthiopien du Pasteur d'Hermas:* Byz 32 (1962) 93-95; S. GIET, *Hermas et les pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas* (París 1963); P. LLUIS-FONT, *Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux esprits:* RAM 39 (1963) 83-98; F. DE LA CUESTA GONZÁLEZ, *La penitencia en «El Pastor» de Hermas:* Studia Legionensia 4 (1963) 217-271; E. LAPPA-ZIZICAS, *Cinq fragments du Pasteur d'Hermas dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale:* RSR 53 (1965) 251-256; J. SCHWARTZ, *Survivances littéraires païennes dans le «Pasteur» d'Hermas:* RBibl 72 (1965) 240-247; L. W. BARNARD, *Hermas and Judaism:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 3-9; S. GIET, *Les trois auteurs du «Pasteur» d'Hermas:* ibid., 10-29; L. ALFONSI. *La vite e l'olmo:* VC 21 (1967) 81-86.

Capítulo III

LOS COMIENZOS DE LA NOVELA CRISTIANA, DE LAS HISTORIAS POPULARES Y DE LAS LEYENDAS

La literatura apócrifa del Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento ofrece poca información sobre la infancia de Nuestro Señor, sobre la vida y muerte de su Madre y sobre los viajes misioneros de los Apóstoles. No es de extrañar, pues, que hubiera imaginaciones piadosas que trataran de aportar los detalles que faltan. Con la finalidad de edificar, el proceso de creación de leyendas encontró campo libre. Por su parte, los herejes sintieron la necesidad de recurrir a narraciones evangélicas para apoyar sus doctrinas, particularmente los gnósticos. Merced a ello, alrededor de los libros canónicos de las Escrituras surgió una colección de leyendas que forman lo que llamamos Apócrifos del Nuevo Testamento. Evangelios, apocalipsis, cartas y hechos de los Apóstoles, toda una literatura no canónica hace su aparición como contrapartida de los escritos canónicos.

Originalmente, la palabra *apócrifo* no significaba lo que es espurio o falso, al menos en la mente de los primeros que emplearon esta palabra. Algunas de esas obras pasaban entonces como canónicas, según atestiguan San Jerónimo *(Epist.* 107, 12, y *Prol. gal. in Samuel et Mal.)* y San Agustín *(De civitate Dei* 15,23,4).

Al principio, un apócrifo revestía un carácter demasiado sagrado y misterioso para que fuera conocido de todo el mundo. Debía estar escondido *(apocryphos)* al gran público y permitido solamente a los iniciados de la secta. A fin de ser aceptados, estos libros aparecían ordinariamente bajo el nombre de un apóstol o de un piadoso discípulo de Jesús. Cuando se conoció la falsedad de tales atribuciones, la palabra *apócrifo* adquirió el significado de espurio, falso, de algo que hay que rechazar.

Aun el más superficial de los lectores de estos escritos se da cuenta de su inferioridad en relación con los libros canónicos. Abundan en ellos los relatos de presuntos milagros que a veces rayan en lo absurdo. Sin embargo, los apócrifos son de suma importancia para el historiador de la Iglesia, ya que aportan valiosa información sobre las tendencias y costumbres propias de la primitiva Iglesia. Representan, además, los primeros ensayos de la leyenda cristiana, de las historias populares y de la literatura novelesca. Son asimismo necesarios para

entender el arte cristiano. Los mosaicos de Santa María la Mayor en Roma y los relieves de los sarcófagos cristianos antiguos se inspiran en ellos. Las miniaturas de los libros litúrgicos y las vidrieras de las catedrales medievales serían indescifrables si se hiciera caso omiso de ellos. Su influencia sobre los misterios y milagros posteriores fue también considerable. El mismo Dante los usó para las escenas escatológicas de la *Divina comedia.* Poseemos, pues, en ellos una fuente pintoresca y de primera mano para la historia del pensamiento cristiano.

M. R. James ha dado un juicio atinado sobre el lugar que ocupan en la historia de la literatura cristiana:

> Todavía hay gente que dice: «Al fin y al cabo, estos evangelios y actas apócrifos, como los llamáis, son tan interesantes como los antiguos. Ha sido sólo obra del azar o del capricho el que no se les incluyera en el Nuevo Testamento». La mejor respuesta a estas habladurías ha sido siempre, y sigue siendo, abrir tales libros y dejar que hablen por sí mismos. Pronto se echará de ver que no cabe pensar en que alguien los haya excluido del Nuevo Testamento: ellos se han excluido a sí mismos. «Mas—puede alguien objetar—si estos escritos no valen ni como libros históricos ni como libros de religión y ni siquiera de literatura, ¿por qué perder tiempo y trabajo en darles una importancia que, a su juicio, no merecen?» En parte, para permitir a los demás formarse un juicio sobre ellos, aunque no es ésta la razón principal. La verdad es que no se deben considerar los apócrifos desde el punto de vista que ellos reclaman para sí. Bajo cualquier otro aspecto tienen un interés grande y duradero...
>
> Si no son buenas fuentes históricas en un sentido, lo son en otro. Recogen las ilusiones, las esperanzas y los temores de los hombres que los escribieron; enseñan lo que era aceptado por los cristianos incultos de los primeros siglos, lo que les interesaba, lo que admiraban, los ideales que acariciaban en esta vida, lo que ellos creían poder hallar en esos textos. Además, no tienen precio como género folklórico y novelesco; a los aficionados y estudiosos de la literatura y arte medievales revelan las fuentes de una parte muy considerable de su materia y la solución de más de un problema. Han ejercido, en verdad, una influencia (totalmente desproporcionada a sus méritos intrínsecos) tan grande y tan dilatada, que no puede ignorarlos ninguno que se preocupe de la historia y del pensamiento y del arte cristiano *(The Apocryphal New Testament* [Oxford 1924] XI, XIII).

Ediciones: J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti* 2 vol. (Hamburgo 1703-1719: vol.1 reimpreso en 1719, vol.2 reimpreso en 1743);

A. BIRCH, *Auctuarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani* I (Hauniae 1804); J. C. THILO, *Codex apocryphus Novi Testamenti* (Leipzig 1832); A. HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canonem receptum* 2.ª ed. (Leipzig 1884); M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota* (Cambridge 1893-1897); E. KLOSTERMANN y A. HARNACK, *Apocrypha* I (KT 3) 3.ª ed. (Bonn 1921); II (KT 8) 2.ª ed. (Bonn 1910); III (KT 11) 3.ª ed. (Bonn 1911); IV (KT 12) 2.ª ed. (Bonn 1912).

Traducciones: M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* 2.ª ed. (Oxford 1950); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Aprokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924); ID., *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* (Tubinga 1914); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung.* 3. Voellig neubearbeitete Auflage herausgegeben von W. SCHNEEMELCHER, I. Band: *Evangelien* (Tubinga 1959); II. Band: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tubinga 1964). Cf. A. D. NOCK, *The Apocryphal Gospels:* JThSt N. S. 11 (1960) 63-70; J. BOUSQUET y E. AMANN, *Les apocryphes du Nouveau Testament* (París 1910, 1913, 1922); F. AMIOT, *La Bible apocryphe* (París 1952); H. BAKELS, *Nieuw Testamentische apocriefen. Vert. met. inl. en aant. voorzien* (Amsterdam 1922) 2 vol.; C. RUTS, *De apocriefen uit het Nieuw-Testament. I. Evangeliën en Kerkstemmen* (Bruselas 1927); J. BONSIRVEN, *La Bibbia apocrifa. Testi scelti et tradotti* (Milán 1962).

Estudios: B. J. SNELL, *The Value of the Apocrypha* (Londres 1905); S. N. SEDGMICK, *Story of the Apocrypha. A Series of Lectures on the Books and Times of the Apocrypha* (Londres 1906); J. GEFFCKEN, *Christliche Apokryphen* (Tubinga 1908); W. C. PROCTOR, *The Value of the Apocrypha* (1926); E. HENNECKE, *Zur christlichen Apokryphenliteratur:* ZKG 45 (1926) 309-315; J. A. ROBINSON, *Excluded Books of the New Testament* (1927); A. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament:* DB (Suplemento) I (1928) 460-533; J. RUWET, *Les apocryphes dans les oeuvres d'Origène:* Bibl 25 (1944) 143-166.311-334; ID., *Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes:* Bibl 29 (1948) 77-99.240-268.391-408; C. C. TORREY, *The Apocryphal Literdture* (New Haven 1945); S. E. JOHNSON, *Stray Pieces of Early Christian Writing:* Journal of Eastern Studies 5 (1946) 40-54; B. ALTANER, *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen:* AB 67 (1949) 226-248; E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (diss.) (Lovaina 1950); F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi.* T.1: *Initia biblica. Aporcrypha. Prologi* (Madrid 1950); M. S. ENSLIN, *Along Highways and Byways:* HThR 44 (1951) 67-92; U. FABRICIUS, *Die Legende im Bild des ersten Jahrtausends der Kirche. Der Einfluss der Apokryphen und Pseudepigraphen auf die christliche und byzantinische Kunst* (Kassel 1956); E. COTHENET, *Marie dans les Apocryphes:* Maria. Études sur la Sainte Vierge. édit. par H. DU MANOIR, vol. 6 (París 1961) 71-156; O. A. PIPER, *Change and Perspective. Gnostic and Canonical Gospels:* Interpretation 16 (1962) 402-417; J. K. ZINK, *The Use of the Old Testament in the Apocrypha* (diss.) (Duke University 1963).

Versiones siríacas: W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament,* Collected and Edited from Syriac Manuscript in the British Museum with an English Translation and Notes (Londres 1865).

Versiones coptas: E. REVILLOUT, *Apocryphes coptes du Nouveau Testament* (París 1876); ID.: PO 2,2 (1907); 9,2 (1913); E. A. W. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1913); F. H. HALLOCK, *Coptic Apocrypha:* JBL 51 (1953) 163-174; W. GROSSOUW, *De Apocriefen van het O. en N. T. in de Koptische letterkunde:* StC 10 (1934) 434-446; 11 (1935) 19-36; O. H. E. BURMESTER, *Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha:* Orientalia 7 (1938) 355-367; L. TH. LEFORT, *Fragments d'apocryphes en copte-akhminique:* Muséon 52 (1939) 1-10.

Versiones etiópicas: R. BASSET, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français* (París 1893); GUERRIER y GRÉBAUT: PO 9,3 (1913); 12,4 (1919); CSCO 1,7-8; A. Z. AESCOLY, *Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Éthiopiens* (París 1932).

Versiones armenias: Ediciones de los Mequitaristas de S. Lazzaro, 2 vol. (1898-1904).

Versiones eslavas: N. BONWETSCH, en A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* I 902-917; J. FRANKO, *Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes:* ZNW 3 (1902) 146-155.315-335; ID., *Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen:* ZNW 7 (1906) 151-171; J. FRANKO, *Codex apocryph. 1-5* (Lemberg 1896-1910).

I. PRIMERAS INTERPOLACIONES CRISTIANAS EN LOS APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La costumbre de imitar los libros bíblicos se remonta a tiempos anteriores al cristianismo. Los autores de esos escritos apócrifos atribuyeron sus obras a algún personaje importante y les señalaron fechas muy anteriores a la suya. Así fue como tuvo origen, en el siglo II antes de Cristo, el *Tercer libro de Esdras,* que reconstruye la historia de la decadencia y caída del reino de Judá desde los tiempos de Josías. El *Cuarto libro de Esdras* es la continuación de esta obra en la era cristiana. Este último libro, compuesto al tiempo de la destrucción de Jerusalén, refleja bastante las esperanzas cristianas y ejerció notable influencia en la formación de la escatología cristiana. No es, pues, de extrañar que fuera considerado como libro canónico.

De manera semejante se formó la literatura de Enoc. Consiste ésta en una colección de apocalipsis, cuyo meollo, capítulos 1-36 y 72-104, tiene su origen en el siglo II antes de Cristo. Es probablemente la pieza más antigua de la literatura judía que trata de la resurrección general de Israel. Debido a las interpolaciones de los autores cristianos, durante el primer siglo de nuestra era, el *Libro* de Enoc creció en volumen. Merece notarse aquí, en particular, que la primera referencia al milenio la encontramos en los capítulos 32,2-33,3 de los *Secretos de Enoc* (en eslavo). Interpolaciones semejantes se encuentran en los *Testamentos de los doce patriarcas,* obra complicada que pretende conservar las últimas palabras de los doce hijos de Jacob, y en el *Apocalipsis de Baruc.*

El ejemplo más importante de adaptación cristiana de escritos judíos es la *Ascensión de Isaías.* La base de este valioso documento de fines del primer siglo o principios del segundo la forma un grupo de leyendas judías que tratan de Beliar y del martirio del profeta Isaías. La segunda parte (c.6 al 11) es una rapsodia de los siete cielos y de la encarnación, pasión, resurrección y ascensión de Cristo tal como las viera Isaías cuando fue arrebatado al cielo. Esta parte es, a no dudarlo, de

origen cristiano. Además de contener profecías relativas a Cristo y a su Iglesia, hace una descripción inconfundible del emperador Nerón y es, además, de particular importancia por ser el testimonio más antiguo que poseemos sobre el género de muerte que sufrió Pedro. El texto completo de este apocalipsis existe solamente en etiópico. Se conservan también extensos fragmentos en griego, latín y eslavo.

Ediciones y traducciones: Los fragmentos *griegos* en B. C. GRENFELL y A. S. HUNT, *The Amberst Papyri* vol.1 (Londres 1900).

Versión etiópica: E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe de la version éthiopienne* (París 1909), con una traducción *francesa.*

Traducciones inglesas: R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English* vol.2 (Oxford 1913) 155ss; ID., *The Ascension of Isaiah* (SPCK) (Londres 1919).—*Alemana:* E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apocryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 303-314.

Estudios: E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi* vol.3 4.ª ed. (Leipzig 1919); A. L. DAVIES, *Ascension of Isaiah,* en J. HASTINGS, *Dictionary of the Apostolic Church* vol.1 (Nueva York 1916); V. BURCH, *Ascensio Isaiae:* JThSt 21 (1920) 249ss; J. T. SHOTWELL y L. ROPES LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 69-71; F.-M. BRAUN, *Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine:* RBibl 67 (1960) 516-549; M. PHILOMENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze patriarches et les Manuscrits de Qoumran* (París 1960); M. DE JONGE, *Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs:* Novum Testamentum 4 (1960) 182-235; ID., *Once More. Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarch:* ibid., 5 (1962) 311-319; J. GNILKA, *2 Cor. VI, 14-VII, 1 in luce scriptorum Qumranicorum et Testamentorum duodecim Patriarcharum:* Neutestamentlichen Aufsätze. Festschrift J. Schmid (Regensburg 1963) 86-99; C. BURCHARD, *Neues zur Ueberlieferung der Testamente der Zwölf Patriarchen. Eine unbeachtete neugriechische Fassung (Bukarest, Bibl. Acad. 580, 341):* New Testament Studies 12 (1966) 245-258.

II. EVANGELIOS APÓCRIFOS

Ediciones y traducciones: C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha* (Leipzig 1853) 2.ª ed. por Fr. WILBRANDT (Leipzig 1876); E. PREUSCHEN, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen* (con una traducción alemana) 2.ª ed. (Giessen 1905); R. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels with an English Translation:* Textes and Studies 4.2 (Cambrigde 1896); Ch. MICHEL y P. PEETERS, *Évangiles apocryphes* I-II. Textes et documents pour l'étude historique du christianisme (París 1911-1914); E. KLOSTERMANN: KT 3.8 (Bonn 1910); B. PICK, *Paralipomena. Remains of Gospels and Sayings of Christ* (Chicago 1908); L. SCARABELLI, *I Vangeli apocrifi* (Bolonia 1867); C. RUTS, *De apocriefen uit het Nieuw-Testament. I. Evangeliën en Kerkstemmen* (Bruselas 1927); P. G. BONACCORSI, *I Vangeli apocrifi.* Testo graeco-latino e trad. ital. (Florencia 1948); F. AMIOT, *La Bible apocryphe. Évangiles apocryphes.* Introduction de M. Daniel-Rops, Édition et traduction française (París 1952); E. GONZÁLEZ-BLANCO, *Los evangelios apócrifos* (Madrid 1934) 3 vol.; A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos.* Edición crítica y bilingüe: BAC 148 (Madrid 1956); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung* 3.ª ed. por W. SCHNEEMELCHER. Vol.1: *Evangelien* (Tubinga 1959); cf. A. D. NOCK, *The Apocryphal Gospels:* JThSt N. S. 11 (1960) 63-70.

Estudios: C. TISCHENDORF, *De evangeliorum apocryphorum origine et usu* (La Haya 1851); R. HOFMANN, *Das Leben Jesu nach den Apokriphen* (Leipzig 1851); W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tubinga 1909); L. COUARD, *Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel* (Gütersloh 1909); F. HAASE, *Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur* (Leipzig 1913); A. F. FINDLAY, *Byways in Early Christian Literature. Studies in the Uncanonical Gospels and Acts* (Edimburgo 1923); PLUMMER, *The Apocryphal Gospels:* ExpT (1923) 473ss; C. RUTS, *De Apocryphen uit het N. T. I. Evangeliën en Kerkstemmen* (Bruselas 1927); P. SAINTYVES, *De la nature des évangiles apocryphes et de leur valeur hagiopraphique:* RHR 106 (1932) 435-457; H. J. BARDSLEY, *Reconstructions of Early Christian Documents* (SPCK) vol.1 (Londres 1935); L. CERFAUX, *Un nouvel évangile apocryphe:* ETL 12 (1935) 579-580; ID., *Parallèles canoniques de l'évangile inconnu:* Muséon 49 (1936) 55-78; G. GHEDINI, *La lingua dei Vangeli apocrifi greci:* Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi (Milán 1937) 443-480; H. WAITZ, *Neue Untersuchungen über die sogennanten judenchristlichen Evangelien:* ZNW 36 (1937) 60-80; M. BLACK, *The Palestinian Syriac Gospel and the Diatessaron:* OC 35 (1939) 101-111; M. DIBELIUS, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (Nueva York 1936) 72-95; ID., *Auf der Spur eines unbekannten apokryphen Evangeliums:* Die christliche Welt 54 (1940) 221-222; H. IURIS BELL y T. C. SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri* (Oxford 1935); J. B. BAUER, *Die Entstehung apokryphen Evangelien:* Bibel und Liturgie 38 (1965) 268-271.

1. *El Evangelio según los Hebreos*

En su obra *De viris illustribus* (c.2), San Jerónimo, hablando de Santiago, el hermano del Señor, dice lo siguiente:

> También el *Evangelio* llamado *según los Hebreos,* traducido recientemente por mí al griego y al latín, y del que Orígenes se sirve con frecuencia, después de la resurrección del Salvador refiere: «El Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue a Santiago y se le apareció» (pues es de saber que Santiago había hecho voto de no comer pan desde el momento en que bebió del cáliz del Señor hasta tanto que le fuera dado verle resucitado de entre los muertos), y asimismo poco después: «Traed, dijo el Señor, una mesa y pan», e inmediatamente añade: «Tomó el pan y lo bendijo y lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, diciéndole: Hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del Hombre ha resucitado de entre los muertos».

El *Evangelio según los Hebreos,* del que Jerónimo cita este interesante pasaje, fue escrito originalmente en arameo, pero con caracteres hebreos. En tiempo de Jerónimo el texto original estaba en la biblioteca de Cesarea, en Palestina. Tanto los ebionitas como los nazarenos hacían uso de este evangelio, y de ellos obtuvo Jerónimo un ejemplar para sus traducciones griega y latina. El que lo usaran los cristianos palestinenses que hablaban hebreo (arameo) explica la razón del título *según los Hebreos.* Ello explica también que sea Santiago «el hermano del Señor», el representante del cristianismo estrictamente judío, la figura central de la narración de la Pascua, con-

tra lo que dicen los textos canónicos. En tiempo de Jerónimo muchos creían que este evangelio apócrifo era el original hebreo del evangelio canónico de Mateo, mencionado por Papías (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,39,16; 6,25,4; IRENEO, 1,1). De hecho, los pocos fragmentos que quedan revelan estrechas relaciones con Mateo. Según la conclusión más segura, este *Evangelio según los Hebreos* sería probablemente una especie de revisión y prolongación del evangelio canónico de Mateo. El pasaje citado más arriba muestra que había en él frases de Jesús que no están en nuestros evangelios canónicos. Este rasgo característico lo atestiguan también, además de Jerónimo, otros escritores; por ejemplo, Eusebio *(Teofanía* 22):

> El evangelio que ha llegado hasta nosotros en caracteres hebreos no lanzaba la amenaza contra el que escondió (su talento), sino contra el que vivió disolutamente; porque (la parábola) distinguía tres siervos: uno que había consumido la hacienda de su señor con meretrices y flautistas; otro que había hecho rendir mucho a su trabajo, y otro que había escondido su talento, y cómo, al final, uno fue recibido, otro fue tan sólo amonestado, y otro encerrado en la cárcel.

Este evangelio apócrifo debió de ser compuesto en el siglo II, porque Clemente de Alejandría lo usó ya en sus *Stromata* (2,9,45) en el último cuarto del mismo siglo.

M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 1-8; R. HANDMANN, *Das Hebräerevangelium:* TU 5,3 (Leipzig 1888); A. ROUVANET, *Étude exégétique et critique de l'Évangile des Hébreux.* Thèse (Cahors 1904); A. S. BARNES, *The Gospel according to the Hebrews:* JThSt (1905) 356ss; V. BURCH, *The Gospel according to the Hebrews (Coptic Sources):* JThSt 21 (1920) 310ss; M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon les Hébreux:* RBibl 31 (1922) 161-181.321-349; J. T. DODD, *The Gospel according to the Hebrews* (Londres 1933); W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 55-57; A. SCHMIDTKE, *Zum Hebräerevangelium:* ZNW 35 (1936) 24-43; E. E. FABBRI, *El bautismo de Jesús en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas:* Revista de Teología 6,22 (La Plata, Argentina, 1956) 36-56; G. QUISPEL, *Das Hebräerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria:* VC 11 (1957) 139-144; J. BAUER, *Sermo peccati. Hieronymus und das Nazaräerevangelium:* BiZ (1960) 122-128.

2. *El Evangelio de los egipcios*

Para el llamado *Evangelio de los egipcios,* nuestra principal fuente de información es, nuevamente, Clemente de Alejandría. Su nombre parece indicar estaba en uso entre los cristianos de Egipto. Así se explicaría que lo conocieran Clemente de Alejandría y Orígenes. El *Evangelio de los egipcios* pertenece a aquella clase de apócrifos que fueron escritos para apoyar ciertas herejías. Lo más probable es que sea de origen gnóstico. Sus elementos doctrinales más característicos demuestran un prejuicio sectario y herético. Clemente de Alejandría

nos ha conservado algunas sentencias de Jesús, sacadas de la conversación del Señor con Salomé, que son la mejor prueba de sus tendencias:

> A Salomé, que preguntaba: «¿Durante cuánto tiempo estará en vigor la muerte?», el Señor (sin querer con ello decir que la vida sea mala o la creación perversa) le dijo: «Mientras vosotras, las mujeres, sigáis engendrando» *(Stromata* III 6,45). Y los que por medio de una abstinencia aparentemente legítima se oponen a la acción creadora de Dios, aducen también aquellas palabras dirigidas a Salomé que mencioné antes. Están contenidas, según pienso, en el *Evangelio según los egipcios.* Y afirman que dijo el Salvador en persona: «He venido a destruir las obras de la mujer». «De la mujer», esto es, de la concupiscencia; «las obras de ella», esto es, la generación y la corrupción *(Stromata* III 9,63). Y ¿por qué no citan las demás cosas dichas a Salomé estos que se pliegan a cualquier norma mejor que a la evangélica, que es la verdadera? Pues habiendo dicho ella: «Bien hice, por tanto, al no engendrar», tomando la generación como cosa no conveniente, replica el Señor diciendo: «Puedes comer cualquier hierba, pero la que es amarga no la comas *(Stromata* III 9,66). Por eso dice Casiano: Preguntando Salomé cuándo llegarían a realizarse aquellas cosas de que había hablado, dijo el Señor: «Cuando holléis la vestidura del pudor y cuando los dos vengan a ser una sola cosa, y el varón, juntamente con la hembra, no sea ni varón ni hembra» *(Stromata* III 13,92: BAC 148,59-60).

M. HORNSCHUH, *Erwägungen zum Evangelium der Aegypter, insbesondere zur Bedeutung seines Titels:* VC 18 (1964) 6-13.

3. *El Evangelio ebionita*

El *Evangelio ebionita* es probablemente el *Evangelio de los doce Apóstoles* de que habla Orígenes *(Hom. in Luc.* 1). En este caso, habría que datarlo, con toda verosimilitud, en los primeros años del siglo III. Jerónimo se equivocó evidentemente al identificarlo con el *Evangelio según los Hebreos,* si bien A. Schmidtke defiende esta opinión.

Todo lo que sabemos del *Evangelio de los ebionitas* se lo debemos a Epifanio *(Adv. haer.* 30,13-16,22), que nos ha conservado algunos fragmentos. A juzgar por ellos, fue escrito en favor de una secta opuesta al sacrificio. Por eso pone en boca de Jesús estas palabras: «He venido a abolir los sacrificios, y, si no dejáis de sacrificar, no se apartará de vosotros mi ira» (30,16).

4. *El Evangelio según Pedro*

Un fragmento importante de este evangelio fue descubierto en 1886-87 por Bouriant, en la tumba de un monje, en Akhmin, en el Alto Egipto. Lo publicó, con su traducción, en 1892. Relata la pasión, muerte y sepultura de Jesús, y embellece la narración de su resurrección con detalles interesantes sobre los milagros que la siguieron. El escrito adolece ligeramente de docetismo. Quizá sea ésta la razón que motivó el cambio de las palabras de Jesús en la cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», por estas otras: «Poder mío, Poder mío, ¿por qué me has abandonado?» Otro detalle interesante: es Herodes, y no Pilatos, quien da la orden de ejecución. De este modo la responsabilidad de la muerte de Jesús recae enteramente sobre los judíos. Pero sigue siendo dudoso el origen herético de este evangelio. Las insignificantes huellas de sectarismo que presenta son tan escasas, que no bastan a convencer. Parece que el autor alteró las narraciones de los evangelios canónicos, adaptándolas libremente.

Se hallan referencias del *Evangelio según Pedro* en los escritores eclesiásticos. Orígenes es el primero que lo menciona en su *Comentario sobre Mateo* (10,17). Refiere que algunos, basándose en una «tradición del evangelio llamado *según Pedro*», creyeron que los llamados «hermanos de Jesús» eran hijos de José habidos de una primera esposa, con la cual vivió antes de casarse con María. Eusebio afirma que el obispo Serapión de Antioquía rechazó este evangelio hacia el año 190 por su sabor doceta. No puede ser, pues, posterior a la segunda mitad del siglo II.

Ediciones y traducciones: cf. *supra* p.118; U. Bouriant, *Fragments du texte grec du livre d'Enoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre:* Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 9,1 (París 1892) 93-147; E. Klostermann, *Apochrypha* I: *Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapokalypse und der Kerygma Petri* (KT 3) 2.ª ed. (Bonn 1933) 3-8; G. Rauschen, *Monumenta minora saeculi secundi* (FP 3) 2.ª ed. (Bonn 1914) 47-58; L. Vaganay, *L'évangile de Pierre:* Études bibliques (París 1930).

Estudios: H. B. Swete, *Gospel of Peter* (Nueva York 1893); Th. Zahn, *Das Evangelium des Petrus* (Erlangen 1893); A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus:* TU 92, 2.ª ed. (Leipzig 1893); O. v. Gebhardt, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus* (Leipzig 1893); H. v. Schubert, *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments* (Berlín 1893); D. Völter, *Petrusevangelium oder Aegypterevangelium?* (Tubinga 1893); V. H. Stanton, *The Gospel of Peter:* JThSt 2 (1900) 1-25; F. H. Chase, *The Gospel of Peter*, en Hastings, *Dictionary of the Bible* 3 (1900) 776; G. H. Turner, *The Gospel of Peter:* JThSt 14 (1913) 161ss; P. Gardner-Smith, *The Gospel of Peter:* JThSt 27 (1926) 255ss; Id., *The Date of the Gospel of Peter:* JThSt 27 (1926) 401ss; E. Fascher, *Petrusapokryphen:* PWK 19 (1938) 1373-1381; J. Daniélou, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène:* RSR 38 (1951) 132-137; O. Perler, *L'Évangile de Pierre et Méliton de Sardes:* RBibl 71 (1964) 584-590 (la fecha del Evangelio, entre 110-170).

5. *El Evangelio de Nicodemo*

El deseo de minimizar la culpa de Pilatos, que hemos visto en el *Evangelio según Pedro*, es prueba del vivo interés con que la antigüedad cristiana miraba a este personaje. El *Evangeli de Nicodemo* es otra prueba más del lugar de distinción que Poncio Pilatos ocupó en el pensamiento del cristianismo primitivo. A esta narración se incorporaron, además, los llamados *Hechos de Pilatos*, un supuesto informe oficial del procurador referente a Jesús. Parece que ya a principios del siglo II se conocían unos *Hechos de Pilatos*. Después de haber mencionado la pasión y crucifixión de Jesús, el mártir Justino observa en su primera *Apología* (35): «De que todas estas cosas hayan sucedido puedes cerciorarte por los *Hechos de Poncio Pilatos*». Otra afirmación parecida vuelve a hacerse en el capítulo 48. Tertuliano se refiere dos veces al informe que Pilatos mandó a Tiberio. Según él, Poncio Pilatos informó al emperador sobre la injusta sentencia de muerte que él había pronunciado contra una persona inocente y divina; el emperador quedó tan impresionado por la narración de los milagros de Jesús y de su resurrección, que propuso que Cristo fuera admitido entre los dioses de Roma, a lo que se opuso el Senado (*Apologeticum* 5). En otro lugar Tertuliano dice que «toda la historia de Cristo fue relatada al César—en aquel entonces Tiberio—por Pilatos, siendo ya cristiano en lo íntimo de su corazón» (*Apol.* 21,24). Observamos aquí el empeño de hacer del procurador romano un testigo de la muerte y resurrección de Cristo, como también de la verdad del cristianismo.

La misma tendencia sería la que dio origen a los llamados *Hechos de Pilatos* que forman parte del *Evangelio de Nicodemo*. Tal como actualmente lo tenemos, comprende tres partes. La primera (c.1 al 11) expone con todo detalle el juicio, crucifixión y sepultura de Cristo. Esta es la parte que lleva por título *Acta Pilati*. La segunda (c.12 al 26) describe los debates que tuvieron lugar en el Sanedrín acerca de la resurrección de Cristo, y viene a ser una añadidura a los *Acta Pilati*. La tercera parte (c.17 al 27) se titula «Descensus Christi ad inferos». Pretende ser la narración del descendimiento de Cristo al infierno, hecha por dos testigos, los «hijos de Simeón», que resucitaron de entre los muertos después de haber visto a Cristo en el hades.

Toda la obra, que en un manuscrito latino posterior se llama *Evangelium Nicodemi*, debió de ser compuesta a principios del siglo V; mas parece una compilación de materiales más antiguos. Eusebio cuenta que durante la persecución de Maximino Daia, en 311 ó 312, el gobierno romano difundió falsificaciones paganas de estos *Hechos de Pilatos* a fin de excitar el odio contra los cristianos:

Habiendo, ciertamente, falsificado las Memorias de Pilatos y de nuestro Salvador, llenas ahora de toda clase de blasfemias contra Cristo, las mandaron, con la aprobación de sus gerifaltes, por todos sus dominios, con edictos ordenando que en todo lugar, en la ciudad lo mismo que en el campo, se pusieran en público y que los maestros de primera enseñanza obligaran a sus niños a estudiarlas y aprenderlas de memoria, en vez de sus lecciones *(Hist. eccl.* 9,5,1; cf. 1,9,1; 1,11,9; 9,7,1).

Es muy posible que los *Hechos de Pilatos* que integraban el *Evangelium Nicodemi* fueran originariamente escritos con el fin de contrarrestar los malos efectos de estas actas paganas.

La pieza más antigua de la literatura cristiana sobre Pilatos parece ser el «Informe de Pilatos al emperador Claudio», que está añadido, en griego, a las *Actas de Pedro y Pablo,* de composición más reciente y del cual hay una traducción latina en forma de apéndice al *Evangelium Nicodemi.* Es probable que este informe sea el mismo que menciona Tertuliano. Caso de ser así, habría sido compuesto antes del año 197, que es la fecha del *Apologeticum* de Tertuliano. He aquí la traducción:

Poncio Pilatos a Claudio, salud.

Acaeció últimamente un asunto que yo mismo aclaré *(o* decidí): los judíos, por envidia, se han castigado a sí mismos y a su posteridad con terribles juicios por culpa propia. Había sido anunciado a sus padres que su Dios mandaría del cielo a su Santo, que tendría derecho a ser llamado rey de los judíos; les prometió que lo enviaría a la tierra por medio de una virgen.

Vino, pues, siendo yo gobernador de Judea. Y le vieron cómo daba vista a los ciegos, limpiaba a los leprosos, curaba a los paralíticos, expulsaba a los demonios de los hombres, resucitaba a los muertos, calmaba a los vientos, andaba por encima de las olas del mar a pie enjuto y hacía otras muchas maravillas, y a todo el pueblo judío que le aclamaba como Hijo de Dios. Pero he aquí que los príncipes de los sacerdotes, movidos contra él por envidia, le prendieron y me lo entregaron y presentaron contra él, una tras otra, muchas falsas acusaciones, diciendo que era un hechicero y hacía cosas contrarias a la ley.

Yo, pues, creyendo que todo eso era verdad, le mandé azotar y le entregué a su capricho; ellos le crucificaron, y, una vez enterrado, pusieron guardias. Sin embargo, mientras mis soldados vigilaban, él se levantó de nuevo al tercer día; pero la malicia que ardía en los corazones de los judíos era tan grande, que dieron dinero a los soldados, diciéndoles: Decid que sus discípulos se llevaron su cuerpo. Mas ellos, a pesar de haber recibido el dinero, fueron incapaces de guardar silencio sobre lo que acababa de suceder, y atestiguaron que lo vieron resucitado y que recibieron dinero de los judíos. Y yo he informado sobre estas cosas (a tu majestad), no sea que algún otro te mienta y te parezca que debes dar crédito a las falsas historias de los judíos.

Los demás *Informes de Pilatos* apócrifos, como, por ejemplo, la *Anaphora Pilati,* la *Carta de Pilatos a Tiberio,* la *Paradosis Pilati,* o sea, la sentencia contra Pilatos dictada por el emperador, y la correspondencia entre Pilatos y Herodes, pertenecen todas a la Edad Media.

Los *Hechos de Pilatos* del *Evangelium Nicodemi,* que se conservan en griego y en traducciones siríaca, armenia, copta, árabe y latina, tuvieron consecuencias muy curiosas. Los cristianos de Siria y Egipto veneraron a Pilatos como santo y mártir, y aún hoy día sigue en el calendario litúrgico de la Iglesia copta. Durante la Edad Media, la influencia de los *Hechos* en la literatura y en el arte fue enorme.

Ediciones: Griegas: C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* 2.ª ed. (Leipzig 1876) 210-486; G. F. ABBOT, *The Report and Death of Pilate:* JThSt 4 (1903) 83-86: M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota,* ser.2 (Cambridge 1897) 65-70.77-81.—*Versión siriaca con traducción latina:* J. E. RAHMANI, *Apocrypha hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati, antiqua versio syriaca:* Studia Syriaca II (Scharfa, Líbano, 1908).—*Versión copta con traducción francesa:* E. REVILLOUT: PO 9 (París 1913) 61ss; P. VANUTELLI, *Actorum Pilati textus synoptici* (Roma 1938).

Otras traducciones: Española: A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos:* BAC 148 (Madrid 1956) 420-500.—*Alemana:* J. SEDLACEK, *Neue Pilatusakten* (Sitzungsberichte der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften) (Praga 1908).—*Inglesas:* A. WALKER: ANF 8,416-467; A. WESTCOTT, *The Gospel of Nicodemus and Kindred Documents* (Londres 1915); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 94-147; W. P. CROZIER, *Letters of Pontius Pilate, Written during his Governorship of Judaea to his Friend Seneca in Rome* (Nueva York 1928).

Estudios: R. P. LIPSIUS, *Die Pilatusakten kritisch untersucht* (Kiel 1871, 2.ª ed. 1886); E. v. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder:* TU 18 (Leipzig 1899) 205ss; ID., *Der Prozess Jesu nach den Acta Pilati:* ZNW 3 (1902) 89ss; ID., *Gospel of Nicodemus,* en J. HASTINGS, *Dictionary of the Bible;* K. LAKE, *Texts from Mount Athos:* Studia biblica et ecclesiastica 5,2 (Oxford 1902) 152-163; TH. MOMMSEN, *Die Pilatusakten:* ZNW 3 (1902) 198-205; VITTI: Verbum Domini (1927) 138-144.171-181; A. MINGANA, *The Lament of the Virgin and the Martyrdom of Pilate* (Manchester 1928); J. KROLL, *Gott und Hölle* (Leipzig 1932) 83-95; M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Gamaliel. Aethiopische Texte zur Pilatusliteratur:* Spicilegium Friburgense 4 (Friburgo 1959).

6. *El Protoevangelio de Santiago*

El *Protoevangelio de Santiago* pertenece al grupo de los *Evangelios de la infancia,* que relatan bastante extensamente la adolescencia de la Virgen María y el nacimiento e infancia de Jesús. El término *Protoevangelium* es moderno: fue usado por primera vez, como título del *Evangelio de Santiago,* en 1552, en una traducción latina de Guillaume Postel. La primera referencia al *Libro de Santiago* la encontramos en

Orígenes: dice que este libro hace de «los hermanos del Señor» hijos de José habidos de una primera mujer. Pero ya antes de Orígenes, Clemente de Alejandría, su maestro, y Justino Mártir refieren incidentes relativos al nacimiento de Jesús que también se relatan en el *Protoevangelio.*

El libro es, probablemente, de mediados del siglo II; en todo caso, es cierto que existía al finalizar el siglo. Contiene la narración más antigua del nacimiento milagroso y de la infancia y adolescencia de la Virgen María. En él aparecen por vez primera los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana. Es interesantísimo el relato de la consagración de la Virgen y de su presentación en el templo, adonde fue llevada por sus padres a la tierna edad de tres años (c.6-8):

> Y día a día la niña se iba robusteciendo. Al llegar a los seis meses, su madre la dejó sobre la tierra para ver si se tenía; y ella, después de andar siete pasos, volvió al regazo de su madre. Esta la levantó, diciendo: «Vive el Señor, que no andarás más por este suelo hasta que te lleve al templo del Señor.» Y le hizo un oratorio en su habitación y no consintió que ninguna cosa común e impura pasara por sus manos. Llamó, además, a unas doncellas hebreas, vírgenes todas; y éstas la entretenían.
>
> Al cumplir la niña un año, dio Joaquín un gran banquete, invitando a los sacerdotes, a los escribas, al sanedrín y a todo el pueblo de Israel. Y presentó la niña a los sacerdotes, quienes la bendijeron con estas palabras: «¡Oh Dios de nuestros padres!, bendice a esta niña y dale un nombre glorioso y eterno por todas las generaciones». A lo cual respondió todo el pueblo: «Así sea, así sea. Amén». La presentó también Joaquín a los príncipes de los sacerdotes, y éstos la bendijeron así: «¡Oh Dios altísimo!, pon tus ojos en esta niña y otórgale una bendición cumplida, de esas que excluyen las ulteriores».
>
> Su madre la llevó al oratorio de su habitación y le dio el pecho. Entonces compuso un himno al Señor Dios, diciendo: «Entonaré un cántico al Señor mi Dios, porque me ha visitado, ha apartado de mí el oprobio de mis enemigos y me ha dado un fruto santo, que es único y múltiple a sus ojos. ¿Quién dará a los hijos de Rubén la noticia de que Ana está amamantando? Oíd, oíd todas las doce tribus de Israel: Ana está amamantando».
>
> Y habiendo dejado a la niña, para que reposara, en la cámara donde tenía su oratorio, salió y se puso a servir a los comensales. Estos, una vez terminado el convite, se fueron regocijados y alabando al Dios de Israel.
>
> Mientras tanto, iban sucediéndose los meses para la niña. Y, al llegar a los dos años, dijo Joaquín a Ana: «Llevémosla al templo del Señor para cumplir la promesa que hicimos, no sea que el Señor nos la reclame y nuestra ofrenda resulte ya inaceptable ante sus ojos». Ana respondió: «Esperemos todavía hasta que cumpla los tres años, no sea que la niña vaya a tener añoranza de nosotros». Y Joaquín respondió: «Esperemos». Al llegar a los tres años, dijo Joaquín: «Llamad a las doncellas hebreas que están sin mancilla y que tomen sendas candelas encendidas para que la acompañen, no sea que la niña se vuelva atrás y su corazón sea cautivado por alguna cosa fuera del templo de Dios». Y así lo hicieron, mientras iban subiendo al templo de Dios. Y la recibió el sacerdote, quien, después de haberla besado, la bendijo y exclamó: «El Señor ha engrandecido tu nombre por todas las generaciones, pues al fin de los tiempos manifestará en ti su redención a los hijos de Israel». Entonces la hizo sentar sobre la tercera grada del altar. El Señor derramó gracia sobre la niña, quien danzó con sus piececitos, haciéndose querer por toda la casa de Israel.
>
> Bajaron sus padres, llenos de admiración, alabando al Señor Dios porque la niña no se había vuelto atrás. Y María permaneció en el templo como una palomica, recibiendo alimento de manos de un ángel.
>
> Pero, al llegar a los doce años, los sacerdotes se reunieron para deliberar, diciendo: «He aquí que María ha cumplido sus doce años en el templo del Señor, ¿qué habremos de hacer con ella para que no llegue a mancillar el santuario? Y dijeron al sumo sacerdote: «Tú, que tienes el altar a tu cargo, entra y ora por ella; y lo que te dé a entender el Señor, eso será lo que hagamos» (BAC 148,155-160).

El evangelio sigue relatando los desposorios de María con José, que por entonces era ya viejo y tenía hijos. También se explican detalladamente el nacimiento de Jesús en una cueva y los milagros que le acompañaron, de una extravagancia sin igual.

El fin principal de toda la obra es probar la virginidad perpetua e inviolada de María antes del parto, en el parto y después del parto. Por eso bebe «del agua de la prueba del Señor», a fin de apartar de sí toda sospecha (c.16). Su *virginitas in partu* es atestiguada por una comadrona que estuvo presente en el alumbramiento (c.20). Parece que Clemente de Alejandría conoció este evangelio o su fuente legendaria, pues dice en los *Stromata* (7,93,7): «Después que ella hubo dado a luz, algunos dicen que la atendió una comadrona y se descubrió que era virgen».

El evangelio termina con el relato del martirio de Zacarías, padre de San Juan Bautista, y de la muerte de Herodes. Al final de todo hay una declaración referente al autor del evangelio: «Y yo, Santiago, que he escrito esta historia en Jerusalén cuando estallaron alborotos con ocasión de la muerte

de Herodes, me retiré al desierto hasta que se apaciguó el motín, glorificando al Señor, mi Dios, que me concedió la gracia y la sabiduría necesarias para componer esta narración».

Evidentemente el autor trata de dar la impresión de que él es el mismísimo Santiago el Menor, obispo de Jerusalén. Quién fuera en realidad, no es posible averiguarlo. Su ignorancia de la geografía de Palestina es sorprendente; por otra parte, se nota en sus narraciones una gran influencia del Antiguo Testamento. Esto viene a indicar que se trata de un cristiano de origen judío que vivía fuera de Palestina, tal vez en Egipto.

En su forma actual, este evangelio no puede ser obra de un solo autor. Los incidentes de la muerte de Zacarías y de la fuga de Juan Bautista se ve que fueron añadidos posteriormente. El hilo de la narración aparece truncado varias veces. Así, en el capítulo 18, José aparece bruscamente y empieza a hablar sin haber sido introducido.

La forma actual del texto griego data del siglo IV, pues lo utilizó Epifanio a fines del mismo siglo. El *Protoevangelio* alcanzó una gran difusión, como lo demuestra el hecho de que se conserven unos treinta manuscritos del texto griego. Poseemos, además, antiguas traducciones en siríaco, armenio, copto y eslavo. Con todo, no ha aparecido todavía ningún manuscrito latino de este evangelio.

El *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, del siglo VI, condena el escrito como herético. No obstante, no cabe exagerar al hablar de la influencia que este evangelio de la Natividad ha ejercido en el campo de la liturgia, de la literatura y del arte. El culto de Santa Ana y la fiesta eclesiástica de la Presentación de la Virgen en el templo deben su origen a las tradiciones de este libro. Muchas de las encantadoras leyendas de Nuestra Señora se basan en historias del *Protoevangelio*. Los artistas no se han cansado de inspirarse en él.

Ediciones y traducciones: C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha* 2.ª ed. (Leipzig 1876) 1-50; G. RAUSCHEN, *Monumenta minora saeculi secundi* (FP 3) 2.ª ed. (Bonn 1914) 59-68, da el texto de los capítulos 1-11; E. AMANN, *Le protoévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Introduction, texte, traduction et commentaire (París 1910); Ch. MICHEL, *Évangiles apocryphes* I (París 1911). Una versión *etiópica* fue publicada por M. CHAINE: CSCO, Scriptores aethiopici, series I, 1.7 (Leipzig 1900); F. C. CONYBEARE, *Protoevangelium Jacobi (from an Armenian Manuscript in the Library of the Mechitarists in Venice)*: The American Journal of Theology I (1897) 424-442. Un fragmento de la versión *siríaca* con una traducción inglesa se halla en W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament* (Londres 1865) 3ss, y el texto completo siríaco, en A. SMITH LEWIS: Studia Sinaitica 9 (Londres 1902). Para los fragmentos en papiro del Protoevangelio, véase A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* I: TU 50,1 (Leipzig 1937) 57-69.

Traducciones: Española: A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos:* BAC 148 (Madrid 1956) 135-188.—*Alemanas:* L. LEMME, *Das Jacobus-Evangelium* (Berlín 1920); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 84ss.—*Francesas:* E. AMANN, l.c.; F. AMIOT, *La Bible Apocryphe* (París 1952) 47-64.—*Inglesas:* A. WALKER: ANF 8,361-367; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) 38-49; ID., *Latin Infancy Gospels, a New Text with a Parallel Version from Irish* (Cambridge 1927).—*Italiana:* E. PISTELLI, *Il Protevangelo di Jacobo* (Lanciano 1919).

Estudios: F. HAASE, *Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur* (Leipzig 1913) 49ss; G. DURIEZ, *Les apocryphes dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge* (Lille 1914); M. J. LAGRANGE, *Un nouvel Évangile de l'enfance édité par R. M. James:* RBibl 37 (1928) 544-557; A. JANSSENS, *De H. Maagd en Moeder Gods Maria: het Dogma en de Apocriefen* 2.ª ed. (Amsterdam 1930); B. KLEINSCHMIDT, *Die hl. Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum* (Düsseldorf 1930); A. E. W. BUDGE, *Legends of Our Lady the Perpetual Virgin and Her Mother Anna* (Oxford 1933); A. KLAWEK, *Motivum immobilitatis naturae in protoevangelio Jacobi* (en polaco): CT 17 (1936) 327-338; P. VANUTELLI, *Protoevangelium Jacobi synoptice:* Synoptica, 5 (1940) 65-96; M. J. KISHPAUGH, *The Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An Historical and Literary Study* (Washington 1941) 1-5; G. GARITTE, *Le Protoévangile de Jacques en géorgien:* Mus 70 (1957) 59-73; O. PERLER, *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer* V: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 6 (1959) 23-25; E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protoévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5, avec édition crit. du texte grec et trad. annotée.* En apéndice: *Les versions arméniennes*, trad. en latin par H. QUECKE: Subsidia hagiographica 33 (Bruselas 1961); J. MEHLMANN, *Protoevangelium Iacobi XXI, 2 in Liturgia citatum:* VD 39 (1961) 50-51; J. A. DE ALDAMA, *Fragmentos de una versión latina del Protoevangelio de Santiago y una nueva adaptación de sus primeros capítulos:* Bibl 43 (1962) 57-74; ID., *Poluplousios dans le Protoévangile de Jacques et l'Adversus haereses d'Irénée:* RSR 50 (1962) 86-89; L. PERETTO, *Recenti ricerche sul protovangelo di Giacomo:* Marianum 24 (1962) 129-157; H. QUECKE, *Lukas 1, 34 in den alten Uebersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus:* Bibl 44 (1963) 499-520; E. DE STRYCKER, *Une ancienne version latine du Protoévangile de Jacques, avec des extraits de la Vulgate de Mt 1-2 et Lc 1-2:* AB 83 (1965) 365-402 (Apéndice: J. GRIBOMONT, *Couleur textuelle des extraits bibliques:* 402-410); G. M. BERTRAND, *Saint Joseph dans les écrits des Pères* (París 1966) 36-40; B. EMMI, *Tentativo d'interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel Protovangelo di Giacomo (3, 11-5, 5):* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 184-193.

7. *El Evangelio de Tomás*

En la *Primera homilía sobre San Lucas*, Orígenes advierte que «también está en circulación el *Evangelio según Tomás*». Este evangelio apócrifo proviene de un ambiente herético, probablemente gnóstico. Hipólito de Roma lo atribuye a los naasenos *(Philos.* 5,7). Cirilo de Jerusalén, en cambio, en sus *Catequesis* (4,36) habla de él como de una obra maniquea: «El Nuevo Testamento comprende solamente cuatro evangelios. Los demás son apócrifos y nocivos. También los maniqueos escribieron un evangelio según Tomás, que aun cuando lleve el suave nombre de evangelio, corrompe las almas de los simples». En la *Catequesis* 6,31, habla en términos parecidos:

«Que nadie lea el *Evangelio según Tomás,* porque no fue escrito por uno de los doce Apóstoles, sino por uno de los tres impíos discípulos de Manes». Hipólito, al parecer, se refiere también a este mismo evangelio. Según él, su autor pertenece a los naasenos, mientras que Cirilo atribuye el escrito a los maniqueos. Quizás esta dificultad podría quedar orillada suponiendo que el *Evangelio de Tomás* maniqueo no fuera sino una nueva redacción alterada del *Evangelium Thomae* gnóstico. De todos modos, ambos evangelios, tanto el maniqueo como el gnóstico, se han perdido. El *Evangelio de la infancia según Tomás,* que se conserva en griego, siríaco, armenio, eslavo y latín, parece ser una edición expurgada y abreviada del original. Narra la infancia de Jesús, entretejida de historias sobre sus conocimientos y poder milagrosos, para demostrar que Jesús tenía poder divino ya antes del bautismo. El fondo de estos relatos lo forma la vida ordinaria en un pequeño villorrio, como lo muestra la siguiente historia:

> Este niño Jesús, que a la sazón tenía cinco años, se encontraba un día jugando en el cauce de un arroyo después de llover. Y, recogiendo la corriente en pequeñas balsas, la volvía cristalina al instante y la dominaba con su sola palabra. Después hizo una masa blanda de barro y formó con ella doce pajaritos. Era a la sazón día de sábado y había otros muchachos jugando con él. Pero cierto hombre judío, viendo lo que acababa de hacer Jesús en día de fiesta, se fue corriendo hacia su padre José y se lo contó todo: «Mira, tu hijo está en el arroyo y, tomando un poco de barro, ha hecho doce pájaros, profanando con ello el sábado». Vino José al lugar y, al verle, le riñó diciendo: «¿Por qué haces en sábado lo que no está permitido hacer?» Mas Jesús batió sus palmas y se dirigió a las figurillas, gritándoles: «¡Marchaos!» Y los pajarillos se marcharon todos gorjeando. Los judíos, al ver esto, se llenaron de admiración y fueron a contar a sus jefes lo que habían visto hacer a Jesús (c.2: BAC 148,303-304).

Algunos milagros no revelan la misma delicadeza. Parece que el autor tuvo un concepto extraño de la divinidad, porque presenta a Jesús usando de su poder para vengarse:

> Iba otra vez por medio del pueblo, y un muchacho, que venía corriendo, fue a chocar contra sus espaldas. Irritado Jesús, le dijo: «No proseguirás tu camino». E inmediatamente cayó muerto el rapaz. Algunos que vieron lo sucedido dijeron: «¿De dónde habrá venido este muchacho, que todas sus palabras resultan hechos consumados?» Y, acercándose a José los padres del difunto, le increpaban diciendo: «Teniendo un hijo como éste, una de dos: o no puedes vivir con nosotros en el pueblo o tienes que acostumbrarle a bendecir y a no maldecir, pues causa la muerte a nuestros hijos». José llamó aparte a Jesús y le amonestó de esta manera: «¿Por qué haces tales cosas, siendo con ello la causa de que éstos nos odien y persigan?» Jesús replicó: «Bien sé que estas palabras no proceden de ti. Mas por respeto a tu persona callaré. Esos otros, en cambio, recibirán su castigo». Y en el mismo momento quedaron ciegos los que habían hablado mal de él (c.4-5: BAC 148,305-306).

La forma actual expurgada de este evangelio de la infancia es probablemente posterior al siglo VI.

Ediciones y traducciones: C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* 2.ª ed. (Leipzig 1876) 140ss.158ss.164ss; P. PEETERS, *Évangiles apocryphes.* II. L'Évangile de l'enfance, rédactions syriaques, arabes et armén, trad. et annotées (París 1914); F. AMIOT, *La Bible apocryphe* (París 1952) 80-93. *Española:* A. DE SANTOS OTERO: BAC 148 p.299-324.—*Alemanas:* E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 93ss; E. BOCK, *Die Kinaheit Jesu* (1924).—*Inglesas:* A. WALKERS: ANF 8,395-404; W. HAYES (Londres 1921); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) 49-67.

Estudios: F. HAASE, *Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur* (Leipzig 1913) 38ss; M. R. JAMES, *The Gospel of St. Thomas:* JThSt 30 (1928) 51ss; W. LÜDTKE, *Die slavischen Texte des Thomas-Evangeliums:* BNJ 6 (1929) 490-508.

8 *El Evangelio árabe de la infancia de Jesús*

El *Protoevangelio de Santiago* y el *Evangelio de Tomás* dieron lugar a otros muchos evangelios de la infancia que amplían las narraciones de estas dos fuentes y añaden nuevas historias. Un ejemplo notable de esto lo ofrece el llamado *Evangelio árabe de la infancia de Jesús.* Esta compilación tardía toma la materia para su primera parte del *Protoevangelio,* y para la segunda, del *Evangelio de Tomás.* A más de eso añade muchos incidentes nuevos y extraños. Así, por ejemplo, refiere que Jesús, cuando yacía en su cuna, dijo a su madre: «Yo soy Jesús, el Hijo de Dios, el Logos, a quien tú has dado a luz».

9. *La Historia árabe de José el Carpintero*

Otra obra parecida es la llamada *Historia árabe de José el Carpintero.* Refiere la vida y muerte de José, y reproduce el elogio que Jesús pronunció sobre él. El autor incorpora a su narración material que toma del *Protoevangelio* y del *Evangelio de Tomás,* ampliándolo con nuevas adiciones. El objeto del libro es la glorificación de José y la propagación de su culto, muy popular entonces en Egipto. Tenemos el texto completo en árabe y bohaírico, y fragmentos en sahídico; en el siglo XIV se hizo una traducción en latín. Por lo que se refiere a la fecha de composición, el evangelio no pudo ser escrito antes del siglo IV ni después del V. Lo más probable es que fuera escrito a finales del siglo IV y que se le hayan ido agre-

gando adiciones en el siglo V y aún más tarde. S. Morenz ha lanzado recientemente la hipótesis de que el texto original fue griego. Sin embargo, según L. T. Lefort, «la versión árabe hecha sobre un texto bohaírico es bastante aproximada, y su valor no es más que puramente relativo para ayudar a la reconstrucción de la forma original. El texto bohaírico es una simple copia de un modelo sahídico. Toda la cuestión, pues, gravita en torno al texto sahídico, cuestión que debe resolverse antes de abordar la cuestión de la redacción primitiva original». Lefort duda que el texto sahídico esté suficientemente establecido en los fragmentos que se han publicado hasta el presente. Con todo, registra la existencia de un cuarto manuscrito que era desconocido hasta hace poco.

Ediciones, traducciones y estudios: C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* 2.ª ed. (Leipzig 1876) 122-139; F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels. Bohairic Accounts of the Death of Joseph, with Sahidic Fragments:* TSt 4,2 (Cambridge 1896) 130-185; P. PEETERS, *Histoire de Joseph le charpentier: Évangile apocryphe* 1 (París 1911) XXIII-XL, 192-425; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* vol.1 (Roma 1944) 234-236; M. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 84-86; S. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann, übersetzt, erläutert und untersucht:* TU 56 (Berlín 1951); J. DUSERRE, *Les origines de la dévotion à saint Joseph:* Cahiers de Joséphologie 1 (1953) 25-41; L. T. LEFORT, *De «L'Histoire de Joseph le Charpentier»:* Le Muséon 66 (1953) 201-233, con el texto sahídico y una traducción francesa; A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos:* BAC 148 (Madrid 1956) 358-378; J. ZANDEE, *Iosephus contra Apionem. An Apocryphal Story of Joseph in Coptic:* VC 15 (1961) 193-213; G. M. BERTRAND, *Saint Joseph dans les écrits des Pères* (París 1966) 40-44.

10. *El evangelio de Felipe*

No se atribuyeron evangelios apócrifos sólo a Pedro, Santiago y Tomás, sino también a los demás Apóstoles. Epifanio, hablando de los gnósticos egipcios de su tiempo, dice *(Haer.* 26,13): «Presentan los gnósticos un evangelio compuesto a nombre de Felipe, el santo discípulo, que dice así: Me reveló el Señor qué es lo que debe decir el alma al subir al cielo y cómo debe responder a cada una de las potencias celestiales. A saber: Me he conocido a mí misma, dice, y me he recogido de todas partes y no he procreado hijos al Arconte, sino que he desarraigado sus raíces y he juntado los miembros desparramados y sé quién eres tú. Pues yo, dice, soy de aquellos que viven en las alturas». Este fragmento del *Evangelio de Felipe* manifiesta una tendencia muy pronunciada al ascetismo gnóstico, según el cual las partículas de lo divino dispersas por todo el mundo material deben ser reunidas y libertadas de la influencia de la materia. Parece que el libro copto *Pistis Sophia* se refiere a este *Evangelio de Felipe* cuando menciona que el apóstol Felipe escribió doctrinas secretas que el Señor

enseñara a sus discípulos en sus conversaciones después de la resurrección. De esta referencia puede deducirse que el evangelio existía ya en el siglo III.

11. *Evangelio de Matías*

Orígenes *(Hom.* 1 *in Lucam)* afirma que en su tiempo se conocía un evangelio según Matías. M. R. James y O. Bardenhewer creen que las *Tradiciones de Matías* de que habla Clemente de Alejandría podrían ser el *Evangelio de Matías.* Otros, como O. Stählin y J. Tixeront, lo ponen en duda. Los pasajes de Clemente son como siguen: «Mas el principio de esta verdad es el admirarse de las cosas, como dice Platón en el *Theaetetus* y Matías en (sus) *Tradiciones* al exhortar: Admira lo presente, poniendo éste como el primer grado del conocimiento del más allá» *(Strom.* II 9,45). «Dicen (los gnósticos discípulos de Basílides) que también Matías enseñó de esta manera: Luchar contra la carne y tratarla con desdén, no concediéndole placer alguno desenfrenado, antes, por el contrario, hacer crecer el alma por la fe y el conocimiento» *(Strom.* III 4,26). «Se dice en las *Tradiciones* que el apóstol Matías decía continuamente que, si peca el vecino de un elegido, pecó también el elegido. Pues, si éste se hubiera comportado como manda el Logos, se hubiera avergonzado también el vecino de su propia vida, de manera que no hubiera pecado» *(Strom.* VII 13,82).

Tanto si estos pasajes de las *Tradiciones de Matías* formaron alguna vez parte del *Evangelio de Matías* como si no, éste debió de ser escrito antes del tiempo de Orígenes.

12. *Evangelio según Bernabé*

De este evangelio no se conserva nada. Tenemos noticia de él por el *Decretum Gelasianum* del siglo VI, que lo coloca entre los apócrifos. También aparece en la *Lista de los sesenta libros,* obra griega del siglo VII u VIII. No hay que confundirlo con el *Evangelio de Bernabé,* italiano, publicado en 1907 por Lonsdale y Laura Ragg, pues esta última obra fue escrita en el siglo XIV por un cristiano apóstata que pasó al islam. Su principal intento es probar que Mahoma es el Mesías y que el islam es la única religión verdadera.

13. *El Evangelio de Bartolomé*

Este evangelio lo mencionan Jerónimo en el prólogo a su *Comentario sobre Mateo* y el *Decretum Gelasianum.* Seguramente se identifica con las *Cuestiones de Bartolomé,* que sabemos fueron escritas originalmente en griego. Además de dos manuscritos griegos, uno en Viena y otro en Jerusalén, se con-

servan fragmentos de las *Cuestiones de Bartolomé* en eslavo, copto y latín. En forma de respuestas a las preguntas de Bartolomé contiene revelaciones del Señor después de la resurrección y un relato de la anunciación hecho por María. Incluso Satanás entra en escena para responder a las preguntas de Bartolomé sobre el pecado y la caída de los ángeles. Se describe con todo detalle el *Descensus ad inferos.*

Ediciones y traducciones: A. VASILIEV, *Anecdota Graeco-byzantina* I (Moscú 1893); N. BONWETSCH, *Die apokryphen Fragen des Bartholomäus:* NGWG Phil.-Hist. Kl. (1897) 1-42, da los textos en griego y en eslavo; E. REVILLOUT, *Évangile de saint Barthélémy:* PO 2 (París 1907) 185-198; A. WILMART et É. TISSERANT, *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélémy:* RBibl 19 (1913) 161-190.321ss; U. MORICCA, *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolommeo:* RBibl 30 (1921) 489ss; 31 (1922) 20ss, da la versión latina completa. El texto *copto* con una traducción inglesa en E. A. BUDGE, *Coptic Apocrypha* (Londres 1913) 1ss.179ss.216ss.—*Traducción española:* A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos:* BAC 148 (Madrid 1956) 570-608.—*Traducción inglesa:* M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) 166-186. Un fragmento *siríaco* ha sido publicado por F. S. MARSH, JThSt 23 (1922) 400ss.

Estudios: F. HAASE, *Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums:* ZNW 16 (1915) 93ss; J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Leipzig-Berlín 1932) 71-82.

14. *Otros evangelios apócrifos*

Como los herejes, especialmente los gnósticos, tenían por costumbre escribir evangelios en defensa de sus propias doctrinas, no es de extrañar que existiera un número tan elevado de obras apócrifas. De la mayoría no sabemos más que el nombre, como por ejemplo:

1. El *Evangelio de Andrés.* De probable origen gnóstico; parece que San Agustín alude a él *(Contra adversarios legis et prophetarum* 1,20).

2. El *Evangelio de Judas Iscariote,* usado por la secta gnóstica de los cainitas.

3. El *Evangelio de Tadeo,* citado en el *Decretum Gelasianum.*

4. El *Evangelio de Eva.* De él dice Epifanio que circulaba entre los borboritas, una secta gnóstica ofita.

Algunos de estos evangelios llevan el nombre de herejes famosos, como:

5. El *Evangelio según Basílides.* Orígenes dice que este heresiarca «tuvo la audacia» de escribir un evangelio; es mencionado también por Ambrosio y Jerónimo. Es posible que Basílides hubiera retocado los evangelios canónicos con el fin de adaptarlos a las doctrinas gnósticas.

6. El *Evangelio de Cerinto,* mencionado por Epifanio.

7. El *Evangelio de Valentín:* conocemos su existencia por Tertuliano.

8. El *Evangelio de Apeles,* del que nos hablan Jerónimo y Epifanio.

Una nota característica común a todos estos evangelios gnósticos es la manera arbitraria como usan los datos canónicos. Las narraciones de los evangelios canónicos sirven como de marco a las revelaciones gnósticas, hechas por el Señor o por María en conversaciones con los discípulos de Jesús después de su resurrección. Estos evangelios tienen cierto cariz apocalíptico debido a las especulaciones cosmológicas que contienen. Por eso se les ha llamado evangelios-apocalipsis.

III. HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES

Los Hechos apócrifos de los Apóstoles tienen de común con los evangelios apócrifos el prurito de querer suplir lo que falta en el Nuevo Testamento. Así como los evangelios inventan escenas para llenar las lagunas de la vida de Jesús y de sus padres, de manera semejante los Hechos de los Apóstoles cuentan la vida y la muerte de los Apóstoles al estilo de las novelas paganas. Parece ser que el origen de estos Hechos apócrifos se debe, en buena parte, al deseo de crear una literatura popular capaz de sustituir las fábulas paganas de carácter erótico. Se complacen en aventuras y descripciones de países lejanos y pueblos extraños; sus héroes se ven envueltos en toda clase de peligros. Se nota en estos escritos de una manera más pronunciada que en los evangelios apócrifos la influencia de los cuentos populares entonces en boga, del folklore y de las leyendas. Algunas veces, no obstante, en el fondo de estos cuentos milagrosos y fantásticos aparece una tradición histórica. Tal es el caso, por ejemplo, de los *Hechos de Pedro y Pablo* cuando narran el martirio de ambos apóstoles en Roma, y el de los *Hechos de Juan* al hablar de su permanencia en Efeso.

A pesar de que la mayor parte de esos Hechos revelen tendencias heréticas, son, sin embargo, de gran interés para la historia de la Iglesia y de la cultura. Proyectan abundante luz sobre la historia del culto cristiano en los siglos II y III; describen las formas más antiguas de funciones religiosas en casas privadas, y contienen himnos y oraciones que constituyen los primeros pasos de la poesía cristiana. Reflejan también los ideales ascéticos de las grandes sectas heréticas y describen el sincretismo de los círculos gnósticos, mezcla de creencias cristianas y de ideas y supersticiones paganas. M. R. James dice: «Entre las plegarias y discursos de los Apóstoles en los Hechos espurios se hallan expresiones muy notables y hasta magníficas; un buen número de sus narraciones son extraordinarias y llenas de imaginación, y han sido consagradas por el genio de los artistas medievales que nos las han hecho familiares. Sus autores, sin embargo, no hablan con el acento de un Pablo o de un

Juan, ni tampoco con la tranquila simplicidad de los tres primeros evangelios. Ni es injusto decir que, cuando tratan de imitar el tono de los primeros, caen en el teatralismo, y cuando quieren remedar a los segundos, son insípidos. En suma, un estudio atento de esta literatura, en conjunto y en detalle, aumenta nuestro respeto por el buen sentido de la Iglesia católica y por la prudencia de los sabios de Alejandría, Antioquía y Roma: ellos fueron, por cierto, expertos cambistas que probaron todas las cosas y se quedaron con lo que era bueno».

Se desconoce a los verdaderos autores de estos Hechos. A partir del siglo V se menciona a un tal Leukios como autor de los Hechos heréticos de los Apóstoles. Focio *(Bibl. Cod.* 114) llama a Leukios Carinos autor de una colección de Hechos de Pedro, Pablo, Andrés, Tomás y Juan. Con todo, parece que en un principio Leukios era considerado como autor de los Hechos de Juan solamente; más tarde se le fueron atribuyendo todos los demás Hechos apócrifos. Para impedir la difusión de las doctrinas heréticas por medio de esos Hechos, algunos fueron revisados y redactados nuevamente por autores católicos. Se colmó de esta manera la falta de datos canónicos relativos a los viajes misioneros de los Apóstoles. Muchas de las lecciones del Breviario Romano para las festividades de los Apóstoles se basan en estos Hechos.

Ediciones: Textos griegos: R. A. LIPSIUS et M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha* (Leipzig, vol.I, 1891; vol.II,1, 1898; vol.II,2, 1903).—*Versión siriaca:* W. WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles.* Text and translation, 2 vol. (Londres 1871).—*Versión etiópica:* E. A. W. BUDGE, *The Contendings of the Apostles.* Text and translation, 2 vol. (Londres 1901).—*Versión árabe:* A. SMITH LEWIS, *The Mythological Acts of the Apostles:* Horae Semiticae IV (Cambridge 1904).—*Versión armenia:* P. VETTER: OC (1901) 217ss; (1903) 16ss.324ss; ThQ (1906) 161ss.—*Versión copta:* I. GUIDI, *Frammenti copti* (Roma 1888): ID., *Gli atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici:* Giornale della Società Asiatica Italiana 3 (1888) 1-66, da una traducción italiana; O. v. LEMM, *Koptische apokryphe Apostelakten:* Bulletin de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, nouvelle série 1,33 (1890) 509-581; 3,35 (1892) 233-326; F. AMIOT, *La Bible apocryphe* (París 1952) 157-274, con la traducción francesa.

Estudios: R. A. LIPSIUS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 2 vol. y Supl. (Braunschweig 1883-1890); J. E. WEIS-LIEBERSDORF, *Christus- und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die älteste Kunsttypen* (Friburgo de Br. 1902); F. PIONTEK, *Die katholische Kirche und die haeretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgang des sechsten Jahrh.* (Kirchengesch. Abhandlungen, hersg. von M. Sdralek VI, 1-71) (Breslau 1908); B. PICK, *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas* (Chicago 1909); F. HAASE, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferungen* (Leipzig 1922); H. LJUNGVIK, *Studien zur Sprache der apokryphen Apostelgeschichten.* Diss. (Uppsala, Lundequist 1926); R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die Literatur der Antike:* Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3 (Stuttgart 1932); M. BLUMENTHAL, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten:* TU 48,1 (Leipzig 1933); A. KATZENELLENBOGEN, *The Separation of the Apostles:* Gazette des Beaux-Arts 35 (1949) 81-98; A. WICKENHAUSER, *Doppelträume:* Bibl 29 (1948) 100-111; A. HAMMAN, *«Sitz in Leben» des actes apocryphes du Nouveau Testament:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 62-69.

1. *Los Hechos de Pablo* (Πράξεις Παύλου)

En su tratado *De baptismo* (c.17), Tertuliano hace esta observación: «Mas si los escritos que circulan fraudulentamente bajo el nombre de Pablo invocan el ejemplo de Tecla en favor del derecho de las mujeres a enseñar y bautizar, que sepa todo el mundo que el sacerdote del Asia que los compuso con el fin de aumentar la fama de Pablo por medio de episodios de su propia invención, después de haber sido hallado culpable y de haber confesado que lo había hecho por amor a Pablo, fue depuesto de su oficio». Ya antes de Tertuliano circulaban, pues, ciertos *Hechos de Pablo,* y su autor era sacerdote del Asia Menor; su suspensión hubo de ocurrir antes del año 190. No fue posible determinar todo el contenido y extensión de estos Hechos hasta que C. Schmidt publicó en 1904 el fragmento de una traducción copta de los Hechos paulinos contenidos en un papiro de la Universidad de Heidelberg.

Esta versión copta probó en particular que los tres escritos que se conocían mucho antes como tres tratados independientes no eran originalmente sino partes de los Hechos de Pablo. A saber: 1) Los *Hechos de Pablo y Tecla;* 2) La *Correspondencia de San Pablo con los Corintios,* y 3) el *Martirio de San Pablo.*

1. La obra griega: *Acta Pauli et Theclae* (Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης). San Jerónimo la llama *(De vir. ill.* 7) *Periodi Pauli et Theclae.* Cuenta la historia de Tecla, una doncella griega, originaria de Iconium, que se había convertido merced a las predicaciones de Pablo. Rompe con su novio y sigue al Apóstol, asistiéndole en su obra misionera. Escapa milagrosamente a persecuciones y muerte, y, finalmente, se retira a Seleucia. La narración tiene todas las apariencias de ficción y carece, al parecer, de toda base histórica. A pesar de eso, el culto a Santa Tecla se hizo muy popular y se difundió por Oriente y Occidente. Una prueba de ello la tenemos en el Ritual Romano, que cita su nombre en la recomendación del alma *(Proficiscere).* No puede decirse a ciencia cierta si esta veneración se debe únicamente a los Hechos o si la narración contiene un núcleo histórico. El texto griego de estos Hechos se ha conservado en gran cantidad de manuscritos. Hay, además, cinco códices latinos y muchísimas traducciones en lenguas orientales.

El contenido de esta novela tuvo, y aún tiene, enorme influencia en la literatura y arte cristianos. En el capítulo 3 se da una descripción de Pablo, que fijó el tipo de los retratos del Apóstol desde una época muy temprana: «Y vio llegar a Pablo, hombre de baja estatura, calvo y pernituerto, fuerte, de cejas muy pobladas y juntas y nariz un tanto aguileña, lleno de gracia; a veces parecía hombre, pero otras veces su rostro era de un ángel».

2. La *Correspondencia de San Pablo con los Corintios*, que constituye otra parte de los *Acta Pauli*, contiene la respuesta de los Corintios a su segunda carta, más una tercera carta que el Apóstol les había dirigido (cf. Cartas apócrifas, p.158).

3. Los *Hechos de Pablo* comprenden, además, el *Martyrium o Passio Pauli*. El texto se ha conservado en dos manuscritos griegos, en una traducción latina incompleta y en varias versiones: en siríaco, copto, eslavo y etiópico. Su contenido es legendario. La obra trata de la predicación de Pablo y de su trabajo apostólico en Roma, de la persecución de Nerón y de la ejecución del Apóstol. La descripción de su muerte ha influido sobremanera en el arte cristiano y en la liturgia: «Entonces Pablo se puso de pie mirando hacia el este y, con las manos levantadas al cielo, oró largo tiempo. En sus oraciones hablaba en hebreo con los Padres; luego, sin proferir palabra, ofreció el cuello al verdugo. Y cuando éste le cortó la cabeza, salpicó leche sobre la túnica del soldado». Después de su muerte, Pablo se aparece al emperador y le profetiza el juicio que le sobrevendrá. En toda la obra aparece muy marcada la idea de Cristo Rey y de la *Militia Christi*. A Jesús se le llama el «Rey eterno», el «Rey de los siglos», y los cristianos son los «soldados del gran Rey». Con trazos vigorosos se describe la oposición existente entre el culto de Cristo y el del emperador romano.

El reciente hallazgo de una parte importante de los Hechos en su texto griego original ha demostrado que la conclusión de C. Schmidt respecto a la forma original de los mismos era correcta. Once páginas de un papiro escrito hacia el año 300, que ahora se conserva en Hamburgo, han venido a completar gran parte del texto que aún faltaba.

Ediciones: El texto griego se halla en C. TISCHENDORF, *Acta Apostolorum apocrypha* 40ss, y R. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha* I (Leipzig 1891) 235-272. Los fragmentos de papiros griegos con su traducción fueron publicados por W. SCHUBART y C. SCHMIDT, Πράξεις Παύλου: *Acta Pauli*. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek (Hamburgo 1936); cf. C. SCHMIDT, *Neue Funde zu den alten* Πράξεις Παύλου: SAB 4 (1929) 176-183; ID., *Ein Berliner Fragment der alten* Πράξεις Παύλου: SAB 96 (1931) 37-41.—*Versión latina:* O. v. GEBHARDT, *Passio S. Theclae virginis:* TU 22,2 (Leipzig 1902).—*Versiones coptas:* E. J. GOODSPEED, *The Book of Thecla:* The American Journal of Semitic Languages and Literature 17 (1901) 65-95, con traducción inglesa; C. SCHMIDT, *Acta Pauli* 2.ª ed. (Leipzig 1905); ID., *Ein neues Fragment der Heidelberger Acta Pauli:* SAB (1909) 216ss.—*Versión siríaca* (con traducción inglesa): W. WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles* (Londres 1871) vol.1,128-169; vol.2, 116-145.

Traducciones: Alemana: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924).—*Francesas:* L. VOUAUX, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Introduction, textes, traduction et commentaire (Les apocryphes du Nouveau Testament) (París 1913); F. AMIOT, *La Bible apocryphe* (París 1952) 226-251.—*Inglesas:* A. WALKER: ANF 8 487-492; B. PICK, *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas* (Chicago 1909); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* 2.ª ed. (Oxford 1950) 270-299.—*Italiana:* M. ZAPPALÀ, *Il romanzo di Paolo e Tecla* (Milán 1924).

Estudios: J. GWYN, *Thecla:* Dictionary of Christian Biography, vol.4 (Londres 1887) 882-896; W. M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170* 2.ª ed. (Londres 1893) 375-428; F. C. CONYBEARE, *The Armenian Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity* 2.ª ed. (Londres 1896) 49-88; A. HARNACK, *Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die Acta Pauli:* TU 19,3 (Leipzig 1899); C. HOLZHEY, *Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche:* Veröffentlichungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar München 2,7 (Munich 1905); M. R. JAMES, *A Note on the Acta Pauli:* JThSt 6 (1905) 244; C. F. M. DEELEMAN, *Acta Pauli et Theclae:* ThStKr (1908) 273-301; F. ROSTALSKI, *Die Sprache der griechischen Paulusakten mit Berücksichtigung ihrer lateinischen Uebersetzungen*, Progr. (Myslowitz 1913); A. SOUTER, *The Acta Pauli in Tertullian:* JThSt 25 (1924) 292s; F. J. DÖLGER, *De heidnische Glaube an die Wirkungskraft des Fürbittgebetes für die vorzeitig Gestorbenen nach den Theklaakten:* AC 2 (1930) 13-16; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theol. Quellen bei Irenäus* (Leipzig 1930) 148-157; H. A. SANDERS, *A Fragment of the «Acta Pauli» in the Michigan Collection:* HThR 31 (1938) 73-90; J. DE ZWAAN, *Een papyrus van den Acta Pauli:* Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiednis (1938) 48-57; A. KURFESS, *Zu dem Hamburger Papyrus der* Πράξεις Παύλου: ZNW 38 (1939) 164-170; E. PETERSON, *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli:* VC 3 (1949) 142-162; L. ALFONSI, *Echi protrettici in un passo del papiro amburghese delle* Πράξεις Παύλου: Aegyptus 30 (1950) 67-71; D. DEVOS, *Actes de Thomas et Actes de Paul:* AB 69 (1951) 119-130; E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma 1959) 183-220; R. KASSER, *Acta Pauli 1959:* RHPR 40 (1960) 45-57; B. LAVAGNINI, *S. Tecla nella vasca delle foche e gli spettacoli in acqua:* Byz 33 (1963) 185-190 (Acta Pauli 34); W. SCHNEEMELCHER, *Der getaufte Löwe in den Acta Pauli:* Mullus. Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 316-326; ID., *Die Acta Pauli. Neue Funde und neue Aufgaben:* ThLZ 89 (1964) 241-254; ID., *Die Apostelgeschichte des Lukas und die «Acta Pauli»:* Apophoreta. Festschrift E. Haenchen (Berlín 1964) 236-250.

2. *Los Hechos de Pedro*

Los *Hechos de Pedro* fueron compuestos hacia el año 190. El autor parece que vivió en Siria o Palestina, más bien que en Roma. No tenemos el texto completo, pero de él se han recobrado como unos dos tercios de varias procedencias.

1. La parte principal de los Hechos existe en una traducción latina, hallada en un manuscrito de Vercelli *(Actus Vercellenses)*. Esta versión, intitulada *Actus Petri cum Simone*, refiere cómo 1) Pablo se despide de los cristianos de Roma y parte para España; 2) Simón Mago llega a Roma y pone en aprieto a los cristianos con sus aparentes milagros; 3) Pedro se traslada a Roma y confunde al mago, quien muere al intentar volar del foro romano al cielo. El documento concluye con una narración del martirio de Pedro.

Una clave muy interesante para determinar el medio ambiente intelectual del autor nos la da el capítulo 2 de los He-

chos, donde se hace mención de Pablo celebrando la Eucaristía con pan y agua: «Luego trajeron a Pablo pan y agua para el sacrificio, a fin de que pudiera hacer oración y distribuirlos a cada uno». Esto indica que el autor compartía las ideas docetistas. Se advierte la influencia de la misma secta cuando Pedro predica contra el matrimonio e induce a las mujeres a abandonar a sus maridos.

2. El *Martirio de San Pedro*, que constituye la tercera parte de los *Actus Vercellenses*, existe también en el original griego (Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου). Trae la historia del «Domine, quo vadis?» Como Pedro se sintiera impelido a abandonar Roma, encontró a Jesús. «Y cuando le vio, le dijo: ¿Adónde vas, Señor? Y el Señor le replicó: Voy a Roma a ser crucificado. Señor—le dijo Pedro—, ¿vas a ser crucificado otra vez? Y El le respondió: Sí, Pedro, voy a ser crucificado otra vez. Cayó entonces Pedro en la cuenta y, habiendo visto al Señor remontarse a los cielos, volvió a Roma, lleno de regocijo y glorificando al Señor porque éste había dicho: Voy a ser crucificado de nuevo, que es lo que estaba a punto de suceder a Pedro» (c.35). La narración continúa con la condenación a muerte de Pedro por el prefecto Agripa. Fue crucificado cabeza abajo, a petición suya. Antes de morir pronunció un largo sermón sobre la cruz y su sentido simbólico, que muestra de nuevo influencias gnósticas.

3. El *Martyrium beati Petri Apostoli a Lino conscriptum* no es del mismo autor. Fue escrito en latín, probablemente en el siglo VI. Su autor no puede ser, evidentemente, el primer sucesor de San Pedro, Lino, a quien se atribuye la obra. La historia es mera leyenda. Sigue el martirio original, tal como se encuentra en los *Actus Vercellenses*, pero añade algunos detalles, por ejemplo, los nombres de Proceso y Martiniano, carceleros de Pedro.

Ediciones: R. A. LIPSIUS-M. BONET, *Acta Apostolorum aprocrypha* I (Leipzig 1891) 1-22.45-103; A. H. SALONIUS, *Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum* (Helsingfors 1926); L. VOUAUX, *Les actes de Pierre* (París 1922), da una edición de todos los textos con una traducción francesa.

Traducciones: Alemana: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 226-249.—*Francesa:* F. AMIOT, *La Bible apocryphe* (París 1952) 185-225.—*Inglesas:* B. PICK, *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas* (Chicago 1909); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 300-336.

Estudios: G. FICKER, *Die Petrusakten* (Leipzig 1903); C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang mit der apokryphen Apostelliteratur untersucht:* TU 9,1 (Leipzig 1903); A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit* (Viena 1905) 105-109; C. F. M. DEELEMAN, *Acta Petri:* Geloof en Vrijheid 44 (1910) 193-244; C. ERBES, *Ursprung und Umfang der Petrusakten:* ZKG 32 (1911) 161-185.353-377.497-530; J. N. REAGAN, *The Preaching of Peter* (Chicago 1923); G. STUHLFAUT, *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst* (Berlín 1925); C. SCHMIDT, *Studien zu den alten Petrusakten:* ZKG 47 (1926) 481-513; ID., *Studien zu den Pseudo-Clementinen:* TU 46,1 (Leipzig 1929); ID., *Zur Datierung der alten Petrusakten:* ZNW 29 (1930) 150-155; J. T. SHOTWELL and L. ROPES LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 133-153; C. H. TURNER, *The Latin Acts of Peter:* JThSt 32 (1931) 119-133; D. DE BRUYNE, *Deux citations apocryphes de l'apôtre Pierre:* JThSt 34 (1933) 395-396; G. BOTTOMLEY, *The Acts of Saint Peter* (Londres 1933); J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 341; H. DANNENBAUER, *Nochmals die römische Petruslegende:* HZ 159 (1938) 81-88; E. FASCHER: PWK 19 (1938) 1377-1381.

3. *Los Hechos de Pedro y Pablo*

Los *Hechos de Pedro y Pablo* (Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου) no se parecen en nada a los *Hechos de Pablo* ni a los *Hechos de Pedro*, que acabamos de mencionar. Ponen de relieve la amistad y el compañerismo estrecho que existían entre los dos Apóstoles. El texto empieza con el viaje de Pablo de la isla de Gaudomelete a Roma; relata luego los trabajos apostólicos y el martirio de los dos apóstoles en esta ciudad. El autor usó evidentemente el libro canónico de los Hechos de los Apóstoles como base de la descripción del viaje de Pablo. Es posible que compusiera su obra con la intención de que reemplazara a los Hechos heréticos. El escrito es quizás del siglo III. Apenas se advierten en ella indicios de influencia herética. De estos Hechos se conservan sólo unos fragmentos en griego y latín.

4. *Los Hechos de Juan*

Los *Hechos de Juan* son los más antiguos apócrifos de Apóstoles que poseemos. Fueron compuestos en el Asia Menor entre el 150 y el 180. No se conserva el texto íntegro, pero poseemos una parte considerable del original griego, completado, para varios episodios, por una traducción latina. La obra se presenta como la narración de un testigo ocular de los viajes misioneros de Juan en el Asia Menor. Cuenta sus milagros, sus sermones y su muerte. Los sermones del Apóstol ofrecen una prueba inequívoca de las tendencias docetistas del autor, especialmente la descripción de Jesús y de su cuerpo inmaterial; así, por ejemplo, en el capítulo 93: «A veces cuando le agarraba, me encontraba con un cuerpo material y sólido. Otras veces, en cambio, al tocarlo, la substancia era inmaterial, como si no existiera en absoluto». El himno al Padre, que Jesús canta con sus Apóstoles antes de ir a la muerte, tanto en su expresión como en su estructura, está coloreado de gnosticismo. El autor muestra particular debilidad por historias extrañas, como la de Drusiana, y por incidentes humorísticos. La moral es de la filosofía popular. Estos Hechos presentan, sin embargo, un gran interés para la historia del cristianismo. Así, por ejemplo, aportan el testimonio más antiguo de la celebra-

ción de la Eucaristía por los difuntos: «Al día siguiente, cuando amanecía, vino Juan, acompañado de Andrónico y de los hermanos, al sepulcro, por ser el tercer día de la muerte de Drusiana, para que pudiéramos partir allí el pan» (c.72). Más adelante, en el capítulo 85, se nos da la oración eucarística que recitó el Apóstol en esos funerales: «Habiendo dicho esto, Juan tomó pan y lo llevó al interior del sepulcro para partirlo, y dijo:

Glorificamos tu nombre,
que nos convirtió del error y del engaño cruel;
te glorificamos a ti, que has puesto ante nuestros ojos
lo que hemos visto;
damos testimonio de tu amorosa bondad,
que se manifestó de diversas maneras;
loamos tu misericordioso nombre, ¡oh Señor!,
que has convencido
a los que creen en ti;
te damos gracias, ¡oh Señor Jesucristo!,
por haber creído en tu gracia inmutable;
te damos gracias [salvar;
a ti que necesitaste de nuestra naturaleza para poderla
te damos gracias a ti que nos diste esta fe firme,
pues Tú solo eres Dios, ahora y por siempre.
Nosotros, tus siervos, te damos gracias, ¡oh Santo!,
los que nos hemos reunido con buena intención
y hemos sido congregados del mundo.

Ediciones: TH. ZAHN, *Acta Johannis* (Erlangen 1880); M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota* ser.3 (Cambridge 1897) 1-25; A. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha* II 1 (Leipzig 1898) 151-216.

Traducciones: Alemana: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 171-191.—*Francesa:* F. AMIOT, *La Bible apocryphe* (París 1952) 157-184.—*Inglesas:* A. WALKER: ANF 8,560-564; B. PICK, *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas* (Chicago 1909); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) 228-269.

Estudios: TH. ZAHN, *Die Wanderungen des Apostels Johannes:* NKZ 10 (1899) 191-218; A. SCHEIWILLER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten:* FLDG 3,4 (Maguncia 1903) 132-165; A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit* (Viena 1905) 90-114; W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907) 276-319; R. H. CONNOLLY, *The Original Language of the Syrian Acts of John:* JThSt 8 (1907) 249-261; R. H. CONNOLLY, *The Diatessaron in the Syrian Acts of John:* JThSt 8 (1907) 571ss; V. C. MACMUNN, *The Menelaus Episode in the Syriac Acts of John:* JThSt 12 (1911) 463-465; F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II (Münster 1922) 552-560; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 240-243; E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedüchtnistage und ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike:* LQF 24 (Münster 1928) 1-3; H. STREETER, *The Primitive Church Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry* (Londres 1929) apéndice 5; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* 9.ª ed. (París 1930) 189-203; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935) 339-341; A. C. RUSH, *Death and Burial in Christian Antiquity:* SCA 1 (Wáshington 1941) 262-264; W. C. VAN UNNIK, *A Note on the Dance of Jesus in the Acts of John:* VC 18 (1964) 1-5; S. G. HALL, *Melito's Homily and the Acts of John:* JThSt 17 (1966) 95-98.

5. *Los Hechos de Andrés*

Además de los *Hechos de Juan,* Eusebio menciona *(Hist. eccl.* 3,25,6) los *Hechos de Andrés* como obra de herejes. «Ningún autor ortodoxo—dice—ha creído jamás conveniente referirse en sus escritos a ninguna de estas obras. Además, el carácter de la fraseología difiere del estilo apostólico, y el pensamiento y la doctrina de su contenido están en abierta contradicción con la verdadera ortodoxia y muestran claramente ser falsificaciones de herejes».

Se cree que el autor de estos *Hechos de Andrés* fue Leukios Carinos, quien los habría compuesto hacia el año 260. Hoy día existen solamente unos pocos fragmentos que contienen los siguientes episodios:

1. La historia de Andrés y Matías entre los caníbales del mar Negro, que existe en traducciones latina, siríaca, copta y armenia, así como en el poema anglosajón *Andreas,* atribuido a Cynewulf.
2. La historia de Pedro y Andrés.
3. El martirio de Andrés en la ciudad de Patrás, en Acaya, compuesto hacia el año 400. Este documento presenta la forma de una carta encíclica de los sacerdotes y diáconos de Acaya acerca de la muerte de Andrés. Existe en griego y latín, y parece que no tiene relación alguna con los Hechos gnósticos de Andrés, condenados por Eusebio.
4. Se conserva otro fragmento en el *Codex Vaticanus graec.* 808, en el que se refieren los sufrimientos de Andrés en Acaya y los discursos que pronunció en la cárcel de Patrás.
5. Un relato del martirio de Andrés del que tenemos numerosas recensiones.

Todas estas narraciones coinciden en un punto: antes de su muerte, Andrés se vuelve hacia la cruz, en la que pronto va a morir, y le dirige un largo discurso que recuerda otro discurso semejante de los *Hechos de Pedro.* Exactamente igual que en éstos, en los *Hechos de Andrés* el apóstol preconiza también la renuncia al matrimonio, lo que origina una serie de conflictos con los maridos y con las autoridades paganas, y, finalmente, la muerte del apóstol.

R. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha* II 1 (Leipzig 1898) 1-127; M. N. SPERANSKIJ, *Los Hechos apócrifos del apóstol Andrés en los textos rusos antiguos* (Moscú 1894) (en ruso); J. FLAMION, *Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Les Actes d'André et de Matthias, de Pierre et d'André et les textes apparentés* (Lovaina 1911); F. BLATT, *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos.* Mit sprachtl. Kommentar (Giessen 1930); A. WALKER: ANF 8,511-527; B. PICK, *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John,*

Andrew and Thomas (Chicago 1909); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 337-363; E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 249-256; L. RADEMACHER, *Zu den Acta Andreae et Matthiae:* WSt (1930) 108; G. QUISPEL, *An Unknown Fragment of the Acts of Andrew:* VC 10 (1956) 129-148; F. DVORNIK, *L'idée de l'apostolicité à Byzance et la légende de l'apôtre André:* Actes du Xe Congrès International d'Études Byzantines 1955 (Istambul 1957) 322-326; J. BARNS, *A Coptic Apocryphal Fragment in the Bodleian Library:* JThSt N. S. 11 (1960) 70-76.

6. *Los Hechos de Tomás*

Los *Hechos de Tomás* son los únicos Hechos apócrifos de los que poseemos el texto completo. Fueron escritos en siríaco en la primera mitad del siglo III. El autor pertenecía, según toda probabilidad, a la secta de Bardesano en Edesa. Poco después de su composición fueron traducidos al griego; de esta traducción quedan muchos manuscritos. También existe una versión armenia y otra etiópica, amén de dos versiones latinas diferentes.

Estos hechos presentan a Tomás como misionero y apóstol de la India. Se relatan detalladamente los incidentes y las experiencias del viaje. En la India convierte al rey Gundafor. Tras haber obrado muchos milagros, alcanza la palma del martirio.

Toda la narración comprende cuatro actos. A pesar de que se ha demostrado la existencia de un rey indio llamado Gundafor en el siglo I, han fracasado todos los intentos efectuados hasta ahora para probar la verdad histórica de la labor misionera de Tomás en la India. Los Hechos son claramente de origen gnóstico y revelan, además, en parte, tendencias maniqueas. Su ideal ascético es el mismo que el de los Hechos de Andrés y Pedro. Se renuncia al matrimonio y se aconseja a las mujeres que abandonen a sus maridos. La obra contiene varios himnos litúrgicos de singular belleza. El más notable es el himno del alma o de la redención, que probablemente es mucho más antiguo que los Hechos, y parece como inserido artificialmente en la narración. La canción representa a Cristo como el hijo del rey, enviado de su país natal, en Oriente, a Egipto, en el Occidente, para vencer al dragón y adquirir la perla. Hecho esto, vuelve a su luminoso país de Oriente. El país oriental es el cielo o el paraíso, del cual Cristo desciende a este mundo pecador para redimir el alma enredada en la materia.

Ediciones: Griegas: R. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha* II (Leipzig 1903) 99-288. Una recensión griega más tardía ha sido publicada por M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota,* ser.2 (Cambridge 1897) 27-45. Un extracto del siglo XI sacado del texto griego ha sido publicado por M. BONNET, *Actes de saint Thomas apôtre. Le poème de l'âme.* Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique: AB 20 (1901) 159-164. El texto *siríaco* original lo ha editado y traducido W. WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles* (Londres 1871). Vol.1: The Syriac Texts 171-333; vol.2: The English Translation 146-298. El texto siríaco se encuentra también en P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum* 3 (París 1892) 1-175. Fragmentos del texto siríaco de un manuscrito de los siglos V y VI fueron editados y traducidos por F. C. BURKITT en Studia Sinaitica 9 (Londres 1900) 23-44. Fragmentos más antiguos fueron publicados por A. SMITH LEWIS, *The Mythological Acts of the Apostles:* Horae Semiticae 4 (Cambridge 1904).

Traducciones: Alemana: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 256-289.—*Francesa:* F. AMIOT, *La Bible apocryphe* (París 1952) 262-724.—*Inglesas:* A. WALKER: ANF 8,535-552; B. PICK, *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas* (Chicago 1909); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 364-438; A. F. J. KLIJN, *The Acts of Thomas.* English translation with introduction and commentary (Leiden 1962). Para las demás traducciones véase *supra* p.116.

Estudios: K. MACKE, *Syrische Lieder gnostischen Ursprungs, eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasakten:* ThQ 56 (1874) 1-70; ID., *Hymnen aus dem Zweiströmeland* (Maguncia 1882) 246-259; A. A. BEVAN, *The Hymn of the Soul, contained in the Syriac Acts of St. Thomas:* Texts and Studies 5,3 (Cambridge 1897); G. HOFFMANN, *Zwei Hymnen der Thomasakten:* ZNW 4 (1903) 273-309; A. E. MEDLYCOTT, *India and the Apostle Thomas. An Inquiry with a Critical Analysis of the Acta Thomae* (Londres 1905); W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907) 276-319; F. HAASE, *Zur bardesanischen Gnosis* (Leipzig 1910) 50-67; F. ROSTALSKI, *Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten.* I. Teil: Die casus obliqui in den Thomasakten. Programm Myslowitz (1911); J. DAHLMANN, *Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten* (Friburgo de Br. 1912); F. MARTÍNEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles* (París 1913) 54-72; G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien* I (Gotinga 1921) 89ss; J. KROLL, *Die frühchristliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia:* Programm der Akademie von Braunsberg (1921-1922) 52ss; A. VÄTH, *Der hl. Thomas, der Apostel Indiens* 2.ª ed (Aquisgrán 1925); H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 243-247; E. BUONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo cristiano* (Pinerolo 1928) 109-122; J. KROLL, *Gott und Hölle* (Leipzig 1932) 30-34; T. K. JOSEPH, *A Query. St. Thomas in Parthia or India?:* Indian Antiquary 61 (1933) 159; ID., *The St. Thomas Traditions of South India:* Bulletin of the International Committee of Historical Research 5 (1933) 560-569; G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten* (Gotinga 1933); ID., PWK II 6,316-323; R. H. CONNOLLY, *A Negative Golden Rule in the Syriac Acts of Thomas:* JThSt 36 (1935) 353-357; D. S. MARGOLIOUTH, *Some Problems in the Acta Judae Thomae:* Essays in Honour of Gilbert Murray (1936) 249-250; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 341-345; E. G. PANTELAKIS, Αἱ ἀρχαὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως: Θεολογία 16 (1938) 5-31; J. QUASTEN, *The Painting of the Good Shepherd at Dura-Europos:* Mediaeval Studies 9 (1947) 1-18; P. DEVOS, *Actes de Thomas et Actes de Paul:* AB 69 (1951) 119-130; A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (Berlín 1959); A. F. J. KLIJN, *The So-called Hymn of the Pearl (Acts of Thomas ch. 108-113):* VC 14 (1960) 154-164; A. DIHLE, *Neues zur Thomas-Tradition:* JAC 6 (1963) 54-70; A. HAMMAN, *Le «Sitz im Leben» des Actes de Thomas:* SP 3 (TU 88) (Berlín 1964) 383-389.

7. *Los Hechos de Tadeo*

En su *Historia eclesiástica* (1,13), Eusebio da a entender que conoció los *Hechos de Tadeo*, que fueron compuestos en Siria. Según él, en estos Hechos se refería cómo el rey Abgaro de Edesa, habiendo oído hablar de Jesús y de sus milagros, le mandó una carta pidiéndole que viniera a curarle de una terrible enfermedad. Jesús no accedió a su ruego, pero, a su vez, escribió al rey otra carta en la que le prometía enviarle a uno de sus discípulos. El hecho es que, después de la resurrección, el apóstol Tomás, por moción divina, envió a Edesa a Tadeo, uno de los setenta discípulos del Señor. Tadeo curó al rey de su enfermedad, y toda Edesa se convirtió al cristianismo. Eusebio tradujo del siríaco al griego la correspondencia entre Jesús y el rey Abgaro. Nos dice que tomó su texto de los archivos de Edesa. He aquí lo que él refiere:

> Hay también constancia escrita de estas cosas, copiadas de los archivos de Edesa, que por aquel entonces era una ciudad real. Al menos, en los documentos públicos que hay allí y que contienen los hechos de la antigüedad y del tiempo de Abgaro, se conserva toda esta historia desde aquel tiempo hasta el presente. Pero nada hay que pueda compararse con la lectura de las mismas cartas, que hemos sacado de los archivos, y que, traducidas literalmente del siríaco, dicen:
>
> *Copia de una carta que el toparca Abgaro escribió a Jesús a Jerusalén por medio del correo Ananías.*
>
> «Abgaro Uchama, toparca, a Jesús, el buen Salvador que ha aparecido en Jerusalén, salud.
>
> Han llegado a mis oídos noticias referentes a ti y a las curaciones que realizas sin necesidad de medicinas ni hierbas. Pues, según dicen, haces que los ciegos recobren la vista y que los cojos anden; limpias a los leprosos y expulsas los espíritus inmundos y los demonios; devuelves la salud a los que se encuentran aquejados de largas enfermedades y resucitas a los muertos. Al oír todo esto acerca de ti, he dado en pensar una de estas dos cosas: o que tú eres Dios, que has bajado del cielo y obras estas cosas, o bien que eres el Hijo de Dios para realizar estos portentos. Esta es la causa que me ha impulsado a escribirte, rogándote que te apresures a venir y me cures de la dolencia que me aqueja. He oído, además, que los judíos se burlan de ti y que pretenden hacerte mal. Mi ciudad es pequeña, pero noble, y es suficiente para nosotros dos».
>
> *Contestación de Jesús al toparca Abgaro por el correo Ananías.*
>
> «Dichoso tú por haber creído en mí sin haberme visto. Pues escrito está acerca de mí que los que me hubieren visto, no creerán en mí, para que los que no me hayan visto crean y tengan vida. En cuanto a lo que me escribiste de ir ahí, debo cumplir primero aquello a lo que fui enviado y, una vez que lo haya realizado, volver a aquel que me envió. Cuando haya sido elevado, te enviaré uno de mis discípulos para que cure tu dolencia y te dé vida a ti y a los que están contigo».

Estas cartas de Jesús y el rey Abgaro se divulgaron por todo el Oriente y fueron introducidas en el Occidente por la traducción que hizo Rufino de la *Historia de la Iglesia* de Eusebio. Se sabe que el rey Abgaro Uchama reinó desde el año 4 antes de Cristo hasta el 7 después de Cristo, y del 13 al 50. Sin embargo, las cartas no son auténticas. Agustín *(Contra Faust.* 28,4; *Consens. Ev.* 1,7,11) niega la existencia de cartas auténticas de Jesús, y el *Decretum Gelasianum* califica de apócrifas estas cartas. Los *Hechos de Tadeo* no son más que leyendas locales, escritas durante el siglo III.

Estos Hechos existen también en siríaco bajo otra forma, la llamada *Doctrina Addei*, que fue publicada en 1876. El contenido es el mismo que conocemos por Eusebio, mas con una adición: el mensajero Ananías, que llevó la carta a Jesús, pintó un retrato de éste y lo llevó a su rey. Abgaro le asignó un lugar de honor en su palacio. En cambio, la *Doctrina Addei* no menciona la carta que escribió Jesús. La contestación de Jesús a la carta de Abgaro la llevó oralmente Ananías. Tal vez el autor conocía la afirmación de Agustín. La *Doctrina Addei* fue compuesta probablemente hacia el año 400. Aparte el original siríaco, existe una traducción armenia y otra griega.

Ediciones y traducciones: W. CURETON, *Ancient Syriac Documents* (Londres 1864) 5-23, ha editado y traducido fragmentos siríacos importantes de la *Doctrina Addaei* según dos manuscritos del British Museum. El texto completo ha sido hallado en un manuscrito de San Petersburgo (siglo VI) y publicado por G. PHILLIPS, *The Doctrine of Addai, the Apostle.* Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac with an English Translation and Notes (Londres 1876).—La versión *armenia* de la *Doctrina* fue publicada por primera vez con una traducción *francesa* por L. ALISHAN, *Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Edesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des apôtres* (Venecia 1868).—El texto *griego* de las *Acta Thaddaei* se halla en R. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha* I (Leipzig 1891) 273-278; B. P. PRATTEN: ANF 8,657-665, da una traducción *inglesa* del «Teaching of Addaeus the Apostle».

Estudios: R. A. LIPSIUS, *Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht* (Braunschweig 1880); K. C. A. MATTHES, *Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht.* Diss. (Leipzig 1882); G. BONNET-MAURY, *La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Edesse:* RHR 16 (1887) 269-283; L. J. TIXERONT, *Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar.* Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits (París 1880); J. P. P. MARTIN, *Les origines de l'Église d'Edesse et des Églises syriennes* (extrait de la Revue des Sciences Ecclésiastiques) (París 1889); E. v. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder:* TU 18 (Leipzig 1889) 102-196; ID., *Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus:* Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 43 (1900) 422-486; F. CUMONT, *Nou-*

velles inscriptions du Pont: Revue des études grecques 15 (1902) 326; E. SCHWARTZ, *Zur Abgarlegende:* ZNW (1903) 61-66; N. CARTOJAN, *Legenda lui Abgar in literatura veche romaneasca* (Bucarest 1925); ST. RUNCIMAN, *Some Remarks on the Image of Edessa:* Cambridge Historical Journal 3 (1929-1931) 238-252; H. C. YOUTIE, *A Gothenburg Papyrus and the Letter to Abgar:* HThR 23 (1930) 299ss; ID., *Gothenburg Papyrus 21 and the Coptic Version of the Letter to Abgar:* HThR 24 (1931) 61ss; A. M. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* (Bruselas 1930-1931) II n.15ss; J. MYSLIVEC, *Die Abgaros-Legende auf einer Ikone des 17. Jahrhunderts:* Seminarium Kondakovianum 5 (1932) 185-190; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 7-10.15-17.40-45.

Además de los Hechos que hemos examinado, existen otros muchos. La mayoría pertenecen a los siglos IV y V. Algunos son incluso posteriores. Basta citar aquí los *Hechos de Mateo*, de los que solamente se conserva la última parte, y los de Felipe y Bartolomé. De los discípulos y compañeros de los Apóstoles tenemos los Hechos apócrifos de Bernabé, Timoteo y Marco.

Para los *Hechos de Felipe*, véanse: J. FLAMION, *Les trois recensions grecques du martyre de l'apôtre Philippe:* Mélanges d'histoire offerts a Ch. Moeller I (Lovaina 1914); E. PETERSON, *Die Haeretiker der Philippus-Akten:* ZNW 31 (1932) 97-111; ID., *Zum Messalianismus der Philippus-Akten:* OC 7 (1932) 172-179; ID., *Die Philippus-Akten im Armenischen Synaxar:* ThQ 113 (1933) 289-298; A. KURFESS, *Zu den Philippusakten:* ZNW 44 (1952-1953) 145-151.

IV. APOCALIPSIS APÓCRIFOS

Imitando al Apocalipsis canónico de San Juan, existen también apocalipsis apócrifos atribuidos a otros apóstoles. A pesar de que la forma literaria del Apocalipsis, o Libro de Revelación, parece debiera haber ejercido una atracción especial sobre los escritores de leyendas poéticas y de narraciones edificantes, el número de los apocalipsis apócrifos es muy limitado.

1. *Apocalipsis de Pedro*

El más importante de todos es el *Apocalipsis de Pedro*, compuesto entre el 125 y el 150. Fue tenido en gran estima por los escritores eclesiásticos de la antigüedad. Clemente de Alejandría (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,14,1) lo considera como un escrito canónico. Su nombre figura en la lista más antigua del canon del Nuevo Testamento, el *Fragmento Muratoriano*, pero con la adición: «Algunos no quieren se lea en la Iglesia». Eusebio declara *(Hist. eccl.* 3,3,2): «Del llamado apocalipsis (de Pedro) no tenemos ninguna noticia en la tradición católica. Pues ningún escritor ortodoxo de los tiempos antiguos o de los nuestros ha usado sus testimonios». Jerónimo *(De vir. ill.* 1) también lo rechaza como no canónico. Sin embargo, en el siglo V, el historiador de la Iglesia Sozomeno (7,19) observa

que aún seguía en uso en la liturgia del Viernes Santo en algunas iglesias de Palestina.

Un fragmento griego importante del apocalipsis fue hallado en Akhmin en 1886-1887. El texto completo se descubrió en 1910 en una traducción etiópica. Su contenido consiste principalmente en visiones que describen la belleza del cielo y el horror del infierno. El autor pinta al detalle los repugnantes castigos a que se somete a los pecadores, hombres y mujeres, según sus crímenes. Sus ideas y su imaginación revelan la influencia de la escatología órfico-pitagórica y de las religiones orientales. Baste comparar el siguiente pasaje:

> Vi también otro lugar frente a éste, terriblemente triste, y era un lugar de castigo, y los que eran castigados y los ángeles que los castigaban vestían de negro, en consonancia con el ambiente del lugar.
>
> Y algunos de los que estaban allí estaban colgados por la lengua: éstos eran los que habían blasfemado del camino de la justicia; debajo de ellos había un fuego llameante y los atormentaba.
>
> Y había un gran lago, lleno de cieno ardiente, donde se encontraban algunos hombres que se habían apartado de la justicia; y los ángeles encargados de atormentarles estaban encima de ellos.
>
> También había otros, mujeres, que colgaban de sus cabellos por encima de este cieno incandescente; éstas eran las que se habían adornado para el adulterio.
>
> Y los hombres que se habían unido a ellas en la impureza del adulterio pendían de los pies y tenían sus cabezas suspendidas encima del fango, y decían: No creíamos que tendríamos que venir a parar a este lugar.
>
> Y vi a los asesinos y a sus cómplices echados en un lugar estrecho, lleno de ponzoñosos reptiles, y eran mordidos por estas bestias, y se revolvían en aquel tormento. Y encima de ellos había gusanos que semejaban nubes negras. Y las almas de los que habían sido asesinados estaban allí y miraban al tormento de aquellos asesinos y decían: ¡Oh Dios!, rectos son tus juicios.
>
> Muy cerca de allí vi otro lugar angosto, donde iban a parar el desagüe y la hediondez de los que allí sufrían tormento, y se formaba allí como un lago. Y allí había mujeres sentadas, sumergidas en aquel albañal hasta la garganta; y frente a ellas, sentados y llorando, muchos niños que habían nacido antes de tiempo; y de ellos salían unos rayos de fuego que herían los ojos de las mujeres; éstas eran las que habían concebido fuera del matrimonio y se habían procurado aborto.

Ediciones y traducciones: U. BOURIANT, *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire* 9,1 (París 1892), da un fragmento en griego; E. KLOSTERMANN, *Apocrypha* I 2.ª ed. (KT 3)

(Bonn 1910) 8-12; E. PREUSCHEN, *Antilegomena* 2.ª ed. (Tubinga 1905), con una traducción *alemana.* Texto *etiópico* con traducción *francesa:* S. GREBAUT, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine:* ROChr 15 (1910) 198ss.307ss.425ss. Una traducción árabe posterior ha sido publicada por A. MINGANA, *The Apocalypse of Peter,* edited and translated: WS 3,2 (Cambridge 1931).

Otras traducciones: A. RUTHERFORD: ANF 9,141-147; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) 505-524: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 314-327; 3. völlig neubearbeitete Auflage von W. SCHNEEMELCHER, Band II (Tubinga 1964) 468-483.

Estudios: A. DIETERICH, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig 1893); A. HARNACK, *Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche:* TU 13,1 (Leipzig 1895); A. MARMORSTEIN, *Jüdische Paralleten zur Petrusapokalypse:* ZNW 10 (1909) 297-300; F. SPITTA, *Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief:* ZNW 12 (1911) 237-242; M. R. JAMES, *A New Text of the Apocalypse of Peter:* JThSt 12 (1911) 36-54.362-383.573-583; H. DUENSING, *Ein Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen pseudo-klementinischen Literatur:* ZNW 14 (1913) 65-78; K. PRÜMM, *De genuino Apocalypsis Petri textu:* Bibl 10 (1929) 62-80; M. R. JAMES, *The Rainer Fragment of the Apocalypse of Peter:* JThSt 32 (1931) 270-278; C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu* (Leipzig-Uppsala 1940) 57-66; G. QUISPEL, *R. M. Grant, Note on the Petrine Apocrypha:* VC 6 (1952) 31-32; E. PETERSON, *Die Taufe im Acherusischen See:* VC 9 (1955) 1-20; ID., *Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse:* Miscellanea G. Belvederi (Roma 1953) 181-184; ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma 1959) 88-91.310-332; E. REPO, *Der «Weg» als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung* (Helsinki 1964) 92ss.

2. *El Apocalipsis de Pablo*

Fueron varios los apocalipsis que aparecieron con el nombre de Pablo. Epifanio *(Haer.* 38,2) menciona un libro gnóstico titulado *Ascensión de Pablo.* Nada queda de esta obra. En cambio, el texto de un *Apocalipsis de Pablo* se conserva en varias traducciones. Fue escrito en griego entre el 240 y el 250, probablemente en Egipto. Así se explica que Orígenes tuviera conocimiento de él. Del texto original no se ha conservado nada. Tenemos, con todo, una revisión del texto griego que se hizo entre los años 380 y 388. En la introducción de esta edición se dice que el apocalipsis fue hallado debajo de la casa de Pablo en Tarso, durante el consulado de Teodosio y Graciano. En el siglo V lo conocía el historiador Sozomeno, pues en su *Historia eclesiástica* (7,19) dice: «La obra titulada *Apocalipsis del apóstol Pablo,* que jamás vio ninguno de los ancianos, es tenida aún en mucha estima por la mayoría de los monjes. Algunos afirman que el libro fue hallado durante el reinado (de Teodosio), por revelación divina, en una caja de mármol enterrada debajo del pavimento de la casa de Pablo, en Tarso de Cilicia. He tenido noticias de que el tal informe es falso, por un sacerdote de la Iglesia de Tarso, en Cilicia. Era éste un varón cuyas canas demostraban su avanzada edad, y decía que no se sabe ocurriera nunca cosa semejante entre ellos, y se

preguntaban si no habrán sido los herejes los que inventaron esta historia».

Además del texto griego tenemos traducciones en siríaco, copto, etiópico y latín. La versión latina, que data del año 500 más o menos y que se encuentra en más de doce recensiones, es superior a todas las demás autoridades, incluso al texto griego revisado. En la mayor parte de los manuscritos latinos al Apocalipsis se le intitula *Visio Pauli.* Este título es la mejor descripción del contenido de la obra, ya que el autor se propone narrar lo que Pablo vio en la visión de que habla en la segunda Epístola a los Corintios (12,2). El Apóstol recibe de Cristo la misión de predicar la penitencia a toda la humanidad. Toda la creación: el sol, la luna, las estrellas, las aguas, el mar y la tierra, apelaron contra el hombre, diciendo: «¡Oh Señor Dios omnipotente!, los hijos de los hombres han profanado tu santo nombre». Un ángel conduce al Apóstol al lugar de las almas justas, el país resplandeciente de los justos, y al lago Aquerusa, del que se levanta la áurea ciudad de Cristo. Tras de haberle mostrado esta ciudad detenidamente, el ángel le lleva al río de Fuego, donde sufren las almas de los impíos y pecadores. Esta parte, con la descripción de los tormentos del infierno, recuerda el *Apocalipsis de Pedro.* Pero el *Apocalipsis de Pablo* va más allá en las descripciones. Entre los condenados incluye también a miembros de los diversos grados del clero, obispos, sacerdotes, diáconos y asimismo herejes de todas clases. El autor es un poeta de notable habilidad y gran poder de imaginación. No es, pues, de extrañar que su obra ejerciera un influjo enorme sobre el medioevo. Dante alude a él cuando habla del «navío escogido» para el infierno en el canto 2,28 del *Infierno.*

La angelología de este apocalipsis ofrece gran interés. Merece ser citado lo que dice del ángel de la guarda:

> Cuando ya se ha puesto el sol, a la primera hora de la noche, a esa misma hora va el ángel de cada pueblo y de cada hombre y de cada mujer, que los protege y los guarda, porque el hombre es la imagen de Dios, e igualmente a la hora de la mañana, que es la duodécima hora de la noche, todos los ángeles de hombres y mujeres van a entrevistarse con Dios y le presentan todas las obras que cada uno de los hombres ha realizado, tanto si son buenas como si son malas (c.7).

Guiar y proteger a las almas *(Psychopompoi),* tal es el oficio de los ángeles, especialmente cuando aquéllas suben de la tierra al cielo después de la muerte. La misión de San Miguel como guía (cf. c.14) nos recuerda el ofertorio de la misa de réquiem del Misal Romano:

> Y vino la voz de Dios, diciendo: Porque esta alma no me ha afligido, tampoco le afligiré yo a ella... Que sea, pues, confiada a Miguel, el Angel de la Alianza, y

que él la conduzca al paraíso de la alegría, para que sea coheredera con todos los santos.

En oposición a Miguel como Psychopompos está el Tártaro (c.18): «Y oí una voz que decía: Sea esta alma entregada en manos del Tártaro y que la precipite en el infierno».

La obra ofrece todavía otra particularidad interesante (c.44): la idea de la *mitigatio poenarum* de los condenados el domingo:

> No obstante, por causa de Miguel, el Arcángel del Testamento, y de los ángeles que están con él, y por causa de Pablo, mi bienamado, a quien no quisiera entristecer, y por causa de vuestros hermanos que están en el mundo y ofrecen oblaciones, y por causa de vuestros hijos, pues en ellos están mis mandamientos, y más aún, por causa de mi propia bondad: el día en que resucité de entre los muertos, concedo a todos los que están en el tormento un día y una noche de alivio por siempre.

Esta creencia influyó notablemente en la literatura de la Edad Media (cf. Dante).

Ediciones: C. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae* (Leipzig 1866) 34-60.—*Versión latina:* R. M. JAMES, *Apocrypha anecdota* (Cambridge 1893) 11-12; TH. SILVERSTEIN, *Visio S. Pauli, The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts* (Londres 1935). Para el texto *siríaco*, cf. G. RICCIOTTI, *L'apocalisse di Paolo siriaca:* I. Introduzione, testo e commento; II. La cosmologia della Bibbia e la sua transmissione fino a Dante (Brescia 1932); ID., *Apocalypsis Pauli syriace:* Orientalia 2 (1933) 1-32.

Traducciones: A. RUTHERFORD: ANF 9,149-166; M. R. JAMES. *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 525-555. Traducción alemana de la versión siríaca por P. ZINGERLE, Vierteljahrschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik 4 (1871) 139ss.

Estudios: H. BRANDES, *Visio S. Pauli* (Halle 1885) 1-19; E. WIEBER, *De Apocalypsis S. Pauli codicibus.* Diss. (Marburg 1904); D. SERRUYS, *Une source gnostique de l'Apocalypse de Paul:* RPh 35 (1911) 194-202; ST. D. SEYMOUR, *Irish Versions of the Vision of St. Paul:* JThSt 24 (1923) 54ss; R. BROTANEK, *Refrigerium damnatorum* (Festschrift der Philos. Falkultät der Universität Erlangen zur 55. Versammlung deutscher Philologen) (Erlangen 1927) 77-85; R. VAN DOREN, *L'oraison «Fidelium» du lundi:* Questions Liturgiques et Paroissiales 10 (1925) 102-105; A. MAYER, *Stetit urna paullum sicca:* Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen 62 (1926) 331-338; A. CABASSUT, *La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques:* RHE 23 (1927) 65-70; L. GOUGAUD, *La croyance au répit des damnés dans les légendes irlandaises:* Mélanges brétons et céltiques off. à M. J. Loth. Annales de Brét. (1927) 1-10; S. MERKLE, Deutsches Dante-Jahrbuch (1929) 24ss; ID., *Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen:* Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus (Colonia 1930) 197-202; L. G. A. GETINO, *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas* (Madrid 1934); A. LANDGRAF: ZKTh (1936) 299-370; C. H. KRAELING, *The Apocalypse of Paul and the «Iranische Erlösungsmysterium»:* HThR 24 (1931) 209-244; R. P. CASEY, *The Apocalypse of Paul:* JThSt 34 (1933) 1-32; TH. SILVERSTEIN, *Did Dante know the Vision of St. Paul:* Harvard Studies and Notes in Philology and Literature 19 (1937) 231-247; B. FISCHER, *Impedimenta mundi fecerunt eos miseros:* VC 5 (1951) 84-87; TH. SILVERSTEIN, *The Vision of Saint Paul: New Links and Patterns in the Western Tradition:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 26 (1959) 199-248.

3. *El Apocalipsis de Esteban*

En el *Decretum Gelasianum*, juntamente con el *Apocalipsis de Pablo*, aparecen condenados otros dos, el de Esteban y el de Tomás. Del *Apocalipsis de Esteban* no tenemos noticia alguna. Podría ser que el *Decretum* se refiera al relato de la invención de las reliquias de San Esteban, compuesto por el presbítero griego Lucio hacia el 415.

ML 41,805-818; M. J. LAGRANGE, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem* (París 1894); G. SEGUR VIDAL, *La carta-encíclica del obispo Severo* (Palma de Mallorca 1938); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* 2.ª ed. (Oxford 1950) 564-568; S. VANDERLINDEN, *Revelatio Sancti Stephani (BHL 7850-7856):* Revue des études byzantines 4 (1946) 178-217: edición crítica del texto; J. MARTIN, *Die «revelatio Stephani» und Verwandtes:* HJG 77 (1958) 419-433.

4. *El Apocalipsis de Tomás*

El *Apocalipsis de Tomás* fue compuesto en griego o en latín hacia el año 400. El autor comparte los puntos de vista del gnosticismo maniqueo. La obra no fue descubierta hasta el año 1907, en un manuscrito de Munich, en el que se le da el título de *Epistola Domini nostri Iesu Christi ad Thomam discipulum.* Existe una antigua traducción inglesa de esta revelación en un sermón que se halla en un manuscrito anglosajón de Vercelli. Algunos indicios permiten suponer que la lengua original fuera el griego.

El contenido encierra revelaciones que el Señor hizo al apóstol Tomás acerca de los últimos tiempos. Las señales precursoras de la destrucción del mundo se suceden aquí durante un período de siete días. El apocalipsis fue usado por los priscilianistas y era conocido en Inglaterra ya en el siglo IX o antes.

Ediciones: F. WILHELM, *Deutsche Legenden und Legendare* (Leipzig 1907) 40-42: Epistula Domini nostri Iesu Christi ad Thomam discipulum suum; P. BIHLMEYER, *Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas:* RB 28 (1911) 270-282.

Traducción: M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 556-562.

Estudios: E. HAULER, *Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse und eines apostolischen Sendschreibens in Cod. Vindob. n.16:* WSt 30 (1908) 308-340; M. R. JAMES, *Revelatio Thomae:* JThSt 11 (1910) 288ss; M. FÖRSTER, *Der Vercelli-Codex CXVII:* Studien zur englischen Philologie 50 (Festschrift f. L. Morsbach) (Halle a. S., 1913) 116ss.

5. *Los Apocalipsis de San Juan*

Se atribuyeron apocalipsis apócrifos incluso al autor del Apocalipsis canónico, el apóstol Juan. Uno de ellos fue publicado por A. Birch y C. Tischendorf. Contiene una serie de preguntas y respuestas acerca del fin del mundo y una descripción del anticristo, que a menudo sigue al Apocalipsis canónico. Otro *Apocalipsis de San Juan* fue editado por F. Nau de un manuscrito de París *(Paris graec. 947)*. En él, San Juan propone al Señor algunas cuestiones sobre la celebración del domingo, el ayuno, la liturgia y la doctrina de la Iglesia.

6. *Los Apocalipsis de la Virgen*

Los *Apocalipsis de la Virgen* son de origen más reciente. En ellos, María recibe revelaciones sobre los tormentos del infierno e intercede por los condenados. Existen varios textos en griego y en etiópico. Acusan influencias de los Apocalipsis de Pablo y de Pedro, pero su fuente principal son las leyendas de la Asunción, conocidas bajo el nombre de *Transitus Mariae* (cf. *infra*, p.236).

Ediciones, traducciones y estudios: C. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae* (Leipzig 1866) XXVII-XXX; GIDEL, *Étude sur une apocalypse de la Vierge Marie. Manuscrits grecs n.390 et 1631 de la Bibliothèque Nationale* (París 1871); A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina* (Moscú 1893); M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota:* TSt 2,3 (Cambridge 1893) 18-26; E. MANGENOT, *Apocalypses Apocryphae:* DTC 1 (1902) 1493; M. CHAINE: CSCO 40: Ss. Aethiopici, ser.1 t.7 (1909) 43-68; R. DAWKINS, *A certain Apocalypse of the Virgin:* BZ (1929-1930) 300-304; M. A. A. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge:* ST 114 (Ciudad del Vaticano 1944).

V. CARTAS APÓCRIFAS DE LOS APÓSTOLES

1. *La Epistola Apostolorum*

La más importante de las epístolas apócrifas y, desde el punto de mira histórico, la más valiosa, es la *Epistola Apostolorum*. Fue publicada por vez primera en 1919. La carta va dirigida a «las Iglesias del Oriente y del Occidente, del Norte y del Sur», y salió a la luz en Asia Menor o en Egipto. Según C. Schmidt, fue escrita entre los años 160 y 170, mientras que A. Ehrhard fija su composición entre 130 y 140. Indicios del mismo texto sugieren más bien una fecha entre los años 140 y 160. No queda nada del texto original griego. Tenemos parte de una versión copta, descubierta en 1895 en El Cairo, y una traducción etiópica completa publicada en 1913. También quedan fragmentos de una versión latina. C. Schmidt publicó en 1919 una edición crítica a base de estas autoridades.

La parte principal de la carta se compone de revelaciones que el Salvador hizo a sus discípulos después de la resurrección. En la introducción hay una confesión de fe en Cristo y un resumen de sus milagros. Concluye con una descripción de la Ascensión. La forma epistolar se mantiene solamente en la primera parte; por consiguiente, en su conjunto, la obra es más bien de carácter apocalíptico que epistolar. Es un ejemplo de literatura religiosa popular no oficial. El autor toma sus ideas principalmente del Nuevo Testamento. En su lenguaje y en sus conceptos predomina el influjo del evangelio de San Juan. El relato de la Resurrección es una combinación de los cuatro evangelios canónicos. Además de estas fuentes, el autor echó mano de los apócrifos siguientes: *Apocalipsis de Pedro, Epístola de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*.

La teología de la epístola. La epístola afirma con toda claridad las dos naturalezas de Cristo. Cristo se llama a sí mismo «Yo que soy ingénito y, sin embargo, engendrado del hombre; que soy sin carne y, sin embargo, me revestí de carne» (21). Se afirma explícitamente la encarnación del Verbo:

> Respecto de Dios, el Señor, el Hijo de Dios, creemos esto: que es el Verbo que se hizo carne; que tomó su cuerpo de la Virgen María, concebido por obra del Espíritu Santo, no por la voluntad de la carne, sino por el querer de Dios; que fue envuelto en pañales en Belén y fue manifestado, y creció y llegó a la edad adulta (3).

En otro lugar, sin embargo, se considera a Gabriel como una personificación del Logos; se pone en su boca las siguientes palabras:

> En aquel día en que tomé la forma del ángel Gabriel, me aparecí a María y hablé con ella. Su corazón me aceptó y ella creyó, y yo, el Verbo, entré en su cuerpo. Y me hice carne porque yo sólo fui mi propio servidor en lo que concierne a María bajo la apariencia de una forma angélica (14).

Por otra parte, la obra identifica completamente la divinidad del Logos con la del Padre:

> Y le dijimos: Señor, ¿es posible que estés al mismo tiempo aquí y allí? Mas él nos contestó: Yo estoy enteramente en el Padre, y el Padre en mí, por razón de la igualdad de la forma, del poder, de la plenitud, de la luz, de la medida colmada y de la voz. Yo soy el Verbo (17).

Aunque hay ciertos giros de pensamiento gnósticos, la tendencia de este escrito es decididamente antignóstica. Al principio se habla de Simón Mago y de Cerinto como «de falsos apóstoles de los que está escrito que nadie se adhiera a ellos, porque hay en ellos engaño, y por el engaño llevan a los hombres a la destrucción». La misma tendencia antignóstica se puede apreciar en el énfasis con que el autor insiste en la resurrección de la carne. De esta resurrección se dice que es «segundo nacimiento», «vestidura que no se corromperá» (21). En

cuanto a la escatología, no aparece traza alguna de milenarismo. En la descripción del último juicio la carne aparece juzgada juntamente con el alma y el espíritu. Después de eso la humanidad será dividida, «una parte descansará en el cielo y la otra sufrirá castigo eterno en una vida sin fin» (22).

También es importante la epístola por lo que atañe a la historia de la liturgia. Contiene un corto símbolo en el que, además de las tres divinas Personas, se hace mención de la santa Iglesia y de la remisión de los pecados como artículos de fe (5; véase más arriba p.34). El bautismo es condición absolutamente indispensable para la salvación. Por esta razón Cristo bajó al limbo a bautizar a los justos y a los profetas:

> Y derramé sobre ellos con mi mano derecha el agua de la vida, del perdón y de la salvación de todo mal, como lo hice contigo y con todos los que creyeron en mí (27).

El autor muestra aquí conocer el *Pastor de Hermas*, quien da la misma explicación del *Descensus ad inferos*. Por otra parte, el bautismo solo no es suficiente para la salvación:

> Pero si alguien creyere en mí y no observare mis mandamientos, aunque haya confesado mi nombre, no le aprovechará, antes bien corre en vano; porque los tales darán consigo en la perdición y en la ruina (27).

A la celebración de la Eucaristía se la llama *Pascha* y se le considera como un memorial de la muerte de Jesús. El Agape y la Eucaristía seguían celebrándose simultáneamente. He aquí el texto de este precioso pasaje:

> Pero conmemorad mi muerte. Ahora bien, cuando venga la Pascua, uno de vosotros será encarcelado por causa de mi nombre, y estará triste y afligido porque vosotros celebráis la Pascua mientras él está separado de vosotros... Y enviaré mi poder bajo la forma del ángel Gabriel y las puertas de la cárcel se abrirán. Y él saldrá y vendrá a vosotros y velará con vosotros durante la noche hasta el canto del gallo. Y cuando hayáis cumplido el memorial que se hace de mí y el ágape, será de nuevo encarcelado en testimonio, hasta que salga de allí y predique lo que yo os he transmitido. Y nosotros le dijimos: Señor, ¿es menester que tomemos otra vez la copa y bebamos? El nos respondió: Sí, es necesario hasta el día en que yo vuelva con los que sufrieron muerte por mi causa (15).

Ediciones y traducciones: L. GUERRIER, *Le testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Texte éthiopien édité et traduit avec le concours de Slyvain CRÉBAUT: PO 9,3 (París 1913); A. AMIOT, l.c. 275-285; C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts nach einem koptischen Papyrus herausgegeben, übersetzt und untersucht.* Uebersetzung des äthiopischen Textes von I. WAJNBERG: TU 43 (Leipzig 1919); H. DUENSING, *Epistula Apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Text herausgegeben:* KT 152 (Bonn 1925); M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1950) 485-503; E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 146-150.

Estudios: M. R. JAMES, *The Epistula Apostolorum in a New Text:* JThSt 12 (1911) 55-56; H. J. CLADDER, *Zur neuen «Epistula Apostolorum»:* ThR 18 (1919) 452-453; A. EHRHARD, Historisch-politische Blätter 165 (1920) 645-655.717-729; K. LAKE, *The Epistola Apostolorum:* HThR 14 (1921) 15ss; H. LIETZMANN, *Die Epistula Apostolorum:* ZNW 20 (1921) 173-176; M. R. JAMES, *Epistola Apostolorum: a Possible Quotation:* JThSt 23 (1922) 56; F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II (Münster 1922) 552-554; TH. SCHNEIDER, *Das prophetische «Agraphon» der Epistola Apostolorum:* ZNW 24 (1925) 151-154; J. DELAZER, *Disquisitio in argumentum Epistolae Apostolorum:* Ant 3 (1928) 369-406; ID., *De tempore compositionis Epistolae Apostolorum:* Ant 4 (1929) 257-292.387-430; J. HOH, *Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert* (Breslau 1932) 64-72; J. DE ZWAAN, *Date and Origin of the Epistle of the Eleven Apostles:*. Amicitiae Corolla dedicated to Rendel Harris (1933) 344-355; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 336-337; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1939) 104ss; L. GRY, *La date de la Parousie d'après l'Epistula Apostolorum:* RBibl 49 (1940) 86-97; M. HORNSCHUH, *Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistula Apostolorum:* ZKG 73 (1962) 1-8; ID., *Studien zur Epistula Apostolorum:* Patristische Texte und Studien 5 (Berlín 1965).

2. *Epístolas apócrifas de San Pablo*

En las epístolas canónicas de San Pablo se hace mención de algunas cartas que no figuran en el canon del Nuevo Testamento y que evidentemente se han perdido. Con el fin de colmar esta laguna aparecieron las epístolas apócrifas de San Pablo.

a) En su epístola a los Colosenses (4,16), San Pablo menciona una carta que escribió a los laodicenses. Esto dio ocasión a la *Epístola a los Laodicenses* apócrifa. Su contenido no es más que una imitación y plagio de las cartas auténticas del Apóstol, especialmente de su Epístola a los Filipenses. Empieza el autor por manifestar su alegría por la fe y virtudes de los laodicenses; luego les pone en guardia contra los herejes y les exhorta a que permanezcan fieles a la doctrina cristiana y al concepto cristiano de la vida, tal como les había instruido el Apóstol. La carta pretende haber sido escrita desde una cárcel. Por el contenido no es posible fijar la fecha en que fue compuesta. Es verdad que el *Fragmento Muratoriano* menciona una *Epístola a los Laodicenses* a la que califica de falsificación destinada a favorecer las doctrinas heréticas de Marción. Pero los sabios no han dado su asentimiento a la hipótesis de Harnack, que identificaba la epístola apócrifa a los laodicenses con la epístola mencionada en el *Fragmento Muratoriano*. Aunque es muy posible que la lengua original de la carta fuera el griego, por el momento existe solamente un texto latino. El manuscrito más antiguo que la transmite es el *Codex Fuldensis*, del obispo Víctor de Capua, escrito en 546. La carta no pudo ser compuesta en fecha posterior al

siglo IV, puesto que los escritores eclesiásticos la mencionan a partir de esta época. Las traducciones que poseemos se basan todas en el texto latino. Esta carta aparece en muchas biblias inglesas.

Ediciones: R. ANGER, *Ueber den Laodicenerbrief* (Leipzig 1843) 155-165; J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* 8.ª ed. (Londres 1886) 287-289; E. J. GOODSPEED, *A Toledo MS of the Laodiceans:* JBL 23 (1904) 76-78; ID., *The Madrid MS of Laodiceans:* The American Journal of Theology 8 (1904) 536-538.—*Edición especial:* A. HARNACK, *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther* 2.ª ed. (KT 12) (Berlín 1931). Una versión árabe fue dada a luz por CARRA DE VAUX, *L'épître aux Laodicéens en arabe:* RBibl 5 (1896) 221-226.

Traducciones: Alemana: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 150ss.—*Francesa:* L. VOUAUX, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes* (París 1913).—*Inglesa:* M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) 478-480.

Estudios: A. HARNACK, *Marcion* 2.ª ed. (Berlín 1924) 172ss.64ss; cf. B. CAPELLE: RB (1924) Bull I n.283; W. MACKNIGHT, *The Letter to the Laodiceans:* The Biblical Review 16 (1932) 519-539; G. SIRBU, *L'Apôtre Paul a-t-il adressé une épître aux habitants de Laodicée?:* Ortodoxia 3 (1960) 405-430.

b) Junto a la *Carta a los Laodicenses,* el *Fragmento Muratoriano* cita una carta marcionita, la *Epístola a los Alejandrinos,* que se ha perdido. No sabemos nada más acerca de ella.

c) La *Tercera Carta a los Corintios* se encuentra en los *Hechos de Pablo* (cf. *supra,* p.138). Se supone que esta epístola fue escrita en contestación a una carta que los corintios enviaron a Pablo. En ella los corintios le informaban acerca de dos herejes, Simón y Cleobio, que trataban de «derrocar la fe» con las siguientes enseñanzas:

Dicen que no debemos servirnos de los profetas; que Dios no es todopoderoso; que no habrá resurrección de la carne; que el hombre no fue criado por Dios; que Cristo no descendió en la carne ni nació de María, y que el mundo no es de Dios, sino de los ángeles.

El contenido de la respuesta de Pablo es, por consiguiente, de considerable importancia por los problemas que en ella se ventilan: la creación del mundo, la humanidad y su Creador, la encarnación y la resurrección de la carne. La carta de los corintios, lo mismo que la respuesta de Pablo, escrita desde la cárcel de Filipos, fueron insertadas en la colección siríaca de las epístolas paulinas y por algún tiempo fueron consideradas como auténticas en la Iglesia siríaca y armenia. Existe una traducción latina del siglo III.

Para las *ediciones* y las *traducciones* veanse los *Acta Pauli, supra,* p.133s. Además: P. VETTER, *Der apokryphe dritte Korintherbrief* (Tübinger Programm) (Viena 1894); A. HARNACK, *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther* 2.ª ed. (KT 12) (Berlín 1931); L. VOUAUX, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes* (París 1913).

Estudios: D. DE BRUYNE, *Un quatrième manuscrit latin de la correspondence apocryphe de saint Paul avec les Corinthiens:* RB 45 (1933) 189-195; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934); 45-48; M. RIST, *Pseudoepigraphic Refutations of Marcionism:* JR 22 (1942) 39-62; M. H. SCHARLEMANN, *Third Corinthians:* Concordia Theological Monthly 26 (1955) 518-529 (da la traducción inglesa y una lista de ediciones y estudios). Nueva edición crítica con traducción francesa: M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer X: Correspondence apocryphe des Corinthians et de l'Apôtre Paul* (Ginebra 1959); A. F. J. KLIJN, *The Apocryphal Correspondence Between Paul and the Corinthians:* VC 17 (1963) 2-23.

d) La *Correspondencia entre Pablo y Séneca* es una colección de ocho cartas del filósofo romano Séneca dirigidas a San Pablo y de seis breves respuestas del Apóstol. Fueron escritas en latín, a más tardar en el siglo III. San Jerónimo *(De vir. ill.* 12) afirma que eran «leídas por muchos». Séneca comunica al Apóstol la profunda impresión que ha experimentado con la lectura de sus cartas, «porque es el Espíritu Santo, que está en ti y sobre ti, el que expresa estos pensamientos tan elevados y admirables». Pero al filósofo no le gusta el estilo detestable con que Pablo escribió esas cartas; por eso le aconseja: «Desearía que fueras más cuidadoso en otros puntos, a fin de que a la majestad de las ideas no le falte el lustre del estilo» *(Ep.* 7). Es evidente que toda la correspondencia fue inventada con un fin determinado. Lo que el autor quería era que, a pesar de sus defectos literarios, las cartas auténticas de San Pablo fueran leídas en los círculos de la sociedad romana, «porque los dioses hablan a menudo por boca de los simples, no por medio de los que tratan engañosamente de hacer lo que pueden con su saber» *(ibid.).*

Ediciones: C. W. BARLOW, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam quae vocantur:* Paper and Monographs of the American Academy in Rome vol.10 (Roma 1938).

Traducciones: Traducción *alemana* de las cartas 7, 8, 11, 14 por A. KURFESS, *Zum apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus:* Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2 (1949-1950) 67-70.—*Inglesa:* M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* 2.ª ed. (Oxford 1950) 480-484.

Estudios: Una bibliografía completa desde 1853 a 1938, por J. HAUSSLEITER, *Literatur zur der Frage «Seneca und das Christentum»:* Bursians Jahresbericht 281 (1943) 172ss; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* (París 1934) 25-28; A. KURFESS, *Zur Collatio Alexandri et Dindimi:* Mnem 9 (1941) 138-152; E. LIÉNARD, *Alcuin et les Epistolae Senecae et Pauli:* RBPh (1941) 589-598; P. BENOÎT, *Sénèque et Paul:* Bibl (1946) 7-35; A. MOMIGLIANO, *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca:* Rivista Storica Italiana 62 (1950) 325-344; E. FRANCESCHINI, *Un ignoto codice delle Epistolae Senecae et Pauli:* Mélanges J. de Ghellinck I (Gembloux 1951) 149-170; A. KURFESS, *Zu den apokryphen Briefwechsel zwischen dem Philosophen Seneca und dem Apostel Paulus:* Aevum 26 (1952) 42-48.

3. *Cartas apócrifas de los discípulos de San Pablo*

a) La *Epístola de Bernabé* (cf. *supra* p.94ss).

b) Epistula Titi discipuli Pauli de Dispositione Sanctimonii. El texto de este apócrifo latino fue publicado por primera vez en 1925 por dom De Bruyne. No es una carta, sino un discurso sobre la virginidad dirigido a los ascetas de ambos sexos. Combate los abusos de las *Syneisaktoi* y la vida en común bajo un mismo techo de los ascetas de diferente sexo. Presenta mucha afinidad con el escrito del Pseudo-Cipriano *De singularitate clericorum,* del que el autor se sirvió. Procede probablemente de los círculos priscilianistas de España. Parece que la lengua original fue el griego.

D. DE BRUYNE, *Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii:* RB 37 (1925) 47-72; cf. A. HARNACK: SAB (1925) 180-212; H. KOCH, *Zu Ps.-Titus, de dispositione sanctimonii:* ZNW 32 (1935) 131-144; G. MORIN, *Un curieux inédit du IV^e-V^e siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes:* RB 47 (1935) 101-113; V. BULHART, *Nochmals Textkritisches:* RBibl 62 (1952) 297-299; A. DE SANTOS OTERO, *Der apokryphe Titusbrief:* ZKG 74 (1963) 1-14 (Priscilianismo).

CAPÍTULO IV

LOS PRIMEROS PASOS DE LA POESIA CRISTIANA

1. LOS PRIMEROS HIMNOS CRISTIANOS

Uno de los elementos esenciales del culto cristiano, desde los mismos orígenes, fueron los himnos. Los salmos y cánticos del Antiguo Testamento desempeñaron un papel muy importante en la liturgia cristiana primitiva. Pero los cristianos no tardaron en producir composiciones similares nuevas. San Pablo nos habla (Col. 3,16) de salmos, himnos y cánticos espirituales.

El Nuevo Testamento contiene cierto número de estos cánticos o himnos, como son el *Magnificat* (Lc. 1,46ss), el *Benedictus* (1,68ss), el *Gloria in excelsis* (2,14) y el *Nunc dimittis* (2,29ss), que siguen todavía formando parte de la liturgia de la Iglesia. El Apocalipsis de San Juan habla de un «himno nuevo» (5,9ss) que cantan los justos en el cielo en alabanza del Cordero. Es probable que en este pasaje el autor se inspirara en la liturgia de su tiempo, pues se imagina la liturgia del cielo como un eco de la liturgia de la tierra. Además de este «himno nuevo», hay en este libro un gran número de breves himnos, que nos dan una idea de la naturaleza y del contenido de los primitivos himnos cristianos (cf. Apoc. 1,4-7. 8-11 etc.). Naturalmente, todos estos cánticos no responden a la definición griega de la poesía, puesto que no siguen ningún canon métrico regular. Están escritos en un lenguaje solemne y exaltado y conservan el *parallelismus membrorum.* Pero siguen siendo prosa. Mas, ya dentro del siglo II, los gnósticos, que estaban en contacto con la literatura helenística, compusieron gran número de himnos métricos para difundir sus doctrinas. Muchos de ellos los encontramos en los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Recordemos, por ejemplo, los dos ya mencionados más arriba (p.141ss), el himno del alma en los *Hechos de Tomás,* y el himno que Cristo canta con sus Apóstoles en los *Hechos de Juan.* El mejor ejemplar de esta himnología gnóstica es el himno de los naasenos, conservado por Hipólito *(Philosophoumena* 5,10,2). No es, pues, mera coincidencia que Clemente de Alejandría, que se esforzó por reconciliar el cristianismo con la cultura y luchó por un gnosticismo católico, compusiera un himno métrico en anapestos en honor de Cristo. El himno a Cristo Salvador se halla al fin de su *Paidagogos.* En él se alaba a Cristo como

Rey de los santos, Verbo todopoderoso
Del Padre, Señor altísimo,

Cabeza y príncipe de la sabiduría,
Alivio de todo dolor;
Señor del tiempo y del espacio,
Jesús, Salvador de nuestra raza.

W. CHRIST-M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca carminum christianorum* (Leipzig 1871); J. MEARNS, *The Canticles of the Christian Church, Eastern and Western* (Cambridge 1914); A. BAUMSTARK, *Hymns (Greek Christian):* J. HASTINGS: Encyclopaedia of Religion and Ethics 7 (1914) 5-12; A. J. MACLEAN, *Hymns (Syriac Christian):* ibid., 209-218; H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas:* Festgabe Harnack (Tubinga 1921) 43-60; J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia:* Programm der Akademie von Braunsberg (1921-1922); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 435ss.596-601; J. LEBRETON, *La forme primitive du «Gloria in excelsis»:* RSR 13 (1923) 322-329; C. DEL GRANDE, *Liturgiae preces. Hymni christianorum e papyris collecti* 2.ª ed. (Nápoles 1934); E. T. MONETA CAGLIO, *«La laus angelorum». L'inno matinale dell'antichità:* Ambrosius 11 (1935) 209-223; E. G. PANTELEKIS, Αἱ ἀρχαὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως: Θεολογία 15 (1937) 323-339; 16 (1938) 5-31; J. QUASTEN, *The Liturgical Singing of Women in Christian Antiquity:* CHR 27 (1941) 149-165; W. STAPELMANN, *Der Hymnus angelicus. Geschichte und Erklärung des Gloria:* Philologia Sacra 1 (Heidelberg 1948); B. CAPELLE, *Le texte du «Gloria in excelsis»:* RHE 44 (1949) 439-457; H. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum:* Bibl 30 (1949) 28-65; A. DOHMES, *Der pneumatische Charakter des Kultgesanges nach frühchristlichen Zeugnissen:* Vom christlichen Mysterium. Festschrift O. Casel (Düsseldorf 1951) 35-50; F. STEGMÜLLER, *Sub tuum praesidium:* ZkTh 74 (1952) 76-82; H. HUCKE, *Die Entwicklung des christlichen Kultgesanges:* RQ 48 (1953) 147-194; J. QUASTEN, *Carmen:* RACh 3 (1954) 901-910; M. PELLEGRINO, *Sul testo dell'inno del Pedagogo di Clemente Alessandrino V,32:* SP 3 (TU 88) (Berlín 1961) 267-272; ID., *Religion et poésie dans le christianisme antique:* RHPR 41 (1961) 394-412; K. GAMBER, *Das «Te Deum» und sein Autor:* RB 74 (1964) 318-321 (la forma primitiva remonta al siglo II); J. M. ROBINSON, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums:* Apophoreta. Festschrift E. Haenchen (Berlín 1964) 194-235; R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchung zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen:* Studien zum Umwelt des Neuen Testaments 5 (Gotinga-Zürich 1967).

El famoso *Himno vespertino* Φῶς ἱλαρόν, que aún subsiste en el oficio vespertino de la liturgia de los presantificados de la Iglesia griega, es del siglo II:

Luz serena de la gloria santa
del Padre Eterno,
¡oh Jesucristo!:
Habiendo llegado a la puesta del sol,
y viendo aparecer la luz vespertina,
alabamos al Padre y al Hijo
y al Santo Espíritu de Dios.
Es un deber alabarte
en todo tiempo con santos cánticos,
Hijo de Dios, que has dado vida;
por eso el mundo te glorifica.

L. BARRAL, *Le «Phos hilaron»:* L'Union des Églises 4 (1925) 470-472; E. R. SMOTHERS, ΘΩΣ ΙΛΑΡΟΝ: RSR 19 (1929) 266-283; F. J. DÖLGER, *Lumen Christi:* AC 5 (1936) 11-26; E. WELLESZ, *Die Hymnen der Ostkirche* (Basilea 1962).

El año 1922 se halló el fragmento de un himno cristiano con notación musical, en Oxyrhynchos *(Oxyrh. Pap.* vol.15 n.1786). Parece que el himno es de fines del siglo III. Se han conservado solamente algunas pocas palabras: «Todas las gloriosas criaturas de Dios no deberían permanecer silenciosas y dejarse eclipsar por las radiantes estrellas... Las aguas del arroyo que murmura deberían cantar las alabanzas de nuestro Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

Ediciones: B. P. GRENFELL y A. S. HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri,* part XV (Londres 1922) n.1786,21-25; C. WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* II: PO 18 (1924) 506-508.

Estudios: TH. REINACH, *Un ancêtre de la musique de l'église:* Revue musicale 3 (1922) n.9; H. ALBERT, *Ein neuentdeckter fruhchristlicher Hymnus mit antiken Musiknoten:* Zeitschrift für Musikwissenschaft 4 (1922) 524ss; ID., *Das älteste Denkmal der christlichen Kirchenmusik:* Antike 2 (1926) 282-290; R. WAGNER, *Der Oxyrhynchos-Notenpapyrus XV Nr. 1786:* Phil 79 (1923) 201-221; C. DEL GRANDE, *Inno cristiano antico:* Rivista Indo-Greco-Italica 7 (1923) 173-179; O. URSPRUNG, *Der Hymnus aus Oxyrhynchos, das älteste Denkmal christlicher (Kirchen?) Musik:* Bulletin de la Société «Union Musicologique» 3 (1923) 129; ID., *Der Hymnus aus Oxyrhynchos im Rahmen unserer kirchenmusikalischen Frühzeit:* ThGl 18 (1926) 390ss; N. TERZAGHI, *Sul P. Oxy. 1786:* Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso (Milán 1925) 229ss; J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit:* LQF 25 (Münster 1930) 100-102; G. B. PIGHI, *Ricerche sulla notazione ritmica greca:* Aegyptus (1941) 189-220; E. J. WELLESZ, *The Earliest Example of Christian Hymnody:* ChQ (1945) 34-45.

En su *Historia eclesiástica* (7,30,10), Eusebio refiere que Pablo de Samosata fue acusado de haber suprimido los himnos dirigidos a Jesucristo por ser modernos y compuestos por autores modernos. Cada día se iba introduciendo más la costumbre de cantar himnos, incluso en casa, con el fin de suplantar los himnos a los dioses paganos. Así, pues, el himno desempeñó un papel importante no solamente en el desarrollo de la liturgia cristiana, sino también en la penetración de las ideas cristianas en la cultura de la época.

2. LAS «ODAS DE SALOMÓN»

Las *Odas de Salomón* son en el terreno de la literatura cristiana primitiva el descubrimiento más importante, después del hallazgo de la *Didaché.* El primero a quien cupo la suerte de dar con ellas fue Rendel Harris, en 1905, en un manuscrito siríaco. Aunque fueron publicadas ya en 1909, han desafiado todos los esfuerzos hechos desde entonces para determinar exactamente su carácter. Es cierto que algunos de estos cuarenta y dos himnos reflejan ideas gnósticas (cf. *Odas* 19 y 35), pero

no se puede llamar a esta colección, con absoluta certeza, «Himnario de las iglesias gnósticas»; falta en ellas el dualismo gnóstico (cf. *Odas* 7,20ss; 16,10ss). Aún se puede sostener menos la teoría de que estas Odas en su forma original eran puramente judías y que, alrededor del año 100, un cristiano habría hecho extensas interpolaciones. En apoyo de esta teoría se aducen dos razones:

1) En el manuscrito donde se hallan las Odas, éstas aparecen yuxtapuestas a los *Salmos de Salomón*, carácter marcadamente judío.

2) El segundo argumento es de tipo lingüístico. El autor de las Odas emplea un lenguaje que recuerda muy de cerca al Antiguo Testamento; emplea con frecuencia el paralelismo de los miembros, las parábolas y las figuras. Todas estas características, sin embargo, pueden explicarse perfectamente por el deseo paladino del autor de imitar los salmos y su estilo.

El argumento decisivo contra toda suposición de procedencia judía y de interpolación cristiana de las Odas estriba en su unidad de estilo. Tienen que ser obra de un mismo autor, aunque ignoramos su identidad. Ya no se piensa más en Bardesano como posible autor de las Odas. Tampoco pueden ser atribuidas a Afraates o a Efrén Siro; las numerosas alusiones a la doctrina y al ritual del bautismo no bastan a demostrar que sean himnos bautismales. Tampoco existen razones convincentes para suponer que sean de origen montanista. Lo más probable es que expresen las creencias y las esperanzas de la cristiandad oriental. Esto no excluye la posibilidad de que la mitología y la filosofía griegas hayan influido hasta cierto punto en el autor. Hay sólidos indicios de que fueron escritas durante el siglo II, probablemente en su primera mitad. La lengua original fue, probabilísimamente, el griego—no el hebreo, ni el arameo, ni el siríaco—. Burkitt descubrió un segundo manuscrito de estos himnos, que data del siglo X y pertenece a la colección nitriana del Museo Británico (Add. 14538). Este documento es más reducido que el publicado por Rendel Harris, conservando solamente el texto siríaco desde la oda 17,7 hasta el fin.

Hasta el año 1909, todo lo que se conocía de las Odas era lo siguiente:

1) Una sola cita de Lactancio (*Instit.* IV 12,3) de la oda 19,6;

2) Se hablaba de ellas en la *Synopsis Sacrae Scripturae* del Pseudo-Atanasio, catálogo de libros sagrados del Antiguo Testamento, del siglo VI, que enumera los libros canónicos del mismo. Se dice allí: «También hay otros libros del Antiguo Testamento que no se consideran como canónicos, pero que se leen a los catecúmenos... Macabeos... Salmos y Odas de Salomón, Susana». La *Esticometría* de Nicéforo, lista de libros de

la Escritura que en su presente forma data del 850 poco más o menos, cita las Odas en términos parecidos.

3) Un tratado gnóstico llamado *Pistis Sophia* cita como Sagrada Escritura el texto completo de cinco de estas Odas. Tanto la traducción copta, que se halla en esta obra, como la recensión siríaca de los manuscritos de Harris y Burkitt parecen hechas a base del original griego, que se ha perdido, a excepción de la oda 11.

Contenido de las Odas

El contenido de estos himnos respira por doquier un exaltado misticismo, en el que se cree reconocer la influencia del Evangelio de San Juan. La mayoría son alabanzas divinas de un carácter general, sin trazas de pensamiento teológico o especulativo. Algunos, sin embargo, enaltecen temas dogmáticos, como la encarnación, el descenso al limbo y los privilegios de la gracia divina. La oda 7, por ejemplo, describe la encarnación:

Como el impulso de la ira contra la iniquidad,
así es el impulso del gozo hacia el objeto amado;
sirve sus frutos sin restricción:
mi gozo es el Señor y mi impulso es hacia El.
Mi senda es excelente:
porque tengo quien me ayuda, el Señor.
Se me ha dado a conocer con liberalidad
en su simplicidad;
su bondad ha humillado su grandeza,
se hizo como yo,
a fin de que yo pudiera recibirle.
Exteriormente fue reputado semejante a mi
a fin de que yo pudiera revestirme de El;
y no temblé cuando le vi:
porque fue bondadoso conmigo:
se hizo como mi naturaleza,
a fin de que yo pudiera comprenderle,
y como mi figura,
para que no me aparte de El.
El Padre de la ciencia
es la Palabra de la ciencia:
El que creó la sabiduría
es más sabio que sus obras:
y el que me creó
cuando yo aún no era,
sabía lo que yo haría
cuando empezara a existir:
por eso tuvo compasión de mí
por su gran misericordia:
y me concedió que le pidiera
y que recibiera de su sacrificio:

porque El es el inmutable,
la plenitud de los tiempos
y el Padre de ellos.

La oda 19 es un canto que ensalza la concepción virginal; lo mismo que la *Ascensión de Isaías* (XI 14), insiste en el parto sin dolor, buscando evidentemente el contraste con el parto de Eva:

El seno de la Virgen concibió
y dio a luz:
y la Virgen vino a ser Madre
con mucha misericordia:
y estuvo preñada
y dio a luz un hijo sin dolor.
Para que no sucediera nada inútilmente,
ella no fue en busca de comadrona
(porque fue El quien hizo que ella concibiera),
ella dio a luz
como si fuera un hombre,
por su propia voluntad,
y dio a luz abiertamente,
y lo adquirió con gran poder,
y lo amó para salvación,
y lo guardó con cariño,
y lo mostró con majestad,
Aleluya.

La oda 12 canta al Logos:

Me llenó con palabras de verdad:
para que yo le pueda expresar;
y como un manantial de aguas fluye la verdad de mi boca,
y mis labios muestran su fruto.
Y El hizo que su ciencia abundara en mí,
porque la boca del Señor es la Palabra verdadera,
y la puerta de su luz,
y el Altísimo la dio a sus mundos,
que son los intérpretes de su propia belleza,
y los narradores de su gloria,
y los confesores de su consejo,
y los pregoneros de su pensamiento,
y los que guardan puras sus obras.
Porque la sutileza de la Palabra no se puede expresar,
y su agudeza corre parejas con su rapidez;
y su carrera no conoce límites.
No cae jamás, mas tiénese firme,
no sabe lo que es el descenso, ni su camino.
Porque tal como es su obra, así es su expectación:
porque es luz y aurora del pensamiento;
en ella los mundos se hablan unos a otros,
y en la palabra existían los que guardaban silencio;
y de ella vino el amor y la concordia;

y se hablaban mutuamente
todo lo que era suyo:
y fueron penetrados por la Palabra;
y conocieron al que los había hecho,
porque estaban en paz;
porque la boca del Altísimo les habló;
y su explicación corrió por medio de ella;
pues la morada del Verbo es el hombre;
y su verdad es amor.
Bienaventurados los que por medio de ella
lo han entendido todo,
y han conocido al Señor en su verdad:
Aleluya.

La oda 28 ofrece una descripción poética de la Pasión con alguna que otra reminiscencia escriturística. Es Cristo el que habla:

Los que me vieron se maravillaron,
porque yo era perseguido,
y creyeron que había sido aniquilado:
pues les parecía que yo estaba perdido,
pero mi opresión fue causa de mi salvación;
y yo fui su reprobación,
porque no había envidia en mí;
porque yo hice el bien a todos los hombres
fui odiado,
y me rodearon como perros rabiosos,
que sin saberlo atacan a sus propios amos,
porque su pensamiento está corrompido y su entendimiento pervertido.
Por mi parte, yo llevaba el agua en mi mano derecha,
y con mi dulzura aguanté su amargor;
y no he perecido
porque no era su hermano
ni mi nacimiento era como el suyo,
y me buscaron para darme muerte
y no pudieron lograrlo;
porque yo era más viejo que su memoria;
e inútilmente echaron suertes sobre mí;
en vano los que estaban detrás de mí
se esforzaron por aniquilar la memoria de Aquel
que existía antes que ellos:
porque no hay nada anterior al Pensamiento del Altísimo:
y su corazón es superior a toda sabiduría. Aleluya.

El tema de la oda 42 es la resurrección de Cristo y su victoria en el limbo. Es particularmente notable el grito que las almas del mundo inferior dirigen al Salvador pidiendo su liberación de la muerte y de las tinieblas, que se halla al final del himno:

Yo extendí mis manos y me acerqué a mi Señor:
porque la extensión de las manos es su signo:
mi extensión es el árbol extendido
que fue colocado en el camino del Justo.
Y vine a ser inútil
para los que no se apoderaron de mí;
y yo estaré con los que me aman.
Todos mis perseguidores han muerto:
y me han buscado
los que pusieron su esperanza en mí;
porque yo vivo:
y resucité y estoy con ellos;
y hablaré por su boca.
Porque ellos menospreciaron
a los que les persiguieron;
y he puesto sobre ellos el yugo de mi amor;
como el brazo del esposo sobre la esposa,
así fue mi yugo sobre los que me conocen,
y como el lecho tendido en la casa del esposo y de la
así es mi amor sobre los que creen en mí, [esposa,
Y yo no fui reprobado,
aunque lo pareciera.
Y no perecí
por más que ellos así lo maquinaron contra mí.
El Sheol me vio y quedó vencido;
la muerte me vomitó
y a otros muchos conmigo.
Yo era hiel y vinagre para ella,
y bajé con ella hasta lo más hondo de sus profundidades:
y ella dejó escapar los pies y la cabeza,
porque no podían soportar mi rostro:
y celebré una asamblea de vivientes entre muertos
y hablé con ellos con labios vivos:
porque no será vana mi palabra.
Y los que habían muerto corrieron hacia mí:
y gritando dijeron:
Hijo de Dios, ten piedad de nosotros
y haz con nosotros según tu misericordia,
y sácanos de las cadenas de las tinieblas:
y ábrenos la puerta para que podamos salir hasta ti.
Seamos también nosotros redimidos contigo:
porque tú eres nuestro Redentor.
Y oí su voz:
y sellé mi nombre sobre sus cabezas:
porque ellos son hombres libres y me pertenecen.
Aleluya.

Ediciones y traducciones: Alemanas: J. FLEMMING y A. v. HARNACK, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert:* TU 35,4 (Leipzig 1910); H. GRIMME, *Die Oden Salomos, syrisch-hebräisch-deutsch*

(Heidelberg 1911); A. UNGNAD y W. STAERK, *Die Oden Salomos, aus dem Syrischen übersetzt:* KT 64 (Bonn 1910); G. DIETTRICH, *Die Oden Salomos aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen* (Neue Studien zur Geschichte d. Theologie und Kirche 9 (Berlín 1911); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 437-472; W. BAUER, *Die Oden Salomos:* KT 64 (Berlín 1933).—*Francesas:* J. LABOURT y P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon* (París 1911); C. BRUSTON, *Les plus anciens cantiques chrétiens* (París 1912). Texto griego de la oda 11: M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer XI: Onzième Ode de Salomon.* Texte grec et traduction française (Ginebra 1959).—*Inglesas:* J. R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon* (Cambridge 1909; 2.ª ed. 1911). Fue reeditado por J. R. HARRIS y A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon* 2 vol. (Manchester 1916-1920), con un facsímil del texto siríaco, traducción y comentario; J. H. BERNARD, *The Odes of Solomon:* Texts and Studies 8,3 (Cambridge 1912).—*Italiana:* L. TONDELLI, *Le Ode di Salomone* (Roma 1914).—*Holandesa:* H. J. E. WESTERMAN HOLSTIJN, *Oden van Salomo* (Zutphen 1942).

Estudios: W. F. BARNES, *The Text of the Odes of Solomon:* JThSt 11 (1910) 573ss; R. NEWBOLD, *Bardaisan and the Odes of Solomon:* JBL 30 (1911) 161-204; ID., *The Descent of Christ in the Odes of Solomon:* JBL 31 (1912) 168-209; W. STÖLTEN, *Gnostische Parallelen zu den Oden Salomons:* ZNW 13 (1912) 29-58; A. J. WENSINCK, *Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon:* The Expositor, ser.8 vol.3 (1912) 108-112; J. R. HARRIS, *Ephrem's Use of the Odes of Solomon:* ibid., 113-119; W. H. WORRELL, *The Odes of Solomon and the Pistis Sophia:* JThSt 13 (1912) 29ss; R. H. CONNOLLY, *The Odes of Solomon: Jewish or Christian?:* JThSt 13 (1912) 298ss; F. C. BURKITT, *A New MS of the Odes of Solomon:* JThSt 13 (1912) 372; E. A. ABBOTT, *The Original Language of the Odes of Solomon:* JThSt 14 (1913) 313ss; R. H. CONNOLLY, *Greek the Original Language of the Odes of Solomon:* JThSt 14 (1913) 530ss; E. A. ABBOTT y R. H. CONNOLLY, *The Original Language of the Odes of Solomon:* JThSt 15 (1914) 44ss; W. K. L. CLARKE, *The First Epistle of St. Peter and the Odes of Solomon:* JThSt 15 (1914) 47ss; H. M. SLEE, *The Sixteenth Ode of Solomon:* JThSt 15 (1914) 454ss; G. KITTEL, *Die Oden Salomons, überarbeitet oder einheitlich?* Mit zwei Beilagen. I: Bibliographie der Oden Salomos; II: Syrische Konkordanz der Oden (Leipzig 1914); H. LEWY, *Sobria Ebrietas* (Giessen 1929) 85ss; J. R. HARRIS, *The Odes of Solomon and the Apocalypse of Peter:* ExpT 42 (1030) 21-23; J. M. BOVER, *La mariología en las Odas de Salomón:* EE 10 (1931) 349-363; W. v. LOEWENICH, *Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert* (Giessen 1932) 112-115; J. KROLL, *Gott und Hölle* (Leipzig 1932) 34-44; G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (París 1935) 94-100; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* vol.2 (Bruselas 1936) 392ss; W. C. VAN UNNIK, *A Note on Ode of Solomon XXXIV, 4:* JThSt 37 (1936) 172-175; R. ABRAMOWSKI, *Der Christus der Salomonoden:* ZNW 35 (1936) 44-89; J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei* (Münster 1937) 98-104; J. DE ZWAAN, *The Edessene Origin of the Odes of Solomon:* Quantalacunque. Studies presented to K. Lake (Londres 1937) 285-302; L. G. RYLANDS, *The Beginnings of Gnostic Christianity* (Londres 1940) 23-118; R. M. GRANT, *The Odes of Solomon and the Church of Antioch:* JBL (1944) 363-377; J. C. PLUMPE, *Some Little-known Early Witnesses to Mary's «virginitas in partu»:* TS 9 (1948) 567-577; F. M. BRAUN, *L'énigme des Odes de Salomon:* RT 57 (1957) 597-625; A. ADAM, *Die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden:* ZNW 52 (1961) 141-156 (la lengua original, el arameo); J. CARMIGNAC, *Les affinités qumraniennes de la onzième Ode de Salomon:* Revue de Qumrân 3 (1961) 71-102; A. VÖÖBUS, *Neues Licht zur Frage der Originalsprache der Oden Salomos:* Muséon 75 (1962) 275-290 (la lengua original, el siríaco); M. PHILONENKO, *Conjecture sur un verset de la onzième Ode de Salomon:* ZNW 53 (1962) 264 (el texto siríaco es tra-

ducción del original griego); H. MUSURILLO, *The Odes of Solomon 17, 42, 30:* Classical Folia 18 (1964) 54-56; K. RUDOLPH, *War der Verfasser der Oden Salomos ein «Qumrân-Christ»? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis:* Revue de Qumrân 4 (1964) 523-555.

3. Los oráculos sibilinos cristianos

Bajo el nombre mítico de la Sibila aparecieron catorce libros de poemas didácticos en hexámetros, compuestos la mayor parte durante el siglo II. Los compiladores fueron cristianos orientales que se sirvieron de escritos judíos como de base. Ya desde el siglo II antes de Jesucristo, los judíos helenísticos adoptaron la idea de la Sibila o Vidente para hacer propaganda de la religión judía en los círculos paganos. Es posible que incorporaran a sus escritos oráculos paganos, tales como las sentencias de la Sibila de Eritrea. La misma idea propagandística movió a los escritores cristianos a componer los oráculos sibilinos del siglo II de nuestra era. La obra, en su forma actual, es una compilación y mezcla de material pagano, judío y cristiano de carácter histórico, político y religioso. Los libros VI, VII y grandes secciones del VIII son de origen exclusivamente cristiano; probablemente también los libros XIII y XIV. Los libros I, II y V parecen de origen judío, con interpolaciones cristianas. Los libros IX y X aún no han podido ser hallados. Los libros XI al XIV fueron descubiertos en 1817 por el cardenal A. Mai.

El libro VI contiene un himno en honor de Cristo. Los milagros de los evangelios canónicos aparecen como profecías del futuro. Al final se anuncia la asunción al cielo de la cruz del Salvador. El libro VII (162 versos) profetiza infortunios y calamidades contra las naciones y ciudades paganas, y hace una descripción de la edad de oro que vendrá al fin de los tiempos.

El libro VIII es escatológico. La primera parte (del 1 al 216) respira toda ella odio y maldiciones contra Roma, y habla de Adriano y de sus tres sucesores, Pío, Lucio Vero y Marco. Ello prueba que esta parte fue compuesta poco antes del 180, probablemente por un judío. Lo restante del libro es de carácter cristiano, y en él encontramos el famoso acróstico Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός, del que hablan Constantino *(Ad coetum sanctorum* 18) y Agustín *(De civ. Dei* 18,23). Después de una descripción escatológica siguen unos pasajes sobre la esencia de Dios y de Cristo, sobre la Natividad y el culto cristiano.

Parece que los cristianos utilizaban las profecías de la Sibila ya en el siglo II, porque Celso, hacia el 177 ó 178, se esfuerza en hacer ver que los cristianos las interpolaron (ORÍGENES, *Contra Celsum* 7,53). En el siglo IV, Lactancio rechaza esta idea. Cita versos de autores cristianos como profecías de la Sibila de Eritrea y los coloca al mismo nivel que los oráculos de los profetas del Antiguo Testamento. Durante la Edad Media, los oráculos sibilinos fueron tenidos en muy alta estima. Teólogos como Tomás de Aquino y poetas como Dante y Calderón no escaparon a su influjo. Asimismo, artistas como Rafael y Miguel Angel (capilla Sixtina) se inspiraron en ellos. El *Dies irae* cita el testimonio de la Sibila junto al del profeta David en su descripción del juicio universal.

Ediciones: J. GEFFCKEN, *Oracula Sibyllina:* GCS 8 (Leipzig 1902); A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung* (Munich 1951).

Traducciones: Alemanas: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* 2 (1900) 117s.; J. GEFFCKEN, en E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 399-422; A. KURFESS, l.c.—*Inglesas:* M. S. TERRY, *The Sibylline Oracles* 2.ª ed. (1899); H. N. BATE, *The Jewish Sibylline Oracles* (Londres 1918).—*Italiana:* A. PINCHERLE, *Gli Oraculi sibillini giudaici (Orac. Sybil. III-V)* (Roma 1922).

Estudios: J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina:* TU 8,1 (Leipzig 1902); RZACH: PWK II,2,2117ss; T. HALUSA, *Die Sibylle und ihre Prophezeiungen* (1923); K. PRÜMM, *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierten Ekloge Virgils:* Schol 4 (1929) 54-77.221-246. 498-533; K. HOLZINGER, *Erklärungen zu einigen der umstrittensten Stellen der Offenbarung Johannis und der Sibyllinischen Orakel mit einem Anhang über Martial XI, 33:* SAW, Phil.-Hist. Kl. 216,3 (Viena 1936); H. JEANMAIRE, *Le règne de la femme et le rajeunissement du monde, quelques remarques sur les textes des Oracula Sibyllina VIII, 190-212:* Mélanges Cumont (Bruselas 1936) 297-304; K. KERENYI, *Das persische Millenium im Mahabharata, bei der Sibylle und Vergil:* Klio 11 (1936) 1-35; L. MARIÈS, *Strophes et poèmes dans les Libres sibyllins:* RPh (1936) 5-19; H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom* (Berlín 1938); A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen. Eine literar-historische Plaudere:* ThQ 117 (1936) 351-366; ID., *Kaiser Konstantin und die Sibylle:* ThQ 117 (1936) 11-27; ID., *Zu den Oracula Sibyllina:* Hermes (1938) 357-360; ID., *Zu den Oracula Sibyllina:* Mnem 7 (1938) 48; ID., *Der Brand Roms (Oracula Sibyllina V 512):* Mnem 7 (1938) 261-272; ID., *Ad Oracula Sibyllina:* Symbolae Osloenses (1939) 99-105; ID., Mnem 8 (1939) 319s; A. CAUSSE, *L'appel de la troisième Sibylle à la Grèce et la vision du grand pèlerinage à Jérusalem:* Actes du Congrès G. Budé à Strasbourg (París 1939) 248-253; E. M. SANFORD, *The Influence of the Sibylline Books:* HTP (1940) 50s; A. KURFESS, *Zum IV. Buch der Oracula Sibyllina:* PhW 46 (1940) 287-288; ID., *Zum III. Buch der Oracula Sibyllina:* PhW 47 (1941) 524-528; ID., *Die Sibylle über sich selbst (Or. Sib. II 339-345; VII 151-162):* Mnem 9 (1941) 195-198; ID., *Oracula Sibyllina I-II:* ZNW (1941) 151-165; ID., *Zu den Oracula Sibyllina:* PhW 48 (1942) 138-142; ID., *Zum III. Buch der Oracula Sibyllina:* PhW 49 (1943) 313-17; ID., *Zum VIII. Buch der Oracula Sibyllina:* PhW 49 (1943) 318-319; ID., *Textkritisches zum XI. Buch der Oracula Sibyllina:* PhW 49 (1943) 191-192.215-216; ID., *Textkritisches zum XII. Buch der O. S.:* PhW 50 (1944) 47-48; ID., *Textkr. zum XIII. Buch der O. S.:* ibid., 143-144; ID., *Textkr. zum XIV. Buch des O.S.:* ibid., 215-216; H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien* (Hamburgo 1941); A. PERETTI, *Sibilla Babilonese nella propaganda ellenistica* (Florencia 1943); A. KURFESS, *Heilungsversuch an einem schwierigen Sibyllinum:* Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft 2 (1947) 373-376; ID., *Phoenix quintus?:* ibid., 3 (1948) 194-195; ID., *Die Sibyllen bei Tibull:* ibid., 3 (1948) 402-405; S. G. MERCATI, *E stato trovato il testo Greco della Sibilla Tiburtina:* AIPh 9 (1949) 473-481; L. HERRMANN, *Quels chrétiens ont in-*

cendié Rome?: RBPh (1949) 633-651; B. ALTANER, *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen Sibyllinen und Sextussprüche:* AB 67 (1949) 236-248; W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (Zürich 1949); A. KURFESS, *Ad Oracula Sibyllina:* SO 28 (1950) 95-104; B. BISCHOFF, *Die Lateinischen Uebersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina:* Mélanges J. de Ghellinck I (Gembloux 1951) 121-147; B. THOMPSON, *Patristic Use of Sibylline Oracles:* Review of Religion 16 (1951) 115-136; A. KURFESS, *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle:* ThQ 131 (1951) 458-463; ID., *Sibyllarum carmina chromatico tenore modulata:* Aevum 26 (1952) 485-494; ID., *Wie sind die Fragmente der Oracula Sibyllina inzuordnem:* Aevum 26 (1952) 228-235; ID., *Heilungsversuch an einer schwer verderbten Stelle der Oracula Sibyllina V 373s:* Mnem 4 a Ser. 5 (1952) 129; ID., *Ad Oracula Sibyllina:* SO 29 (1952) 54-77; ID., *Zu den Oracula Sibyllina:* Colligere Fragmenta. Festschrift A. Dold (Beuron 1952) 75-83; E. DEMOUGEOT, *Saint Jérôme, les oracles sibyllins et Stilicon:* REAN 54 (1952) 83-92; A. KURFESS, *Kaiser Konstantin und die Erythräische Sibylle:* Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 4 (1952) 42-57; ID., *Alte lateinische Sibyllinenverse:* ThQ 133 (1953) 80-96; J. B. BAUER, *Die Gottesmutter in den OrSib:* Marianum 18 (1956) 118-224; ID., *Oracula Sibyllina III 737:* RhM 29 (1956) 95-96; A. KURFESS, *Horaz und die Sibyllinen:* ZRG 8 (1956) 253-256; ID., *Zum V. Buch der Oracula Sibyllina:* RhM 29 (1956) 225-241; ID., *Juvenal und die Sibylle:* HJG 76 (1957) 78-83; ID., *Dies irae. Zum sogennanten II. Buch. der Oracula Sibyllina:* HJG 77 (1958) 328-338; F. DORNSEIFF, *Die sibyllinischen Orakel in der augusteischen Dichtung:* en J. IRMSCHER, *Römische Literatur der augusteischen Zeit* (Berlín 1960) 43-57 (Lactancio, *Div. Inst.* VII 2411); A. PERETTI, *Echi di dottrine esseniche negli Oraculi Sibillini giudaici:* La Parola del Passato 17 (1962) 247-295; B. NOACK, *Are the Essenes referred to in the Sibylline Oracles?:* STh 17 (1963) 90-102.

4. Los «Oráculos de Sexto»

Los llamados *Oráculos de Sexto* son una colección de máximas morales y normas de conducta de origen pagano, que fueron atribuidas al filósofo pitagórico Sexto. Un autor cristiano (¿de Alejandría?) las revisó a fines del siglo II. Orígenes es el primero que menciona estos oráculos. En su *Contra Celsum* (8,30) recuerda «una hermosa máxima de los escritos de Sexto, que conocen casi todos los cristianos: Comer animales, dice, es cosa indiferente; pero abstenerse de ellos está más puesto en razón». Rufino vertió 451 de estas sentencias del griego al latín. En el prefacio de su traducción identifica sin razón al filósofo pitagórico Sexto con el obispo de Roma y mártir Sixto II (257-58). Pero Jerónimo *(Comm. in Ez.* ad 18,5ss, *Comm. in Ier.* ad 22,24ss, *Ep. 133 ad Ctesiph.* 3) protestó enérgicamente contra tamaño desatino.

La mayoría de estos oráculos están inspirados en ideas platónicas sobre la purificación, iluminación y deificación, y en el concepto platónico de Dios. Se aconseja moderación en la comida, bebida y sueño. No se recomienda el matrimonio. Muchas de estas máximas nos recuerdan la filosofía de la vida de Clemente de Alejandría. Nada tendría de extraño que fuera él el autor cristiano que las revisó.

Ediciones: A. ELTER, *Gnomica* I (1892); H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus:* TSt nueva serie 5 (Cambridge 1959).

Traducciones: Alemana: J. KROLL, en E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 625-643.—*Inglesa:* F. C. CONYBEARE, *The Ring of Pope Xystus* (Londres 1910).—*Italiana:* F. DE PAOLO, *Le Sentenze di Sesto*, con introduzione, testo e versione (Milán 1937).

Estudios: TH. HERMANN, *Die armenische Ueberlieferung der Sextussentenzen:* ZKG 57 (1938) 217-226; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia. His Life and His Works* (Wáshington 1945) 19-23; F. MARTINAZZOLI, *La teologia negativa ed una «Sentenza di Sesto»:* Religio 16 (1943) 94-103; B. ALTANER, *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche:* AB 67 (1949) 236-248; H. CHADWICK, l.c.; G. GARITTE, *Vingt-deux «Sentences de Sextus» en géorgien:* Mus 72 (1959) 355-363; H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus and the Pythagoreans:* JThSt 11 (1960) 349; S. PEZZELLA, *Le rapport des Sentences de Sextus et de la lettre à Marcella de Porphyre:* NC 10-12 (1958-1962) 252-253; G. DELLING, *Zur Hellenisierung des Christentums in den Sprüchen des Sextus:* Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift E. Klostermann (Berlín 1962) 208-241; H. SILVESTER, *Trois nouveaux témoins latins des Sentences de Sextus:* Scriptorium 17 (1963) 128-129; F. R. LEFT GORDON, *Commentary on the Sentences:* BJR 45 (1963) 390-422.

5. Epitafios cristianos en verso

La poesía cristiana hace su aparición en los epitafios muy pronto. Destacan dos por su antigüedad e importancia.

A) *El epitafio de Abercio*

La reina de todas las inscripciones cristianas antiguas es el epitafio de Abercio. En 1883, el arqueólogo W. Ramsay, de la Universidad de Aberdeen, en Escocia, descubrió cerca de Hierópolis, en la Phrigia Salutaris, dos fragmentos de esta inscripción, que ahora se encuentran en el Museo de Letrán. Un año antes había hallado un epitafio cristiano de Alejandro, del año 216, que es una imitación de la inscripción de Abercio. Con la ayuda de este epitafio de Alejandro y de la biografía griega de Abercio, del siglo IV, publicada por Boissonnade en 1838, fue posible restaurar el texto íntegro de la inscripción. Comprende 22 versos, un dístico y 20 hexámetros. Narra brevemente la vida y acciones de Abercio. El texto fue compuesto hacia finales del siglo II, ciertamente antes del 216, fecha del epitafio de Alejandro. El autor de la inscripción es Abercio, obispo de Hierópolis, que lo compuso a la edad de setenta y dos años. El gran acontecimiento de su vida fue su viaje a Roma, que describe. La inscripción está redactada en un estilo místico y simbólico, según la disciplina del arcano, para ocultar su carácter cristiano a los no iniciados. Su fraseología metafórica dio origen a una viva controversia luego de descubierto el monumento. Muchos sabios, como G. Ficker y A. Dieterich, trataron de probar que Abercio no era cristiano, sino un adorador de la diosa frigia Cibeles, mientras que A. Harnack llamó a Abercio un sincretista. Sin embargo, De Rossi, Duchesne, Cumont, Dölger y Abel lograron demostrar

con éxito que tanto el contenido como el estilo revelan indudablemente su origen cristiano. Traducido al español, dice así:

1. Yo, ciudadano de una ciudad distinguida, hice este monumento
2. en vida, para tener aquí a tiempo un lugar para mi cuerpo.
3. Me llamo Abercio, soy discípulo del pastor casto
4. que apacienta sus rebaños de ovejas por montes y campos,
5. que tiene los ojos grandes que miran a todas partes.
6. Este es, pues, el que me enseñó... escrituras fieles.
7. El que me envió a Roma a contemplar la majestad soberana
8. y a ver a una reina de áurea veste y sandalias de oro.
9. Allí vi a un pueblo que tenía un sello resplandeciente.
10. Y vi la llanura de Siria y todas las ciudades, y Nísibe
11. después de atravesar el Eufrates; en todas partes hallé colegas,
12. teniendo por compañero a Pablo, en todas partes me guiaba la fe
13. y en todas partes me servía en comida el pez del manantial,
14. muy grande, puro, que cogía una virgen casta,
15. y lo daba siempre a comer a los amigos,
16. teniendo un vino delicioso y dando mezcla de vino y agua con pan.
17. Yo, Abercio, estando presente, dicté estas cosas para que aquí se escribiesen,
18. a los setenta y dos años de edad.
19. Quien entienda estas cosas y sienta de la misma manera, ruegue por Abercio.
20. Nadie ponga otro túmulo sobre el mío.
21. De lo contrario pagará dos mil monedas de oro al erario romano
22. y mil a mi querida patria Hierópolis.

La importancia teológica de este texto es manifiesta. Es el más antiguo monumento en piedra que hable de la Eucaristía. El pastor casto, del cual Abercio dice ser discípulo, es Cristo. El fue el que le mandó a Roma a ver a la Iglesia, «la reina de áurea veste y sandalias de oro», y a los cristianos, «pueblo que tiene un sello resplandeciente». El término *sello* (σφραγίς) para significar el bautismo era muy conocido en el siglo II. Por todas partes, en su viaje a Roma, encontró correligionarios, que le ofrecieron la Eucaristía bajo ambas especies, pan y vino. El pez de la fuente, muy grande y puro, es Cristo, según el acróstico ΙΧΘΥΣ. La Virgen inmaculada que cogió el pez es, según el modo de hablar de aquel tiempo, la Virgen María, que concibió al Salvador.

G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae urbis Romae* 2 I (Roma 1883) XII-XIX; TH. ZAHN, *Avercius Marcellus von Hieropolis:* Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 5,1 (Erlangen 1895), G. FICKER, *Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift:* SAB (Berlín 1894) 187-212; A. HARNACK, *Zur Abercius-Inschrift:* TU 12,4b (Leipzig 1895); J. WILPERT, *Fractio panis* (Friburgo de Br. 1895); L. DUCHESNE, *L'épitaphe d'Abercius:* Mélanges d'archéologie et d'histoire 15 (1895) 155-182; A. DIETERICH, *Die Grabinschrift des Aberkios* (Leipzig 1896); TH. W. WEHOFER, *Philologische Bermerkungen zur Aberkios-Inschrift:* RQ 10 (1896) 61-84; ID., *Eine neue Aberkios-Hypothese:* RQ 10 (1896) 351-378; G. DE SANCTIS, *Die Grabinschrift des Aberkios:* ZkTh 21 (1897) 673-695; H. LECLERCQ, *Abercius:* DAL I,1 (1907) 66-87; W. LÜDTKE y TH. NIESSEN, *Die Grabinschrift des Aberkios, ihre Ueberlieferung und ihr Text* (Leipzig 1910); TH. NIESSEN, *St. Abercii vita* (Leipzig 1912); F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Roma 1910) 8ss.87ss.136ss; ID., ΙΧΘΥΣ II (Münster 1922) 454-507; A. GREIFF, *Zum Verständnis der Aberkiosinschrift:* ThGl 18 (1926) 78-88; ID., *Zur Aberkiosinschrift:* ThQ 110 (1929) 242-261.447-474; A. ABEL, *Étude sur l'inscription d'Abercius:* Byz 3 (1926) 321-405, con una bibliografía completa; H. GRÉGOIRE, *Encore l'inscription d'Abercius:* Byz 8 (1933) 89-91; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-7) 21-24; H. STRATHMANN y TH. KLAUSER, *Aberkios:* RACh I (1942) 12-17; G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée:* Unam Sanctam 13 (París 1945) 72-76; A. FERRUA, *Nouve osservazioni sull'epitaffio di Abercio:* RAC 20 (1943) 279-305; ID., *Antichità cristiane: Della patria e del nome di s. Abercio:* CC (1943) 39-45; H. GRÉGOIRE, *Bardésane et S. Abercius:* Byz 25 (1955-1957) 363-368; A. DE MARCO, *Doctrine in Stone:* Interest 2 (1965) 13-20.

B) *El epitafio de Pectorio*

El epitafio de Pectorio fue hallado en siete fragmentos en un antiguo cementerio cristiano cerca de Autún (Francia) el año 1830. El primero en publicarlo fue el cardenal J. P. Pitra, quien, al igual que J. B. De Rossi, lo data a principios del siglo II, mientras que E. Le Blant y J. Wilpert opinan que es de fines del siglo III. La forma y el estilo de las letras hacen pensar en el período que va del 350 al 400. Pero su fraseología es exactamente igual a la del epitafio de Abercio, que es del siglo II.

Esta inscripción es un bello poema de tres dísticos y cinco hexámetros. Los primeros cinco versos están unidos entre sí por el acróstico ΙΧΘΥΣ. El contenido se divide en dos partes. La primera, que comprende los versos del 1 al 7, es de carácter doctrinal y va dirigido al lector. Se llama al bautismo «fuente inmortal de aguas divinas», y a la Eucaristía, «alimento, dulce como la miel, del Salvador de los santos». La antigua costumbre cristiana de recibir la comunión en las manos explica las palabras «teniendo el pez en las palmas de tus manos». Cristo es llamado «la luz de los muertos». La segunda parte, que comprende los cuatro últimos versos, es

más personal. Ruega aquí Pectorio por su madre y pide a sus padres y hermanos difuntos una oración «en la paz del Pez». Es muy posible que la primera parte fuera una cita de un poema mucho más antiguo. Esto explicaría la semejanza de lenguaje con el epitafio de Abercio. El texto de la inscripción es como sigue:

¡Oh raza divina del *Ichthys!* (el Pez),
conserva tu alma pura entre los mortales,
tú que recibiste la fuente inmortal de aguas divinas.
Templa tu alma, querido amigo, en las aguas perennes
de la sabiduría que reparte riquezas.
Recibe el alimento, dulce como la miel, del Salvador de [los Santos,
come con avidez, teniendo el *Ichthys* (el Pez) en las pal- [mas de tus manos.
Aliméntame con el Pez, te lo ruego, Señor y Salvador.
Que descanse en paz mi madre,
te suplico a ti, luz de los muertos.
Ascandio, padre carísimo de mi alma,
con mi dulce madre y mis hermanos,
en la paz del Pez, acuérdate de tu Pectorio.

J. PITRA, *De inscriptione graeca et christiana in coemeterio sancti Petri a via strata reperta, infra urbem Augustodunensem, illustrata variarum notis et dissertationibus, iisque partim ineditis:* Spicilegium Solesmense 1 (París 1852) 534-564; ID., ΙΧΘΥΣ *sive de pisce allegorico et symbolico:* Spicilegium Solesmense 3 (París 1855) 499-543; F. LENORMANT, *Mémoire sur l'inscription d'Autun:* Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature, éd. C. CAHIER y A. MARTIN (París 1853) 115s; E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure au VIII^e siècle* I (París 1856) 8-14; O. POHL, *Das Ichthysmonument von Autun* (Berlín 1880); G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae* 2 I (Roma 1888) 18-24; J. WILPERT, *Prinzipienfragen der christlichen Archäologie* (Friburgo de Br. 56-62); G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Altchristliches und Orientalisches:* ZDMG 60 (1906) 210-12; K. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik* (Friburgo de Br. 1917) 178-180; F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Roma 1910) 12-15.177-183; ID., ΙΧΘΥΣ II (Münster 1922) 507-515; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-7) 24-27; M. GUARDUCCI, *Nouve osservazioni sull'iscrizione eucaristica di Pektorios:* Rendiconti della Pontif. Accademia di Archeol. 23-24 (1947-1949) 243-252.

CAPÍTULO V

LAS PRIMERAS ACTAS DE LOS MARTIRES

Entre las fuentes más preciosas de información con que contamos para la historia de las persecuciones están los relatos de los sufrimientos de los mártires. Se solían leer a las comunidades cristianas en los actos litúrgicos que conmemoraban el aniversario del martirio. Desde el punto de vista histórico pueden dividirse en tres grupos:

I. El primer grupo comprende los procesos verbales oficiales del tribunal. No contienen más que las preguntas dirigidas a los mártires por las autoridades, sus respuestas tal como las anotaban los notarios públicos o los amanuenses del tribunal, y las sentencias dictadas. Estos documentos se depositaban en los archivos públicos, y algunas veces los cristianos lograban obtener copias. La apelación *Actas de los mártires (acta* o *gesta martyrum)* tendría que reservarse para este grupo, pues solamente aquí tenemos fuentes históricas inmediatas y absolutamente dignas de crédito, que se limitan a consignar los hechos.

II. El segundo grupo comprende los relatos de testigos oculares o contemporáneos. A éstos se les llama *passiones* o *martyria.*

III. El tercer grupo abarca las leyendas de mártires compuestas con fines de edificación mucho después del martirio. A veces es una mezcla fantástica de verdad e imaginación. En otros casos se trata de simples novelas, sin ningún fundamento histórico.

Ediciones: J. BOLLANDUS et SOCII, *Acta Sanctorum.* Los dos primeros volúmenes se publicaron en Amberes (1643). El último que ha aparecido es el volumen 65: *Acta Sanctorum Novembris.* Collecta, digesta, illustrata ab Hippolyto Delehaye et Paulo Peeters. Tomus IV, Quo dies nonus et decimus continentur (Bruselas 1925). Desde entonces han publicado otro volumen H. Delehaye y sus colaboradores, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris.* Martyrologium Romanum ad formam ed. typicae scholiis historicis instructum (Bruselas 1940). Suplementos en Analecta Bollandiana (Bruselas 1882ss). Para una visión de conjunto del trabajo de los Bolandistas, cf. H. DELEHAYE, *A travers trois siècles. L'oeuvre des Bollandistes, 1615-1915* (Bruselas 1920); TH. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera* (París 1689; 2.ª ed. Amsterdam 1713).—Otra edición: Regensburg 1859. Trad. española por A. GALINDO (Madrid 1776; 2.ª ed. 1844, 3.ª ed. 1868). Cf. E. LE BLANT, *Les actes des martyrs.* Supplément aux *Acta sincera* de Dom Ruinart: Mémoires de l'Institut nat. de France, Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 30,2,57-347 (París 1883, nueva ed. París 1923); O. V. GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Berlín 1902); R. KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten* 3.ª ed. revisada por G. KRÜGER: SO 3 (Tubinga 1929); F. RÜTTEN, *Lateinische Martyrerakten und Martyrerbriefe* (Münster 1931); F. K. LUKMAN, *Martyres Christi* (Celje 1934); G. BARRA, *Acta Martyrum* (Turín 1945); A. SCHWERD, *Lateinische Mar-*

tyrerakten ausgewählt und erläutert: Humanitas christiana 1 (Munich 1963).—Actas de los mártires de Oriente: *Siríaco:* ST. E. ASSEMANI, *Acta Sanctorum Martyrum orientalium et occid.* 2 vol. (Roma 1748); P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum* 7 vol. (París 1890-1897).—*Copto:* J. BALLESTRI y H. HYVERNAT, *Acta Martyrum I:* CSCO 43 (Lovaina 1907); H. HYBERNAT, *Acta Martyrum II:* CSCO 125 (Lovaina 1950), con una traducción latina; AMÉLINEAU, *Les actes des martyrs de l'Église copte* (París 1890); W. TILL, *Koptische Heiligen und Märtyrerlegenden.* I: Orientalia christiana analecta, fasc.102 (Roma 1935). II: Orientalia chr. an., fasc.108 (Roma 1936).—*Etiópico:* M. E. PEREIRA, *Acta Martyrum:* CSCO, series Aethiopica II, t.28.

Traducciones: Españolas: Z. GARCÍA VILLADA, *Rosas de martirio* (Madrid 1925); B. LUIS RUIZ, *Actas selectas de mártires* 2 vol.: Col. Excelsa 8 y 14 (Madrid 1943 y 1944); D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires,* edición bilingüe: BAC 75 (Madrid 1951).—*Alemanas:* G. RAUSCHEN, *Echte alte Märtyrerakten:* BKV 14 (Kempten 1913) 289-369; O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer:* BKV 22 (Kempten 1915); H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts* 2.ª ed. (Friburgo de Br. 1954); O. HAGEMEYER y B. HUERTGEN, *Ich bin Christ. Frühchristliche Martyrerakten eingeleitet und übersetzt* (Düsseldorf 1961).—*Francesas:* H. LECLERCQ, *Les Martyrs* 2 (París 1903); 1-3 (París 1921); P. MONCEAUX, *La vrai légende dorée. Relations du martyre* (París 1928); P. HANOZIN, *La geste des martyrs* (París 1935); E. ROME, *Premiers témoins du Christ:* Église d'hier et d'aujourd'hui (París 1966).—*Holandesas:* L. HAGEN, *Keus van enkele martelaarsakten uit de eerste eeuwen des Christendoms* (Utrecht 1910); M. F. SCHURMANS, *Bloedgetuigen van Christus. Martelaars-documente uit de eerste eeuwen der Kerk* 3.ª ed. (Roermond 1947).—*Inglesa:* E. C. E. OWEN, *Some Authentic Acts of the Early Martyrs.* Translated with Notes and Introductions (Oxford 1927).—*Italiana:* S. COLOMBO, *Atti dei martiri* (Turín 1928).

H. LECLERCQ, *Actes des martyrs:* DAL 1,373-446; ID., *Martyr:* DAL 10,2359-2512; E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (Tubinga 1904); H. GÜNTER, *Legendenstudien* (Colonia 1906); ID., *Die christliche Legende des Abendlandes* (Heidelberg 1910); A. EHRHARD, *Die griechischen Martyrien* (Estrasburgo 1907); P. ALLARD, *Dix leçons sur le martyre* (París 1907); H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires* (1909); A. HARNACK, *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche:* SAB (1910) 106-215; W. HELLMANNS, *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts* (Breslau 1912); L. H. CANFIELD, *The Early Persecutions of the Christians* (Nueva York 1913); P. DÖRFLER, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken* (Munich 1913); CALLEGARI, *Alessandro Severo e gli Acta martyrum* (1919); F. GROSSI-GONDI, *Principi e problemi di critica agiographica: Atti e spoglie dei martiri* (1919); O. SILD, *Das altchristliche Martyrium* (Dorpat 1920); H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruselas 1921); ID., *Martyr et confesseur:* AB 39 (1921) 20-49; A. PRIESNIG, *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Diss. Munich (Münnerstadt 1924); S. COLOMBO, *Gli Acta martyrum e la loro origine:* SC (1924) 30-38.109-122.189-203; K. MÜLLER, *Die Reden der Martyrer:* ZNW (1924) 225s; M. VILLER, *Les martyrs et l'esprit:* RSR 14 (1924) 544-551; ID., *Martyre et perfection:* RAM 6 (1925) 3-25; ID., *Le martyre et l'ascèse:* RAM 6 (1925) 105-142; L. DE REGIBUS, *Storia et diritto romano negli Acta martyrum:* Did (1926) fasc.2,127-187; E. LOHMEYER, *Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum:* ZST 5 (1927) 232-249; H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* 3.ª ed. (1927); ID., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité:* Subsidia hagiographica 7 (Bruselas 1927); ID., *La méthode historique et l'hagiographie:* Académie Royale Belgique, Classe de Lettres (1930) n.7; O. MICHEL, *Prophet und Martyrer* (Gütersloh 1932); J. QUASTEN, *Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus:* ThGl 25 (1933) 318-331; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* 2.ª ed. (Bruselas 1933); J. MADOZ, *El amor a Jesucristo en la Iglesia de los mártires:* EE 12 (1933) 313-344; J. L. JANSEN, *Over het getal der martelaren in het Romeinsche Rijk van 64-313:* Nederlandsche Katholieke Stemmen 33 (1933) 311-314; F. J. DÖLGER, *Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christlichen Altertum:* AC 4 (1934) 73-80; H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (1934); H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Gotinga 1936); cf. J. DE GHELLINCK: NRTh 64 (1937) 416-417; E. PETERSON, *Die Märtyrer und die Kirche:* Hochland 34 (1936) 385-394; ID., *Zeuge der Wahrheit* (Leipzig 1937); H. W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (Gotinga 1938); J. VERCOTE, *Eculeus. Rad- und Pressefolter in den ägyptischen Märtyrerakten:* ZNW 37 (1938) 239-250; J. DE MAYOL DE LUPPÉ, *Les actes des martyrs comme source de renseignements pour le langage et les usages des IIe et IIIe siècles:* RELA 17 (1939) 90-104; C. GALLINA, *I martiri dei primi secoli* (Florencia 1939); J. QUASTEN, *Vetus superstitio et nova religio:* HThR (1940) 253-266; E. GUENTHER, *Martys* (Hamburgo 1941); E. L. HUMMEL, *The Concept of Martyrdom in Cyprian of Carthage:* SCA 9 (Wáshington 1946); S. LIEBERMANN, *Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum:* JQR 35 (1944) 1-57; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* 3 vol. (París 1946); C. M. EDSMAN, *Ignis divinus* (Lund 1949) 166-178; O. PERLER, *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte:* RAC (1949) 47-72; E. MALONE, *The Monk and the Martyr:* SCA 13 (Wáshington 1950); L. HERTLING, E. KIRSCHBAUM, *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer* (Viena 1950) 77-95; E. DE MOREAU, *Les nombre des martyrs des persécutions romaines:* NRTh 73 (1951) 812-832; G. LOPUSZANSKI, *La police romaine et les chrétiens:* ACL 20 (1951) 5-46; J. ZEILLER, *Légalité et arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens:* AB 67 (1949) 49-54; ID., *Observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens:* Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1951) 203; ID., *Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles:* RHE 46 (1951) 521-533; H. GRÉGOIRE, P. ORGELS, J. MOREAUX, A. MARICQ, *Les persécutions dans l'Empire romain* (Bruselas 1951); A. N. SHERWIN-WHITE, *The Early Persecutions and Roman Law again:* JThSt N. S. 3 (1952) 199-213; J. A. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* I (Munich 1954); E. GÜNTHER, *Zeuge und Märtyrer:* ZNW 47 (1956) 145-161; G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli* (Turín 1956); T. W. MANSON, *Martyrs and Martyrdom:* BJRL 39 (1957) 463-484; M. SIMONETTI, *Qualche osservazione sui luoghi communi negli Atti dei Martiri:* Giornale Italiano di Filologia 10 (1957) 147-155; A. BELLUCCI, *I Martiri cristiani «damnati ad metalla» nella Spagna e nella Sardegna:* Asprenas 5 (1958) 25-46; M. LODS, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles* (Neuchâtel-París 1958); M. PELLEGRINO, *L'imitation du Christ dans les actes des martyrs:* VS 98 (1958) 38-54; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (Munich 1961); A. M. H. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance:* Latinitas christianorum primaeva 15 (Nimega 1961); K. GAMBER, *Zeugen des Herrn. Zeugnis der Märtyrer der Frühkirche nach zeitgenössischen Gerichtsakten, Briefen und Berichten* (Einsiedeln 1962); M. L. RICCI, *Topica pagana e topica cristiana negli «Acta martyrum»:* Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria 28 (1963-1964) 35-122; C. WEINSTOCK, *Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyrerakten:* Mullus. Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 391-400; J. COLIN, *L'importance de la comparaison des calendriers païens et chrétiens pour l'histoire des persécutions:* VC 19 (1965) 233-236; W. H. C. FRIEND, *Martyrdom and Persecution in the Early*

Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus (Londres 1965); M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 41-56.—Sobre los textos conocidos con el nombre de Actas paganas de Mártires y sus relaciones con las Actas cristianas, véanse: W. VOGLER, *Rechtshistorische Untersuchungen zu den alexandrinischen Martyrerakten* (diss.) (Erlangen 1949); H. A. MUSURILLO, *The Pagan Acts of the Martyrs:* TS 10 (1949) 555-564: C. H. ROBERTS, *Titus and Alexandria. A New Document:* Journal of Roman Studies (1949) 79-80; H. I. BELL, *The Acts of the Alexandrines:* The Journal of Juristic Papyrologie 4 (1950) 19-42; H. A. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs Acta Alexandrinorum.* Edited with Commentary (Oxford 1953).

I. Al primer grupo pertenecen:

1. Las *Actas de San Justino y compañeros.* Estas actas no tienen precio por contener el proceso oficial del tribunal que condenó al más importante de los apologistas griegos, el célebre filósofo Justino. Fue encarcelado junto con otros seis cristianos por orden del prefecto de Roma, Q. Junio Rústico, durante el reinado del emperador Marco Aurelio Antonino, el filósofo estoico. Las actas consisten en una breve introducción, el interrogatorio, la sentencia y una corta conclusión. La sentencia que pronuncia el prefecto es la siguiente: «Los que no han querido sacrificar a los dioses ni someterse al mandato del emperador, sean azotados y llevados a ser decapitados conforme a la ley». El martirio tuvo lugar en Roma, probablemente el año 165.

2. Las *Actas de los mártires escilitanos en Africa* son el documento histórico más antiguo de la Iglesia africana y, al mismo tiempo, el primer documento fechado en lengua latina que poseemos del Africa del Norte. Contiene las actas oficiales del juicio de seis cristianos de Numidia, que fueron sentenciados a muerte por el procónsul Saturnino y decapitados el 17 de julio del año 180. A más del original latino, se conserva una traducción griega de estas actas.

B. AUBÉ, *Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains* (París 1881); AB (1889) 5ss; 16 (1897) 64s; J. A. ROBINSON, *The Passion of Perpetua with an Appendix on the Scillitan Martyrdom:* Texts and Studies 1,2 (Cambridge 1891) 104-121 (el texto original latino junto con la versión griega y las recensiones latinas); K. J. NEUMANN, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian* vol.1 (Leipzig 1890) 71-74.284-286; P. MONCEAUX, *Histoire litt. de l'Afrique chrét.* I (París 1901) 61-70; P. FRANCHI DE CAVALLIERI, *Le reliquie dei martiri Scillitani:* RQ 17 (1903) 209-221; A. ACLAIS, *Figures et récits de Carthage chrétienne:* Études sur le christianisme africain aux IIe et IIIe siècles (París 1908); L. SALTET: BLE (1914) 108-123; G. RAUSCHEN: FP 3 (Bonn 1915) 104-106; H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruselas 1921) 60-63; J. H. BAXTER, *The Martyrs of Madaura, A. D. 180:* JThSt 26 (1925) 21s; F. CROSARO, *Note sugli «Acta Martyrum Scillitanorum»:* ND (1956) 5-40; G. BONNER, *The Scillitan Saints and the Pauline Epistles:* JEH 7 (1956) 141-146; H. KARPP, *Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer:* VC 15 (1961) 165-172; R. HANSLIK, *Secretarium und Tribunal in den Acta martyrum Scillitanorum:* Mélanges C. Mohrmann (Utrecht 1963) 165-168.

3. Las *Actas proconsulares de San Cipriano,* obispo de Cartago, que fue ejecutado el 14 de septiembre del 258, se basan en relaciones oficiales unidas entre sí por unas pocas frases del editor. Consisten en tres documentos separados que contienen: 1) el primer juicio, que condena a Cipriano al destierro de Curubis; 2) detención y segundo juicio, y 3) ejecución. Sufrió martirio bajo los emperadores Valeriano y Galieno.

G. HARTEL, *Cypriani opera:* CSEL 3,3 (Viena 1871) CX-CXIV; A. F. GREGG, *Decian Persecution* (Edimburgo 1897) 115-152-274-280; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 2 (París 1902) 179-197; R. REITZENSTEIN, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians:* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Heidelberg 1913); ID., *Bemerkungen zur Martyrerliteratur II: Nachträge zu den Akten Cyprians:* NGWG (1919) 177-219; P. FRANCHI DE CAVALLIERI: Studi Romani (Roma 1914) 189-215; P. CORSSEN, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian:* ZNW 15 (1914) 221-223.285-316; 16 (1915) 54-92.198-230; 17 (1916) 189-206; 18 (1917) 118-139.202.233; H. DELEHAYE, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage:* AB 39 (1921) 314-332; F. C. CONYBEARE, *The Armenian Acts of Cyprian:* ZNW 21 (1922) 269-277; S. COLOMBO, *Gli Acta Proconsularia del martirio di S. Cipriano e alcuni sermoni di S. Agostino:* Didascaleion 3 (1925) 101-108.

II. A la segunda categoría pertenecen:

1. El *Martyrium Polycarpi,* del año 156 (cf. *supra* p.86-8).

2. La *Carta de las Iglesias de Viena y Lión a las Iglesias de Asia y Frigia* es uno de los más interesantes documentos sobre las persecuciones que nos ha conservado Eusebio *(Hist. eccl.* 5,1,1-2,8). Ofrece un relato emocionante de los sufrimientos de los mártires que murieron en la terrible persecución de la Iglesia de Lión en 177 ó 178. No disimula la apostasía de algunos miembros de la comunidad. Entre los valerosos mártires vemos al obispo Fotino, que «sobrepasaba los noventa años de edad, y muy enfermo, a quien apenas dejaba respirar la enfermedad corporal que le aquejaba, pero reconfortado por el soplo del Espíritu por su ardiente deseo de martirio»; a la admirable Blandina, una esclava frágil y delicada, que sostuvo el valor de sus compañeros con su ejemplo y sus palabras; a Maturo, un neófito de admirable fortaleza; a Santo, el diácono de Viena; a Alejandro, el médico, y a Póntico, muchacho de quince años. A propósito de Blandina, las actas narran lo siguiente: «La bienaventurada Blandina, la última de todos, cual generosa madre que ha animado a sus hijos y los ha enviado por delante victoriosamente al rey, recorrió por sí misma todos los combates de sus hijos y se apresuraba a seguirlos, jubilosa y exultante ante su próxima partida, como si estuviera convidada a un banquete de bodas y no condenada a las fieras. Después de los azotes, tras las dentelladas de las fieras, tras el fuego, fue, finalmente, encerrada en una red y arrojada ante un toro bravo, que la lanzó varias veces a lo alto. Mas ella no se daba ya cuenta de nada de lo que le ocurría, por su esperanza y aun anticipo de los bienes de la fe,

absorta en íntima conversación con Cristo. También ésta fue al fin degollada. Los mismos paganos reconocían que jamás habían conocido una mujer que hubiera soportado tantos y tan grandes suplicios».

Traducciones: Inglesas: B. P. PRATTEN: ANF 8,778-784; T. H. BINDLEY, *The Epistle of the Gallican Churches: Lugdunum and Vienna* (SPCK) (Londres 1900). Para otras traducciones, cf. *supra* p.178.

Estudios: O. HIRSCHFELD, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin:* SAB (1895) 381-409; C. JULLIAN, *Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon:* REAN 13 (1913) 317s; J. W. THOMPSON, *The Alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177:* The American Journal of Theology 16 (1912) 359-384.—Contra la posición de Thompson, que duda de la autenticidad de la epístola, cf. A. HARNACK: ThLZ (1913) 74-77: P. ALLARD: RQH 93 (1913) 53-67; 95 (1914) 83-9; U. KAHRSTEDT, *Die Märtyrerakten von Lugdunum 177:* RhM 68 (1913) 395-412; P. DE LABRIOLLE, *Le style de la lettre des chrétiens de Lyon:* Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 3 (1913) 198s; H. QUENTIN, *La liste des martyrs de Lyon:* AB 39 (1921) 113-138; K. MÜLLERS: ZNW (1924) 215s; J. POURRAT, *Les saints martyrs de Lyon* (Lión 1926). G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (París 1935) 160-173; A. CHAGNY, *Les martyrs de Lyon de 177* (Lión 1936): P. PRIME, *The Lyon Martyrs of A. D. 177:* IER 77 (1941) 182-189; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia:* SCA 5 (Wáshington 1943) 36-41; G. JOUASSARD, *Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au second siècle:* RSR 30 (1956) 217-229; J. COLIN, *L'Empire des Antonins et les Martyrs gaulois de 177:* Antiquitas vol.10 (Bonn 1964); F. HALKIN, *Martyrs de Lyon ou d'Asie Mineure?:* AB 63 (1964) 189ss; P. LANARO, *Presenze scritturistiche nella lettera dei martiri Lionesi:* StP 14 (1967) 56-76.

3. La *Pasión de Perpetua y Felicidad* narra el martirio de tres catecúmenos, Sáturo, Saturnino y Revocato, y de dos mujeres jóvenes, Vibia Perpetua, de veintidós años de edad, «de noble nacimiento, instruida en las artes liberales, honrosamente casada, que tenía padre, madre y dos hermanos, uno de éstos catecúmeno como ella, y un hijo, que criaba a sus pechos», y su esclava Felicidad, que estaba encinta cuando la arrestaron y dio a luz una niña poco antes de morir en la arena. Sufrieron martirio el 7 de marzo del 202, en Cartago. Este relato es uno de los documentos más hermosos de la literatura cristiana antigua. Es único por los autores que tomaron parte en su redacción. En su mayor parte (c.3-10) es el diario de Perpetua: «a partir de aquí, ella misma narra punto por punto la historia de su martirio, como la dejó escrita de su mano, según sus propias impresiones» (c.2). Los capítulos 11 al 14 fueron escritos por Sáturo. Hay motivos para creer que el autor de los demás capítulos y editor de la *Pasión* entera es Tertuliano, contemporáneo de Perpetua y el más grande escritor de la Iglesia africana de aquel tiempo. La analogía de estilo, de sintaxis, de vocabulario y de ideas entre las obras de Tertuliano *Ad Martyres* y *De patientia* y la *Pasión de Perpetua y Felicidad* es sorprendente. En tiempo de San Agustín gozaban todavía estas actas de tal estimación, que hubo de advertir a sus oyentes que no debían ponerlas al mismo nivel que las Escrituras canónicas *(De anima et eius origine* 1,10,12).

Las actas existen en latín y en griego. Parece que el texto latino es el original, porque el griego ha modificado algunos pasajes y echa a perder la conclusión. C. van Beek cree que el mismo autor editó la *Passio* en griego y en latín; pero algunos pasajes, como los capítulos 21,2 y 16,3, prueban que el texto latino es el original y que el texto griego no es más que una traducción posterior, porque los juegos de palabras que ocurren en los citados lugares sólo pueden entenderse en latín.

El contenido de estas actas es de considerable importancia para la historia del pensamiento cristiano. Especialmente las visiones que tuvo Perpetua en su prisión, y que luego puso por escrito, son de inestimable valor para conocer las ideas escatológicas de los primitivos cristianos. La visión de Dinócrates y la de la escalera y el dragón son ejemplos notables. Al martirio se le llama por dos veces un segundo bautismo (18,3 y 21,2). En la visión del Buen Pastor se refleja el rito de la comunión.

No cabe duda que la *Passio* de Perpetua y Felicidad es el documento más conmovedor que nos ha llegado del tiempo de las persecuciones.

Perpetua nos ha dejado un relato emocionante de las tentativas de su padre por librarla de la muerte:

> De allí a unos días se corrió el rumor de que íbamos a ser interrogados. Vino también de la ciudad mi padre, consumido de pena, y se acercó a mí con intención de derribarme, y me dijo: «Compadécete, hija mía, de mis canas; compadécete de tu padre, si es que merezco ser llamado por ti con el nombre de padre. Si con estas manos te he llevado hasta esa flor de tu edad, si te he preferido a todos tus hermanos, no me entregues al oprobio de los hombres. Mira a tus hermanos; mira a tu madre y a tu tía materna; mira a tu hijito, que no ha de poder sobrevivirte. Depón tus ánimos, no nos aniquiles a todos, pues ninguno de nosotros podrá hablar libremente si a ti te pasa algo». Así hablaba como padre, llevado de su piedad, a par que me besaba las manos y se arrojaba a mis pies y me llamaba, entre lágrimas, no ya su hija, sino su señora. Y yo estaba transida de dolor por el caso de mi padre, pues era el único en toda mi familia que no había de alegrarse de mi martirio. Y traté de animarle diciéndole: «Allá en el estrado sucederá lo que Dios quisiere; pues has de saber que no estamos puestos en nuestro poder, sino en el de Dios». Y se retiró de mi lado sumido de tristeza. Otro día, mientras estábamos comiendo, se nos arrebató súbitamente para ser interrogados, y llegamos al foro o plaza pública. Inmediatamente se corrió la voz por los alrededores de la plaza, y se

congregó una muchedumbre inmensa. Subimos al estrado. Interrogados todos los demás, confesaron su fe. Por fin me llegó a mí también el turno. Y de pronto apareció mi padre con mi hijito en los brazos y me arrancó del estrado, suplicándome: «Compadécete del niño chiquito». Y el procurador Hilariano, que había recibido a la sazón el *ius gladii*, o poder de vida y muerte, en lugar del difunto procónsul Minucio Timiniano: «Ten consideración—dijo—a las canas de tu padre; ten consideración a la tierna edad del niño. Sacrifica por la salud de los emperadores». Y yo respondí: «No sacrifico». Hilariano: «¿Luego eres cristiana?», dijo. Y yo respondí: «Sí, soy cristiana». Y como mi padre se mantenía firme en su intento de derribarme, Hilariano dio orden de que se le echara de allí, y aun le dieron de palos. Yo sentí los golpes de mi padre como si a mí misma me hubieran apaleado. Así me dolí también por su infortunada vejez. Entonces Hilariano pronuncia sentencia contra todos nosotros, condenándonos a las fieras. Y bajamos jubilosos a la cárcel (BAC 75,424-426).

Ediciones parciales: J. A. ROBINSON, *The Passion of S. Perpetua:* Text and Studies 1,2 (Cambridge 1891); P. FRANCHI DE CAVALLIERI, *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis:* RQ Suppl. 5 (Friburgo de Br. 1896) 104-148; W. H. SHEWRING, *The Passion of SS. Perpetua and Felicity.* New edition and translation of the Latin text, together with the Sermons of St. Augustine upon these saints (Londres 1931); C. J. M. J. VAN BEEK, *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* t.1 (Nimega 1936); ID., *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis,* latine et graece: FP 43 (Bonn 1938).

Traducciones: Alemanas: G. RAUSCHEN, *Echte alte Martyrerakten:* BKV 14 (Kempten 1913) 328ss; O. HAGEMEYER, *Die Passion der hl. Perpetua und Felizitas, aus dem Lateinischen übertragen* (Klosterneuburg, cerca de Viena, 1938).—*Inglesas:* R. E. WALLIS: ANF 3,697-706; E. C. E. OWEN, *Some Authentic Acts of the Early Martyrs* (Oxford 1927) 72-92; W. H. SHERWRING, l.c.—*Italiana:* G. SOLA (Roma 1920).

Estudios: A. DE WAAL, *Der leidende Dinokrates in der Vision der hl. Perpetua:* RQ 17 (1903) 839-847: A. D'ALÈS, *L'auteur de la Passio Perpetuae:* RHE 8 (1907) 1-18; P. DE LABRIOLLE, *Tertullien, auteur du prologue et de la conclusion de la Passion de Perpétue et de Félicité:* Bull. anc. litt. arch. chrét. 3 (1913) 126-132; ID., *La crise montaniste* (París 1913) 338-353; A. H. SALONIUS, *Passio Sanctae Perpetuae* (Helsingfors 1921); L. GATTI, *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis:* Did 1 (1923) 31-43; F. J. DÖLGER, *Gladiatorenblut und Märtyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetuae in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung:* Vorträge der Bibliothek Warburg (1923-1924) 196-214; J. A. JOHNSTON, *The Passion of SS. Perpetua and Felicitas:* Month 153 (1929) 216-222; W. H. SHEWRING, *Prose Rhythm in the Passio Perpetuae:* JThSt 30 (1929) 56s; F. J. DÖLGER, *Antike Parallelen zum leidenden Dinokrates in der Passio Perpetuae:* AC 2 (1930) 1-40; W. H. SHEWRING, *En marge de la Passion des saintes Perpétue et Félicité:* RB 43 (1931) 15-22; F. J. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel:* AC 3 (1932) 177-188; G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (París 1935) 173-180; J. QUASTEN, *Die Grabinschrift des Beratius Nikatoras:* Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung, 53 (1938) 66-68; A. FERRUA, *S. Saturnino martire Cartaginese-Romano:* CC 90 (1939) 436-445; H. LECLERCQ: DAL 5,1259-1298; J. STEIN, *Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen* (Düsseldorf 1940) 274-313: Tertullians Theologische Ethik als Kommentar zur Passio Perpetuae; J. QUASTEN, *A Coptic Counterpart of a Vision in the Acts of Perpetua and Felicitas:* Byz 15 (1940-1941) 1-9; E. RUPPRECHT, *Bemerkungen zur Passio SS. Perpetuae et Felicitatis:* RhM 90 (1941) 177-192; J. QUASTEN, *A Roman Law of Egyptian Origin in the Passio SS. Perpetuae et Felicitatis:* The Jurist 1 (1941) 193-198; ID., *Mutter und Kind in der Passio Perpetuae et Felicitatis:* HJG 72 (1953) 50-55; G. LAZZATI, *Note critiche al testo della «Passio SS. Perpetuae et Felicitatis»:* Aevum 30 (1956) 30-35; A. G. AMATUCCI, *Gli Acta martyrum e una Passio del tempo di Settimio Severo:* Studi Calderini-Paribeni I (1956) 363-367; R. PACIORKOWSKI, *L'héroisme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité:* REAug 5 (1959) 367-389; C. SCHICK, *Per la questione del latino africano. Il linguaggio dei più antichi Atti dei martiri e di altri documenti volgarizzanti:* Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere 96 (1962) 191-234.

4. Las *Actas de los santos Carpo, Papilo y Agatónica* son la relación auténtica de un testigo ocular del martirio de Carpo y Papilo, que murieron en la pira en el anfiteatro de Pérgamo, y de Agatónica, una mujer cristiana que se arrojó a las llamas. Las actas, en su forma actual, parecen incompletas. Agatónica había sido condenada como los otros dos; pero, como esta parte falta en el texto, da la impresión de que se suicidó. Los martirios ocurrieron en tiempo de Marco Aurelio y Lucio Vero (161-169). Estas actas circulaban aún en tiempo de Eusebio *(Hist. eccl.* 4,15,48).

A. HARNACK, *Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Mark Aurels:* TU 3.3-4 (Leipzig 1888); A. EHRHARD, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900.* Erste Abteilung: Die vornicänische Literatur (Friburgo de Br. 1900) 577-579; G. RAUSCHEN: FP 3 (Bonn 1915) 313-317; H. LIETZMANN, *Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonicis:* Festgabe für K. MÜLLER (Tubinga 1922) 46-57; H. LECLERCQ: DAL 8,680-685; A. M. SCHNEIDER, *Das Martyrium des heiligen Karpos und Papylos zu Konstantinopel:* Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 49 (1934) 416-418: cf. QUASTEN, JL 14 (1938) 412; H. LIETZMANN, *Kleine Schriften* I (TU 67) 239-250.

5. Las *Actas de Apolonio.* En su *Hist. eccl.* 5,21,2-5, Eusebio da un resumen de estas actas. El las había incluido ya en su colección de martirios antiguos. Apolonio era un sabio filósofo. Juzgado por Perennis, prefecto del Pretorio de Roma, fue decapitado durante el reinado del emperador Cómodo (180-185). Los discursos con que Apolonio defiende su fe ante Perennis se asemejan, en su argumentación, a los escritos de los apologistas. Probablemente se basan en las respuestas del mismo filósofo, consignadas en las *Acta praefectoria* oficiales. A. Harnack las ha llamado «la más noble apología del cristianismo que nos ha legado la antigüedad». Se han publicado dos traducciones de estas actas, una en armenio por Conybeare, en 1893, y otra en griego, por los Bolandistas, en 1895.

Para las ediciones y traducciones, cf. *supra* p.177s.

Estudios: F. C. CONYBEARE, *The Armenian Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity* (Londres 1894), da una traducción inglesa de la versión armenia: MAX PRINZ VON SACHSEN, *Der heilige Märtyrer Apollonius von Rom. Eine historisch-kritische Studie* (Maguncia 1913), da una nueva traducción latina de las actas armenias; A. HARNACK, *Der Prozess des Christen Apollonius vor dem praefectus praetorii Parennis und dem römischen Senat:* SAB (1893) 721-746; R. SEEBERG, *Das Martyrium des Apollonius:* NKZ 4 (1893) 863-872; A. HILGENFELD, *Apollonius von Rom:* Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 37 (1894) 58-91; TH. MOMMSEN, *Der Prozess des Christen Apollonius und Commodus:* SAB (1894) 497-503; KLETTE, *Der Prozess und die Acta S. Apollonii:* TU 15,2 (Leipzig 1897); A. HILGENFELD, *Die Apologie des Apollonius von Rom:* Zeitschrift f. wiss. Theol. 41 (1898) 185-210; A. PATIN, *Apollonius Martyr, der Skoteinologe; ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus:* Archiv für Geschichte der Philosophie 12 (1899) 147-158; O. HEINE, *Die Apologie des Apollonius:* Deutsch-evangelische Blätter 27 (1902) 97-108; J. GEFFCKEN, *Die Acta Apollonii* (Nachrichten der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1904) 262-284; C. CALLEWAERT, *Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius:* RQH 77 (1905) 353-375; C. ERBES, *Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius:* ZNW 13 (1912) 269s; E. BENZ, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche:* Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Lit. Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse (Maguncia 1950) 1031-1074; E. GRIFFE, *Les Actes du martyr Apollonius et les problèmes de la base juridique des persécutions:* BLE 53 (1952) 65-76; J. ZEILLER, *Sur un passage de la Passion du martyr Apollonius:* RSR 40 (1952) 153-157.

III. Al tercer grupo pertenecen las actas de los mártires romanos Santa Inés, Santa Cecilia, Santa Felicidad y sus siete hijos, San Hipólito, San Lorenzo, San Sixto, San Sebastián, Santos Juan y Pablo, Cosme y Damián; también el *Martyrium S. Clementis* (cf. *supra* p.53) y el *Martyrium S. Ignatii.* El que estas actas no sean auténticas no prueba en modo alguno que estos mártires no hayan existido, como han concluido algunos sabios. La autenticidad o falsedad de estas actas no demuestra ni la existencia ni la no existencia de los mártires; indica solamente que estos documentos no se pueden usar como fuentes históricas.

Colecciones. Eusebio reunió una colección de actas de mártires en su obra *Sobre los mártires antiguos.* Desgraciadamente, esta fuente de tanto valor se ha perdido. Sin embargo, en su *Historia eclesiástica* da un resumen de la mayoría de estas actas. Tenemos, no obstante, su tratado sobre los mártires de Palestina, que es un relato de las víctimas de las persecuciones que se sucedieron del año 303 al 311, y que él presenció siendo obispo de Cesarea. Un autor anónimo recogió las actas de los mártires persas que murieron bajo Sapor II (339-379). Existen en siríaco, que es la lengua en que fueron compuestas. Los procesos y los interrogatorios, por su forma, recuerdan las relaciones de las auténticas actas de los primeros mártires. Las actas siríacas de los mártires de Edesa son pura leyenda.

CAPÍTULO VI

LOS APOLOGISTAS GRIEGOS

La finalidad que perseguían con sus obras los Padres Apostólicos y los primeros escritores cristianos era guiar y edificar a los fieles. En cambio, con los apologistas griegos la literatura de la Iglesia se dirige por vez primera al mundo exterior y entra en el dominio de la cultura y de la ciencia. Frente a la actitud agresiva del paganismo, la palabra misionera, que era apologética sólo en ocasiones, es sustituida por la exposición predominantemente apologética, que es lo que da a los escritos del siglo II su sello característico. En el populacho circulaban rumores soeces contra el cristianismo. El Estado consideraba la adhesión al cristianismo como un crimen gravísimo contra el culto oficial y contra la majestad del emperador. El juicio ilustrado de los sabios y el peso de la opinión de las clases más cultas de la sociedad condenaban la nueva religión por considerarla como una amenaza siempre creciente contra el imperio universal de Roma. Entre los principales adversarios del cristianismo en el siglo II cabe mencionar al satírico Luciano de Samosata, quien, en su *De morte Peregrini,* escrito hacia el 170, se mofaba del amor fraternal de los fieles y de su desprecio a la muerte; al filósofo Frontón de Cirta, profesor del emperador Marco Aurelio, en su *Discurso,* y, por encima de todos, al platónico Celso, que el año 178 publicó contra el cristianismo el *Discurso verdadero,* Ἀληθὴς Λόγος. Los extractos de esta última obra citados por Orígenes en su refutación nos permiten darnos cuenta de la habilidad y temible antagonismo del autor. Celso no veía en el cristianismo más que una mezcolanza de superstición y fanatismo.

No podían quedar sin respuesta tamaños insultos a una causa que se iba convirtiendo paso a paso en un factor influyente de la historia, y que iba ganando cada día más adeptos entre los hombres distinguidos por su educación. Por eso, los apologistas se propusieron tres objetivos:

1) Se dedicaron a refutar las calumnias que se habían difundido enormemente y pusieron particular interés en responder a la acusación de que la Iglesia suponía un peligro para el Estado. Llamaban la atención sobre la manera de vivir seria, austera, casta y honrada de sus correligionarios, y afirmaban con insistencia que la fe era una fuerza de primer orden para el mantenimiento y el bienestar del mundo y, por ende, necesaria, no solamente al emperador y al Estado, mas también a la misma civilización.

2) Expusieron lo absurdo e inmoral del paganismo y de los mitos de sus divinidades, demostrando al mismo tiempo

que solamente el cristiano tiene una idea correcta de Dios y del universo. En consecuencia, defendieron los dogmas de la unidad de Dios, el monoteísmo, la divinidad de Cristo y la resurrección del cuerpo.

3) No se contentaron con refutar los argumentos de los filósofos, sino que demostraron que la misma filosofía, por apoyarse únicamente en la razón humana, no había logrado nunca alcanzar la verdad, o, si la había alcanzado, no era sino fragmentariamente y mezclada con muchos errores, «fruto de los demonios». El cristianismo, en cambio, decían, posee la verdad absoluta, porque el Logos, que es la misma Razón divina, vino al mundo por Cristo. De esto se sigue necesariamente que el cristianismo está inconmensurablemente por encima de la filosofía griega; más aún, que es una filosofía divina.

Al hacer esta demostración de la fe, los apologistas pusieron los cimientos de la ciencia de Dios. Son, por lo tanto, los primeros teólogos de la Iglesia, lo que acrecienta no poco su importancia. Como es de suponer, en su obra encontramos tan sólo los primeros pasos de un estudio formal de la doctrina teológica, porque ni intentaron hacer una exposición científica ni se propusieron abarcar todo el cuerpo de la revelación. Sería, sin embargo, equivocado tildar su esfuerzo de helenización del cristianismo. Era de esperar, evidentemente, que influyeran en su manera de concebir la religión los hábitos mentales que tenían tan arraigados desde antes de su conversión; también en teología los apologistas son hijos de su tiempo. Esto se manifiesta principalmente en la terminología que usan y en su manera de abordar la interpretación del dogma. También aparece en la forma que dan a sus escritos—predominantemente dialéctica o de diálogo, según las normas de la retórica griega—. Pero en su contenido teológico la filosofía griega ha influido mucho menos de lo que se ha afirmado algunas veces. Esta influencia se reduce a detalles insignificantes. Se puede, por consiguiente, hablar de una cristianización del helenismo, pero apenas de una helenización del cristianismo, sobre todo si se quiere dar una apreciación de conjunto de la obra intelectual de los apologistas.

Al vindicar su religión, no se dirigían estos autores únicamente a los paganos y a los judíos. La mayoría escribió tratados antiheréticos, que, por desgracia, se han perdido. Habrían sido de inestimable valor para conocer plenamente la teología de los apologistas. Al abordar, por tanto, las obras que actualmente nos quedan de los apologistas, debemos hacerlo con precaución. Cabía esperar, en los apologistas, mayor número de pruebas de un contacto íntimo con las doctrinas e ideales católicos; sin embargo, la escasez de tales pruebas no debe interpretarse como indicio de una tendencia hacia el racionalismo. No podemos afirmar que a los lectores de las apologías

les animara una simpatía bastante grande hacia las ideas cristianas o adecuado espíritu de comprensión. La falta de preparación en los destinatarios explica que pasaran a segundo plano, entre otros puntos, la persona del Salvador y la eficiencia de la gracia. Al cristianismo se le presenta, ante todo, aunque no exclusivamente, como la religión de la verdad. Por lo mismo, raramente se reivindican sus derechos aduciendo como prueba los milagros de Cristo, sino que se recurre con frecuencia a su antigüedad como motivo de credibilidad. A la Iglesia no se la presenta como una institución nueva o reciente. El Nuevo Testamento está estrechamente ligado al Antiguo por una unión interior, por una relación inmanente, que son las profecías sobre el Redentor que debía venir; y como Moisés vivió mucho antes que los pensadores y filósofos griegos, el cristianismo es la más antigua y la más venerable de todas las religiones y filosofías.

Quizá los apologistas alcanzan la cima de su grandeza cuando se proclaman a sí mismos campeones de la libertad de conciencia como raíz y fuente de toda religión verdadera, como elemento indispensable para que la religión pueda sobrevivir.

Transmisión del texto

La mayor parte de los manuscritos de los apologistas griegos dependen del códice de Aretas de la Bibliothèque Nationale (*Codex Parisinus* gr.451), que fue copiado a petición del arzobispo Aretas de Cesarea el año 914, con la intención de formar un *Corpus Apologetarum* desde los tiempos primitivos hasta Eusebio. En ese códice faltan, sin embargo, los escritos de San Justino, los tres libros de Teófilo *Ad Autolycum*, la *Irrisio* de Hermias y la *Epístola a Diogneto*.

Ediciones: MG 6; J. C. Th. Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi* 9 vols. (Jena 1847-1872). Los cinco primeros volúmenes, que contienen las obras de Justino, se publicaron en edición aparte en 1842-1843. En 1876-1881 se publicó una tercera edición de estos cinco volúmenes. La mejor edición es la de E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* (Gotinga 1914); comprende los apologistas del siglo II, a excepción de Teófilo. Véanse también G. Ruhbach, *Altkirchliche Apologeten:* Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 1' (Gütersloh 1966). En la GCS de la Academia de Berlín se publicará una edición completa.

Léxico: E. J. Goodspeed, *Index apologeticus sive clavis Iustini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum* (Leipzig 1912).

Estudios: J. Donaldson, *A Critical History of Christian Literature and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council.* Vol.2-3: *The Apologists* (Londres 1866); A. Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts:* TU 1,1-2 (Leipzig 1882); O. v. Gebhardt, *Zur handschriftlichen Ueberlieferung der griechischen Apologeten:* TU 1,3 (Leipzig 1883); G. Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung* (Maguncia 1890); J. Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt* (Würz-

burg 1890); M. FRIEDLÄNDER, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* (Zurich 1903); A. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten:* TU 28,4 (Leipzig 1905); L. LAGUIER, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles* (París 1905); J. GEFFCKEN, *Die altchristliche Apologetik:* Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 15 (1905) 625-666; ID., *Altchristliche Apologetik und griechische Philosophie:* Zeitschrift für das Gymnasialwesen 60 (1906) 1-13; ID., *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlín 1907); O. ZÖCKLER, *Geschichte der Apologie des Christentums* (Gütersloh 1907); W. KOCH, *Die altkirchliche Apologetik des Christentums:* ThQ 90 (1908) 7-33; W. H. CARSLAW, *The Early Christian Apologists* (Londres 1911); M. FREIMANN, *Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen:* Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 55 (1911) 555-585; A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (París 1912); G. BAREILLE: DTC 1,1580-1602; F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie:* FLDG 12,3 (Paderborn 1914); A. WAIBEL, *Die natürliche Gotteserkenhtnis in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts* (Kempten 1916); A. HAUCK, *Die Apologetik in der alten Kirche* (Leipzig 1918); MARMORSTEIN, *Jews and Judaism in the Earliest Christian Apologists:* Expositor (1919) 73-80.100-116; CORBIÈRE, *Quid de Graecis saeculi secundi senserint christ. apol.* (Cahors 1919); J. GEFFCKEN, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt* 3.ª ed. (Leipzig-Berlín 1920); C. N. MOODY, *The Mind of the Early Converts* (Londres 1920); PH. CARRINGTON, *Christian Apologists of the Second Century in their Relation to Modern Thought* (1921); K. GRONAU, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung* (Tubinga 1922); CORBIÈRE, *Le christianisme et la fin de la philosophie antique* (1921); M. FERMI, *S. Paolo negli apologetici greci del IIº sec.:* Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi (1922) 299-306; J. LORTZ, *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts:* Festgabe für A. Ehrhard (Bonn 1922) 301-327; M. CARENA, *La critica della mitologia pagana negli Apologetici greci del IIº secolo:* Didaskaleion 1 (1923) fasc.2 23-55; fasc.3 1-42; J. P. WALTZING, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle:* Bulletin de l'Académie royale d'archéologie de Belgique (1925) n.5; J. LEBRETON, *Ἀγένητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle:* RSR 16 (1926) 431-443; M. FERMI, *La morale degli apologisti:* RR 2 (1926) 218-235; F. J. DÖLGER, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums:* AC 1 (1929) 271-290; I. GIORDANI, *La prima polemica cristiana, gli apologetici greci del IIº secolo* (Turín 1930); J. RIVIÈRE, *Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les apologistes et les premiers alexandrins:* BLE 31 (1930) 5-20; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* I (Lovaina 1933) 245-249; F. J. DÖLGER, *Sacramentum infanticidii:* AC 4 (1934) 188-228; V. A. S. LITTLE, *The Christology of the Apologists. Doctrinal Introduction* (Londres 1934); W.VAN ES, *De grond van het Schriftgeloof bij de Apologeten van de tweede eeuw:* GTT 35 (1934) 113-142.282-310; 38 (1937) 305-330.385-396; A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apology until the Renaissance* (Cambridge 1935); cf. J. DE GHELLINCK: NRTh 63 (1936) 937; B. CRITTERIO, *La polemica anticristiana nei primi sei secoli della Chiesa:* SC 64 (1936) 51-63; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (Londres 1936); H. ROSSBACHER, *Die Apologeten als politisch-wissenschaftliche Schriftsteller* (1937); M. H. SHEPHERD, *The Early Apologists and Christian Worship:* JR 18 (1938) 60-79; H. LEWY, *Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli:* HThR 31 (1938) 205-225; I. GIORDANI, *Il messagio sociale dei primi Padri* (Turín 1938); trad. ingl. por A. I. ZIZZAMIA (Patterson 1944); J. L. ALLIE, *L'argument de prescription dans le droit romain, et apologétique et en théologie dogmatique* (Ottawa 1940); A. S. PEASE, *Caeli enarrant:* HThR 34 (1941) 163-300; E. SCHARL, *Recapitulatio mundi* (Friburgo de Br. 1941) 120-131; M. PELLEGRINO, *L'elemento propagandistico e protettico negli apologetici greci del IIº secolo:* RFIC (1941) 1-18.97-109; P. PALAZZINI, *Il monoteismo nei padri apostolici e negli apologistici del IIº secolo* (Roma 1945); M. PELLEGRINO, *Studi sull'antica apologetica* (Roma 1947); V. MONACHINO, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del secondo secolo:* Greg 32 (1951) 5-49.187-222; R. M. GRANT, *The Chronology of the Greek Apologists:* CV 9 (1955) 23-33; H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus* (Winterthur 1957); R. M. GRANT, *Studies in the Apologists:* HThR 51 (1958) 123-134; A. GRILLMEIER, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums:* Schol 33 (1958) 321-355.528-558; J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Tournai-París 1961); W. JAEGER, *Early Cristianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass. 1962) (cap.3); J. H. WASZINK, *Some Observations on the Appreciation of the «Philosophy of the Barbarians» in Early Christian Literature:* Mélanges C. Mohrmann (Utrecht 1963) 41-56; R. M. GRANT, *The Fragments of the Greek Apologists* (Justino, Taciano, Teófilo, Melitón): Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey (Friburgo de Br. 1963) 179-218; A. D. NOCK, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (Nueva York 1964); E. VON IVANKA, *Plato Christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln 1964); J. H. WASZINK, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus in frühen Christentum:* VC 19 (1965) 129-162; J. AGULLES, *Bienaventurados los puros de corazón. Mt 5 8 en la teología greco-cristiana hasta Orígenes:* Anales del Seminario de Valencia 5 (1965) 13-16; M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 9-39; G. KLEIN, *Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik:* ZTK 64 (1967) 40-82.

CUADRATO

Cuadrato es el apologista cristiano más antiguo. Todo lo que sabemos de él se lo debemos a Eusebio por este pasaje de su *Historia eclesiástica* (4,3,1-2): «Después del gobierno de Trajano, que duró veinte años menos seis meses, sucede en el imperio Elio Adriano. A Adriano le dirigió Cuadrato un discurso, consistente en una *Apología* que compuso en defensa de nuestra religión, porque algunos malvados trataban de molestar a los nuestros. Este escrito lo conservan todavía muchos hermanos, y nosotros poseemos también una copia, y en él pueden verse brillantes pruebas del talento de Cuadrato y de su ortodoxia apostólica. Y él mismo afirma su antigüedad, como se infiere de estas palabras: *Las obras, empero, de nuestro Salvador estuvieron siempre presentes, puesto que eran verdaderas: los que él curó, los que resucitó de entre los muertos no fueron vistos solamente en el momento de ser curados y resucitados, sino que estuvieron siempre presentes; y eso no sólo mientras el Salvador vivía aquí abajo, sino aun después de su muerte, han sobrevivido mucho tiempo, de suerte que algunos de ellos han llegado hasta nuestros días*». Estas palabras, que Eusebio cita como pronunciadas por Cuadrato, son el único fragmento que nos queda de su apología. Harris creyó que las Pseudo-Clementinas, las Actas de Santa Catalina del Sinaí, la

Crónica de Juan Malalas y la novela de Barlaam y Joasaph contienen intercalados algunos fragmentos de la apología de Cuadrato; pero ya está demostrado que esta hipótesis es falsa. Probablemente Cuadrato presentó su apología al emperador Adriano durante la estancia de éste en el Asia Menor por los años 123-124, o el año 129. Resulta difícil probar su identidad con el profeta y discípulo de los Apóstoles mencionado por Eusebio *(Hist. eccl.* 3,37,1; 5,17,2), y se equivoca ciertamente Jerónimo *(De vir. ill.* 19; *Ep.* 70,4) cuando le identifica con el obispo Cuadrato de Atenas, que vivió durante el reinado de Marco Aurelio. No ha convencido tampoco el intento de Andriessen de identificar la apología perdida de Cuadrato con la *Epístola a Diogneto.*

J. C. Th. Otto, *Corpus apol. christ.* IX 33ss; A. Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten:* TU 1,1-2 (Leipzig 1882) 100-109; Th. Zahn, *Der älteste Apologet des Christentums:* NKZ 2 (1891) 281-287; Id., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 6* (Erlangen 1900) 41-53; Amann: DTC 13,1429-1431; ANF 8,749; EP 109; J. R. Harris, *The Apology of Quadratus:* Exp. 8th ser.21 (1921) 147-160; Id., *A New Christian Apology:* Bull. John Rylands Library 7 (1923) 384-397; Id., *The Quest for Quadratus:* ibid., 8 (1924) 384-397; cf. G. Krüger: ThLZ 48 (1923) 431s; E. Klostermann y E. Seeberg, *Die Apologie der hl. Katharina* (1924); Robinson: JThSt 25 (1924) 246-253; P. Andriessen, *L'Apologie de Quadratus conservée sous le nom d'Épître à Diognète:* RTAM 13 (1946) 5-39.25-149.237-260. Id., *L'Épilogue de l'Épître à Diognète:* RTAM 14 (1947) 121-156; Id., *The Autorship of the Epistula ad Diognetum:* VC 1 (1947) 129-136; Id., *Quadratus a-t-il été en Asie Mineure?:* SE 2 (1949) 44-54; G. Bardy, *Sur l'apologiste Quadratus:* AIPh 9 (1949) 75-86; R. M. Grant, *The Future of the Ante-Nicene Fathers:* JR 30 (1950) 109-116; P. Andriessen, *Un prophète du Nouveau Testament:* Bijdragen van de Phil. en Theol. Faculteiten der Nederl. Jezuieten 11 (1950) 140-150; H. I. Marrou: SCH 33 (1951) 256-259.

ARISTIDES DE ATENAS

La apología de Arístides de Atenas es la más antigua que se conserva. Eusebio en su *Historia eclesiástica* (4,3,3), después de sus observaciones acerca de Cuadrato, prosigue: «También Arístides, varón fiel en la profesión de nuestra religión, dejó, igual que Cuadrato, una apología de la fe, dirigida a Adriano. Su escrito está también en manos de muchos». Eusebio nos dice en otro lugar que Arístides fue un filósofo de la ciudad de Atenas. Por mucho tiempo se consideró perdida su obra, hasta que en 1878, con gran sorpresa de los sabios, los Mequitaristas de San Lázaro de Venecia publicaron un manuscrito del siglo X, fragmento armenio de una apología intitulada «Al emperador Adriano César de parte del filósofo ateniense Arístides». Casi todos los eruditos se convencieron de que el fragmento contenía restos de una traducción armenia de la apología de Arístides mencionada por Eusebio. Esta opinión había de encontrar una confirmación inesperada. El año 1889, el sabio americano Rendel Harris descubrió en el monasterio de Santa Catalina del monte Sinaí una traducción completa en siriaco de esta apología. Esta versión siríaca permitió a J. A. Robinson probar que el texto griego de la apología no solamente existía, sino que había sido publicado hacía algún tiempo bajo la forma de una famosa novela religiosa relacionada con Barlaam y Joasaph. La novela se encuentra entre las obras de San Juan Damasceno; su autor presenta la apología como escrita por un filósofo pagano en favor del cristianismo. El texto nos ha llegado en tres formas. La leyenda de Barlaam y Joasaph, que poseemos en griego, no fue compuesta por el abad Eutimio de Iberon en el siglo XI, como opina P. Peeters, sino por el mismo Juan Damasceno, tal como acaba de demostrarlo F. Doelger. El manuscrito del monasterio de Santa Catalina que tiene la versión siríaca fue verosímilmente escrito entre los siglos VI y VII, si bien la traducción hay que datarla hacia el año 350. Queda aún por determinar la fecha de la traducción armenia. Recientemente se han publicado dos grandes fragmentos del texto original griego (c.5 y 6 y 15,6-16,1) de un papiro del British Museum. Con la ayuda de todo este material es posible hoy día reconstruir el texto en sus líneas principales.

Contenido

La introducción describe al Ser Divino en términos estoicos. Nos dice también que Arístides llegó al conocimiento del Creador y Conservador del universo por sus meditaciones sobre el orden y la armonía del mundo. A pesar del poco valor de la especulación y de las discusiones sobre el Ser Divino, se puede, al menos, determinar hasta cierto punto de una manera negativa los atributos de la divinidad. El único concepto correcto que se obtiene de ese modo debe servir como piedra de toque para probar las antiguas religiones. El autor divide los hombres en cuatro categorías según sus religiones respectivas: bárbaros, griegos, judíos y cristianos. Los bárbaros adoraron los cuatro elementos. Pero el cielo, la tierra, el agua, el fuego, el aire, el sol, la luna y, finalmente, el mismo hombre no son sino obras de Dios y, por lo tanto, no tuvieron jamás derecho a los honores divinos. Los griegos adoran dioses que por las debilidades e infamias que se les atribuyen prueban que no son dioses. Los judíos merecen ser respetados por tener un concepto más puro de la naturaleza divina, como también normas más elevadas de moralidad. Pero tributaron más honor a los ángeles que a Dios y dieron a los ritos externos del culto, como la circuncisión, el ayuno, el cumplimiento de los días festivos, más importancia que a la adoración auténtica. Solamente los cristianos están en posesión de la única idea justa de Dios y «son los que, por encima de todas las naciones de la tierra, han hallado la verdad, pues conocen al Dios creador

y artífice del universo en su Hijo Unigénito y en el Espíritu Santo y no adoran a ningún otro Dios» (15,3). Su pureza de vida prueba que los cristianos adoran al verdadero Dios. Arístides elogia en estos términos las costumbres de los cristianos:

> Los mandamientos del mismo Señor Jesucristo los tienen grabados en sus corazones, y ésos guardan, esperando la resurrección de los muertos y la vida del siglo por venir. No adulteran, no fornican, no levantan falso testimonio, no codician los bienes ajenos, honran al padre y a la madre, aman a su prójimo y juzgan con justicia. Lo que no quieren se les haga a ellos no lo hacen a otros. A los que agravian, los exhortan y tratan de hacérselos amigos, ponen empeño en hacer bien a sus enemigos, son mansos y modestos... Se contienen de toda unión ilegítima y de toda impureza. No desprecian a la viuda, no constristan al huérfano; el que tiene, le suministra abundantemente al que no tiene. Si ven a un forastero, le acogen bajo su techo y se alegran con él como con un verdadero hermano. Porque no se llaman hermanos según la carne, sino según el alma... Están dispuestos a dar sus vidas por Cristo, pues guardan con firmeza sus mandamientos, viviendo santa y justamente según se lo ordenó el Señor Dios, dándole gracias en todo momento por toda comida y bebida y por los demás bienes... Este es, pues, verdaderamente el camino de la verdad, que conduce a los que por él caminan al reino eterno, prometido por Cristo en la vida venidera (XV 3-11: BAC 116,130-131).

La apología de Arístides es limitada en su perspectiva. Su estilo no es rebuscado; su pensamiento y su orden, sin artificio. Pero, a pesar de toda su simplicidad, tiene cierta nobleza y elevación de tono. Como desde una altura Arístides contempla la humanidad en su unidad compleja y siente profundamente la importancia extraordinaria y la misión sublime de la nueva religión. Con una seguridad llena de confianza cristiana, ve en el pequeño rebaño de los fieles al nuevo pueblo, la nueva raza que ha de sacar al mundo corrompido de la ciénaga de inmoralidad en que se encuentra:

> Las demás naciones yerran y a sí mismas se engañan; caminan en tinieblas y chocan unas con otras como borrachos (16). No dudo en afirmar que el mundo sigue existiendo gracias únicamente a las oraciones y súplicas de los cristianos.

Ediciones: J. R. HARRIS, *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians from a Syriac Ms. Preserved on Mount Sinai. Edited with an Introduction and Translation.* With an Appendix Containing the Main Portion of the Original Greek Text by J. A. ROBINSON: Texts and Studies 1,1 (2.ª ed. Cambridge 1893); E. HENNECKE, *Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes:* TU 4,3 (Leipzig 1893); R. SEEBERG, *Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben* (Erlangen 1894); para los nuevos fragmentos griegos cf. GRENFELL y HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri XV* (Londres 1922) n.1778, y H. J. M. MILNE, *A New Fragment of the Apology of Aristides:* JThSt 25 (1924) 73-77; A. N. MODONA, *L'Apologia di Aristide ed il nuovo frammento d'Ossirinco:* Bilychnis 19 (1922) I 317-327; J. DE ZWAAN, *A Gap in the Recently Discovered Greek of the Apology of Aristides:* HThR 18 (1925) 112-114; cf. G. KRÜGER: ThLZ 1924) 47s; A. D'ALÈS: RQH 100 (1924) 354-359.

Traducciones: Española: D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* ed. bilingüe (BAC 116) (Madrid 1954).—*Alemanas:* R. RAABE, *Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben:* TU 9,1 (Leipzig 1892); J. SCHÖNFELDER, *Die Apologie des Aristides übersetzt:* ThQ 74 (1892) 531-557; K. JULIUS: BKV 12 (Kempten 1913).—*Inglesa:* D. M. KAY, *The Apology of Aristides the Philosopher.* Translated from the Greek and from the Cyriac Version: ANF 9,263-279.—*Italiana:* C. BONA, *L'Apologia di Aristide.* Introd., versione dal siriaco e commento (Roma 1950).

Estudios: J. R. HARRIS, *The Newly Recovered Apology of Aristides: its Doctrine and Ethics* (Londres 1891); M. PICARD, *L'apologie d'Aristide* (París 1892); L. LEMME, *Die Apologie des Aristides:* Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 2 (1893) 303-340; PAPE, *Die Predigt und das Brieffragment des Aristides:* TU 12,2 (Leipzig 1894); F. LAUCHERT, *Ueber die Apologie des Aristides:* Internationale Theologische Zeitschrift, 2 (1894) 278-299; E. HORA, *Untersuchungen über die Apologie des Aristides* (Gymnasialprogramm) (Karlsbad 1904); J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlín 1907); F. HAASE, *Der Adressat der Aristidesapologie:* ThQ (1917-1918) 422-429; PH. FRIEDRICH: ZkTh (1919) 31-77; M. FERMI, *L'apologia di Aristide e la lettera a Diogneto:* PR 1 (1925) 541-545; I. P. BOCK, *Quibus rationibus suadeatur identitas apologetae Aristidis et auctoris Epistolae ad Diognetum:* BS 9 (1931) 1-16; R. L. WOLFF, *The Apology of Aristides. A Re-examination:* HThR 30 (1937) 233-248; G. LAZZATI, *Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide:* SC 66 (1938) 35-61; B. ALTANER, *Aristides:* RAC (1943) 652-654; W. HUNGER, *Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift:* Schol 20-24 (1949) 390-400; F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des Johannes von Damaskos:* Studia Patristica Byzantina 1 (Ettal 1953); G. C. O'CEALLAIGH, *Marcianus Aristides. On the Worship of God:* HThR 51 (1958) 227-254; H. PERI (PFLAUM), *Der Religionsdisput der Balaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung:* Acta Salmanticensia 14-3 (Salamanca 1959); W. C. VAN UNNIK, *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften:* TZ 17 (1961) 65-82; A. STROBEL, *Die Osterberechnung des Aristides:* ZNW 55 (1964) 131-132.

ARISTON DE PELLA

Parece que fue Aristón de Pella el primer apologista cristiano que defendió por escrito el cristianismo contra el judaísmo. Fue autor de la *Discusión entre Jasón y Papisco sobre Cristo,* que desgraciadamente se ha perdido. Jasón es un judeocristiano, y Papisco un judío de Alejandría en Egipto. Sabemos por Orígenes que, en su obra *Discurso verdadero,* el filósofo pagano Celso atacó esta apología porque su autor manifestaba particular predilección por la interpretación alegórica del Antiguo Testamento. Orígenes defiende el breve tratado. Advierte que estaba destinado al público en general y que, por consiguiente, no tenía por qué dar pie a ningún comentario

desfavorable por parte de ninguna persona imparcial. Según Orígenes *(Cont. Cels.* 4,52), esta apología explica «cómo un cristiano, basándose en escritos judíos (Antiguo Testamento), disputa con un judío y demuestra que las profecías relativas a Cristo tienen su cumplimiento en Jesús, al paso que el adversario, de manera resuelta y no sin cierta habilidad, hace las veces del judío en la controversia». La discusión termina reconociendo el judío Papisco a Cristo como Hijo de Dios y pidiendo el bautismo. El fragmento de una traducción latina del diálogo, igualmente perdida, reproduce la misma historia. Este fragmento, falsamente atribuido a Cipriano bajo el título *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate,* era de hecho el prefacio de la versión latina. Aristón debió de componer su tratado hacia el 140. Tanto el uso de la exegesis alegórica como el hecho de que Papisco fuera alejandrino parecen señalar Alejandría como lugar de origen.

OTTO, IX 349-363; B. P. PRATTEN, *Aristo of Pella:* ANF 8,749-750; A. C. MCGIFFERT, *A Dialogue between a Christian and a Jew, Entitled* ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν (diss.) (Nueva York 1889); E. J. GOODSPEED, *Papiscus and Philo:* The American Journal of Theology 4 (1900) 796-802; F. C. CONYBEARE, *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila:* Anecdota Oxoniensia, Classical Series, 8 (Oxford 1898); D. TAMILIA, *De Timothei Christiani et Aquilae Iudaei dialogo* (Roma 1901); E. J. GOODSPEED, *The Dialogue of Timothy and Aquila. Two Unpublished Manuscripts:* JBL 24 (1905) 28-78; A. B. HULEN, *The Dialogues with the Jews as Sources for Early Jewish Arguments against Christianity:* JBL 51 (1932) 58-70; A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apology until the Renaissance* (Cambridge 1935) 28-30.

SAN JUSTINO

San Justino Mártir es el apologista griego más importante del siglo II y una de las personalidades más nobles de la literatura cristiana primitiva. Nació en Palestina, en Flavia Neápolis, la antigua Sichem. Sus padres eran paganos. El mismo nos refiere *(Dial.* 2-8) que probó primero la escuela de un estoico, luego la de un peripatético y, finalmente, la de un pitagórico. Ninguno de estos filósofos logró convencerle ni satisfacerle. El estoico fracasó porque no le dio explicación alguna sobre la esencia de Dios. El peripatético exigió muy inoportunamente a Justino el pago inmediato de la matrícula, a lo que respondió éste dejando de asistir a sus clases. El pitagórico le exigió que estudiara primero música, astronomía y geometría; pero Justino no sentía la menor inclinación hacia estos estudios. El platonismo, por su parte, le atrajo por un tiempo, hasta que un día, mientras se paseaba por la orilla del mar, un anciano logró convencerle de que la filosofía platónica no podía satisfacer el corazón del hombre y le llamó la atención sobre los «profetas, los únicos que han anunciado la verdad». «Esto dicho—relata Justino—y muchas otras cosas

que no hay por qué referir ahora, marchóse el viejo, después de exhortarme a seguir sus consejos, y no le volví a ver más. Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y, reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador» *(Dial.* 8). La búsqueda de la verdad le llevó al cristianismo. También sabemos por él que el heroico desprecio de los cristianos por la muerte tuvo una parte no pequeña en su conversión: «Y es así que yo mismo, cuando seguía las doctrinas de Platón, oía las calumnias contra los cristianos; pero, al ver cómo iban intrépidamente a la muerte y a todo lo que se tiene por espantoso, me puse a reflexionar ser imposible que tales hombres vivieran en la maldad y en el amor a los placeres» *(Apol.* 2,12). La sincera búsqueda de la verdad y la oración humilde le llevaron finalmente a abrazar la fe de Cristo: «Porque también yo, al darme cuenta que los malvados demonios habían echado un velo a las divinas enseñanzas de Cristo con el fin de apartar de ellas a los otros hombres, desprecié lo mismo a quienes tales calumnias propalaban que el velo de los demonios y la opinión del vulgo. Yo confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen por blanco mostrarme cristiano» *(Apol.* 2,13). Después de su conversión, que probablemente tuvo lugar en Efeso, dedicó su vida toda a la defensa de la fe cristiana. Se vistió el *pallium,* manto usado por los filósofos griegos, y se puso a viajar en calidad de predicador ambulante. Llegó a Roma durante el reinado de Antonino Pío (138-161) y fundó allí una escuela; uno de sus discípulos fue Taciano, que más tarde sería también apologista. En Roma encontró también un fogoso adversario en la persona del filósofo cínico Crescencio, al que había acusado de ignorancia. Tenemos un relato auténtico de su muerte en el *Martyrium S. Iustini et Sociorum,* basado en las actas oficiales del tribunal que le condenó. Según este documento, Justino y seis compañeros más fueron decapitados, probablemente el año 165, siendo prefecto Junio Rústico (cf. *supra* p.180).

ESCRITOS

Justino fue un escritor fecundo. Pero solamente tres de sus obras, ya conocidas por Eusebio *(Hist. eccl.* 4,18), han llegado hasta nosotros. Están contenidas en un único manuscrito de mediocre calidad, copiado en 1364 (Paris. n.450). Son sus dos *Apologías* contra los paganos y su *Diálogo contra el judío Trifón.* El estilo de estas obras dista mucho de ser agradable. Como no estaba acostumbrado a seguir un plan bien

definido, Justino se deja llevar de la inspiración del momento. Las digresiones son frecuentes, su pensamiento es desarticulado, y tiene una debilidad por frases largas que se arrastran. Su forma de expresión está desprovista de fuerza y son raros los momentos en que llega a la elocuencia o a la vehemencia. Con todo, a pesar de estos defectos, sus escritos ejercen una atracción irresistible. Nos revelan un carácter sincero y recto, que trata de llegar a un acuerdo con el adversario. Justino estaba convencido de que «todo el que, pudiendo decir la verdad, no la dice, será juzgado por Dios» *(Dial.* 82,3). Es el primer escritor eclesiástico que intenta echar un puente entre el cristianismo y la filosofía pagana.

C. SEMISCH, *Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie* (Breslau 1840-1842); B. AUBÉ, *Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au IIe siècle. Saint Justin philosophe et martyr* (París 1861); K. v. WEIZSÄCKER, *Die Theologie des Märtyrers Justinus:* Jahrbücher für deutsche Theologie 12 (1867) 60-119; M. v. ENGELHARDT, *Das Christentum Justins des Märtyrers* (Erlangen 1878); A. STÄHLIN, *Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler* (Leipzig 1880); CH. E. v. FREPPEL, *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle. Saint Justin* 3.ª ed. (París 1886); H. SCOTT, *Justin:* Dictionary of Christian Biography 3 (1882) 560-587; W. FLEMMING, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers* (Leipzig 1893); G. T. PURVES, *The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity* (Nueva York 1889); J. WOLNY, *Das christliche Leben nach dem hl. Justin dem Märtyrer* (Progr.) (Viena 1897); A. FEDER, *Justin der Märtyrer und die altchristliche Bussdisziplin:* ZKTh 29 (1905) 758-761; J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les apologistes du second siècle* (París 1907); J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlín 1907) 97-104; A. BÉRY, *Saint Justin: sa vie et sa doctrine* (París 1911); M.-J. LAGRANGE, *Saint Justin* 3.ª ed. (París 1914); C. C. MARTINDALE, *St. Justin the Martyr* (Londres 1921); E. R. GODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr* (Jena 1923); cf. A. FEDER: ThR 23 (1924) 209s; G. BARDY, *Justin:* DTC 8 (1925) 2228-2277; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* II (París 1928); E. SEEBERG, *Die Geschichtstheologie Justins des Martyrers* (Diss.) (Kiel 1939); ID., *Geschichte und Geschichtsanschauung dargestellt in altchristlichen Geschichtsvorstellungen:* ZKG 40 (1941) 309-331; G. BARDY, *La conversion dans les premiers siècles chrétiens:* Année théologique 2 (1941) 89-106.206-232; A. QUACQUARELLI, *La storia nella concezione di S. Giustino:* Rass. Sc. fil. 6 (1953) 326-339; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 14-23; R. M. GRANT, *Aristotle and the Conversion of Justin:* JThSt N.S. 7 (1956) 246-248; M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interpretation patristique de saint Justin à Origène* (París 1962); G. T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche. Die drei Kirchenväter Justin, Irenäus und Tertullian* (Tubinga 1962); J. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr. I. The Pentateuch* (Leiden 1963); S. ROSSI, *Minucio, Giustino e Tertulliano nei loro rapporti col culto di Mitra:* Giornale Italiano di Filologia 16 (1963) 17-29; P. PRIGENT, *Justin et l'Ancient Testament* (París 1964); L. W. BARNARD, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr:* Vetus Testamentum 14 (1964) 395-406; W. A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr:* SPCK (Londres 1965); H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen* (Londres 1966); E. F. OSBORN, *Justin's Response to Second Century Challenges:* Australian Biblical Review 14 (1966) 37-54; N. BROX, *Justin-Zitat oder Sprichwort bei Irenäus?:* ZKG 77 (1966) 120-121; ID., *Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus:* ZNW 58 (1967) 121-128.

I. LAS APOLOGÍAS DE SAN JUSTINO

Los escritos más importantes de Justino son sus apologías. Hablando de ellas, comenta Eusebio *(Hist. eccl.* 4,18):

> Justino nos ha dejado muchas obras, testimonio de una inteligencia culta y entregada al estudio de las cosas divinas, llenas de toda utilidad. A ellas remitiremos a los amigos de saber, después de haber citado útilmente las que han venido a nuestro conocimiento. En primer lugar tiene un discurso dirigido a Antonino, por sobrenombre Pío, a los hijos de éste y al Senado romano en favor de nuestros dogmas, y luego otro, que contiene una segunda apología de nuestra fe, dirigido al que fue sucesor del citado emperador y lleva su mismo nombre, Antonino Vero (BAC 116,161).

Tenemos, efectivamente, dos apologías de Justino. En el manuscrito, la más larga de las dos, que tiene sesenta y ocho capítulos, va dirigida a Antonino Pío; la más corta, de quince capítulos, al Senado romano. Pero E. Schwartz considera la última como la conclusión de la primera. El hecho de que Eusebio hable de dos apologías fue probablemente causa de que la obra se dividiera en dos en el manuscrito y se colocara la conclusión al principio como un escrito independiente. En la actualidad, la mayor parte de los eruditos están contestes en considerar la segunda apología como un apéndice o adición de la primera. La ocasión hay que buscarla probablemente en los incidentes que ocurrieron siendo prefecto Urbico; Justino empieza la segunda apología narrando estos hechos. Ambas obras van dirigidas al emperador Antonino Pío (138-161). San Justino las debió de componer entre los años 148 a 161, puesto que observa *(Apol.* I 46): «Cristo nació hace sólo ciento cincuenta años, bajo Quirinio». Los escribió en Roma.

1. *La primera apología*

A) En la introducción (c.1-3) Justino pide al emperador, en nombre de los cristianos, que tome el caso personalmente en sus manos y que se forme su propio juicio, sin dejarse influenciar por los prejuicios o el odio de la plebe.

B) La parte principal comprende dos secciones.

I. La primera sección (c.4-12) condena la actitud oficial respecto de los cristianos. En ella el autor critica el procedimiento judicial seguido regularmente por el gobierno contra sus correligionarios y las falsas acusaciones lanzadas contra ellos. Protesta contra la absurda actuación de las autoridades, que castigan el simple hecho de reconocerse uno cristiano; el nombre «cristiano», lo mismo que el de «filósofo», no prueba ni la culpa ni la inocencia de un hombre. Unicamente se puede imponer castigos por crímenes de los que el acusado sea

convicto, mas los crímenes de que se acusa a los cristianos son puras calumnias. No son ateos. Si se niegan a adorar a los dioses, es porque creen que venerar tales divinidades es cosa ridícula. Sus ideas escatológicas y su miedo a los castigos eternos les impiden obrar el mal y hacen de ellos el mejor sostén del gobierno.

II. La segunda parte (c.13-67) viene a ser una justificación de la religión cristiana. Describe en forma detallada principalmente su doctrina, su culto, su fundamento histórico y las razones que hay para abrazarla.

1. *La doctrina dogmática y moral de los cristianos*

Se puede probar por las divinas profecías que Jesucristo es el Hijo de Dios y el fundador de la religión cristiana. La fundó por voluntad de Dios con el fin de transformar y restaurar la humanidad. Los demonios imitaron y remedaron las profecías del Antiguo Testamento en los ritos de los misterios paganos. A esto se deben las frecuentes semejanzas y puntos de contacto que hay entre la religión cristiana y las formas paganas de culto. También los filósofos, como Platón, hicieron suyas muchas cosas del Antiguo Testamento. No es, pues, de extrañar que se descubran ideas cristianas en el platonismo.

2. *El culto cristiano*

El autor hace luego una descripción del sacramento del bautismo, de la liturgia eucarística y de la vida social de los cristianos.

C) La conclusión (c.68) es una severa amonestación al emperador. Al final de la primera apología se añade copia del rescripto que hacia el año 125 envió el emperador Adriano al procónsul de Asia, Minucio Fundano. Este documento es de suma importancia para la historia de la Iglesia. Promulga cuatro normas para un procedimiento judicial más justo y correcto en las causas contra los cristianos:

1. Los cristianos deben ser juzgados por medio de un procedimiento regular ante un tribunal criminal.
2. Unicamente se les puede condenar si hay pruebas de que el acusado ha transgredido las leyes romanas.
3. El castigo debe ser proporcionado a la naturaleza y calidad de los crímenes.
4. Toda falsa acusación debe ser castigada con severidad.

Según Eusebio *(Hist. eccl.* 4,8,8), el mismo Justino incorporó este documento, en su texto latino original, a su apología. Eusebio lo tradujo al griego y lo incluyó en su *Historia eclesiástica* (4,9).

2 *La segunda apología*

Este escrito empieza con la narración de un incidente reciente. El prefecto de Roma, Urbico, hizo decapitar a tres cristianos por el único crimen de haber confesado su fe. Justino apela directamente a la opinión pública de Roma, protestando de nuevo contra estas crueldades sin justificación posible y refutando varias críticas. Contesta, por ejemplo, al sarcasmo de los paganos que se preguntaban por qué no permiten los cristianos el suicidio a fin de poder reunirse más pronto con su Dios. Dice Justino: «Con lo que también nosotros, de hacer eso, obraríamos de modo contrario al designio de Dios. En cuanto a no negar al ser interrogados, ello se debe a que nosotros no tenemos conciencia de cometer mal alguno y consideramos, por el contrario, como una impiedad no ser en todo veraces» *(Apol.* 2,4). Las persecuciones contra los cristianos se deben a la instigación de los demonios, que odian la verdad y la virtud. Estos mismos enemigos molestaron ya a los justos del Antiguo Testamento y del mundo pagano. Pero no tendrían poder alguno sobre los cristianos si Dios no quisiera conducir a sus seguidores, a través de tribulaciones y sufrimientos, a la virtud y al premio; a través de la muerte y de la destrucción, a la vida y felicidad eternas. Al mismo tiempo, las persecuciones dan a los cristianos la oportunidad de demostrar de manera impresionante la superioridad de su religión sobre el paganismo. Finalmente, pide también al emperador que, al juzgar a los cristianos, se deje guiar solamente por la justicia, la piedad y el amor a la verdad.

Ediciones separadas: A. W. F. BLUNT, *The Apologies of Justin Martyr* (Cambridge 1891); B. L. GILDERSLEEVE, *The Apologies of Justin Martyr* (Nueva York 1904); G. RAUSCHEN, *S. Iustini Apologiae duae:* FP 2 (2.ª ed. Bonn 1911); J. M. PFÄTTISCH, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Apologien.* Teil 1, Text; Teil 2, Kommentar (Münster 1912); G. KRÜGER, *Die Apologien Justins des Märtyrers:* SQ 1 (4.ª ed. Friburgo de Br. 1915); S. FRASCA, *S. Iustinus. Apologiae.* Testo, versione, introd.: Corona patrum salesiana, ser. graeca, t.3 (Turín 1938).

Traducciones: Española: H. YABEN, *San Justino, Apologías:* Col. Excelsa 3 (Madrid 1943).—*Alemanas:* H. VEIL, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums* (Estrasburgo 1904).—G. RAUSCHEN: BKV² 13 (Kempten 1913).—*Francesa:* L. PAUTIGNY, *Les Apologies:* Textes et Documents 1 (París 1904).—*Inglesa:* ANF 1,159-193.—*Italiana:* I. GIORDANI, *La prima polemica cristiana* (Florencia 1929); S. FRASCA, l.c.; I. GIORDANI, *S. Giustino, Le Apologie* (Roma 1962).

Estudios: G. BARDY: DTC 8,2228-2277; E. SCHWARTZ, *Observationes prof. et sacrae:* Index lectionum von Rostock f. das S.-Sem. 1888, 10-16; B. GRUNDL, *De interpolationibus ex S. Iustini phil. et mart. Apologia secunda expungendis* (progr.) (Viena 1891); F. EMMERICH, *De Iustini phil. et mart. Apologia altera* (Diss.) (Münster 1896); TH. W. WEHOFER, *Die Apologie Justins des Phil. und Märt. in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht:* RQ Suppl. 6 (Roma 1897); P. WILLM, *Justin Martyr et son apologétique* (thèse) (Montauban 1897); G. RAUSCHEN, *Die formale Seite der Apologien Justins:* ThQ 81 (1889) 188-206; K. Hu

BIK, *Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers* (Viena 1912); W. JEHNE, *Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers* (Diss.) (Leipzig 1914); R. GANSZYNIEC, *De Iustini M. Ap. II:* Eos 23 (1918) 55-65; cf. H. KOCH: ThLZ (1921) 276; A. FEDER: PhW (1918) 597s; J. P. ARENDZEN, *Apol. 1,15* (divorcio, etc.): JThSt 20 (1919) 231ss; RAHLFS: ZNW (1921) 191ss; F. H. COLSON, *Notes on Justin Martyr's Apology I:* JThSt 23 (1922) 161-171; R. GANSZYNIEC, *Die Apologie und der Libellus Justins des Märtyrers:* OC 10-11 (1923) 56-76; B. CAPELLE, *Le rescrit d'Hadrien et saint Justin:* RB 39 (1927) 365-368; P. DEBOUXTHAY, *Notes sur saint Justin:* RBPh 8 (1929) 1193-1195; J. MOFFAT, *Two Notes on Ignatius and Justin Martyr:* HThR 23 (1930) 155ss; W. V. LOEWENICH, *Das Johannesverständnis des zweiten Jahrhunderts* (Giessen 1932) 39-50; U. HÜNTEMANN, *Zur Kompositionstechnik Justins. Analyse seiner ersten Apologie:* ThGl 25 (1933) 410-428; B. ANTONIADES, *The Anthropology of St Justin:* Archivium philosophiae (1933) 207ss; P. PANTALEO, *Dogma e disciplina:* Religio 11 (1935) 231-238; R. STAHLER, *Justin Martyr et l'apologétique* (thèse) (Ginebra 1935); E. R. BUCKLEY, *Justin Martyr's Quotations from the Synoptic Tradition:* JThSt 36 (1935) 173-176; C. C. RICHARDSON, *The Meaning of* πολιτευτοί *in Justin I Apol. 65,1:* HThR 29 (1936) 89-91; W. A. VAN ES, *De grond van het schriftgeloof bij de apologeten van de tweede eeuw. Justinus Martyr, de beide Apologieën:* Gereformeerd Theol. Tijdschrift 34 (1933) 194-226; 35 (1934) 282-310; 37 (1936) 113-142; W. SCHMID, *Die Textüberlieferung der Apologie Justins:* ZNW (1941) 87-138; M. PELLEGRINO, *L'attualità dell'apologetica di S. Giustino:* SC (1942) 130-140; E. MASSAUX, *Le texte du sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par saint Justin:* ETL 28 (1952) 411-448; A. EHRHARDT, *Justin Martyr's Two Apologies:* JEH 4 (1953) 1-12; F. HOFMANS, *De profet Mozes in de Apologie van Sint Justinus martlaar* (con un resumen en francés): ETL 30 (1954) 416-439; W. SCHMID, *The Christian Re-interpretation of the Rescript of Hadrian:* Maia 7 (1955) 1-10; S. FEDORKOV, *Sv. Justin Mucenik kak apologet i bogoslow* (Moscú 1958) (San Justino como apologista y teólogo); R. HOLTE, *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies:* STh 12 (1958) 109-168; W. SCHMID, *Ein rätselhafter Anachronismus bei Justinus Martyr (Apol. 31,2):* HJG 77 (1958) 358-361; L. ALFONSI, *Giustino, Apol. I,2,4:* VC 16 (1962) 77s.; P. KERESZTES, *Justins und Tertullians Apologien. Eine rhetorische Untersuchung.* Diss. (Graz 1963); ID., *Law and Arbitrariness in the Persecution of the Christians and Justin's First Apology:* VC 18 (1964) 204-214; H. CHADWICK, *Justin Martyr's Defense of Christianity:* BJR 47 (1964-1965) 275-297; P. P. KERESZTES, *The Literary Genre of Justin's First Apology:* VC 19 (1965) 99-110; ID., *The «So-Called» Second Apology of Justin:* Latomus 24 (1965) 858-869; M. A. SMITH. *Did Justin know the Didache?:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 287-290 (Apol. 1,61-67); J. DE CHURRUCA, *Un episodio de la Apología de Justino y la represión de la castración en el siglo II:* Estudios de Deusto 14 (1966) 43-60 (Apol. 1,29,2-3)

II. El «Diálogo con Trifón»

El *Diálogo con Trifón* es la más antigua apología cristiana contra los judíos que se conserva. Por desgracia, no poseemos su texto completo. Se han perdido la introducción y gran parte del capítulo 74. El *Diálogo* debe de ser posterior a las apologías, porque en el capítulo 120 se hace una referencia a la primera de ellas. Se trata de una disputa de dos días con un sabio judío, verosímilmente el mismo rabino Tarfón mencionado en la Mishna. Según Eusebio *(Hist. eccl.* 4,18,6), el escenario de estas conversaciones fue Efeso. San Justino dedicó

la obra a un tal Marco Pompeyo. El *Diálogo* es de considerable extensión, pues consta de 142 capítulos. En la introducción (c.2-8) narra Justino detenidamente su formación intelectual y su conversión. La primera parte del cuerpo principal de la obra (c.9-47) explica el concepto que tienen los cristianos del Antiguo Testamento. La ley mosaica tuvo validez sólo por cierto tiempo. El cristianismo es la Ley nueva y eterna para toda la humanidad. La segunda parte (c.48-108) justifica la adoración de Cristo como Dios. La tercera (c.109-142) prueba que las naciones que creen en Cristo y siguen su ley representan al nuevo Israel y al verdadero pueblo escogido de Dios.

El método apologético del *Diálogo* difiere del de las apologías, porque se dirigía a una clase totalmente diferente de lectores. En su *Diálogo con el judío Trifón,* San Justino da mucha importancia al Antiguo Testamento y cita a los profetas para probar que la verdad cristiana existía aún antes de Cristo. Un examen cuidadoso de las citas del Antiguo Testamento nos revela que Justino da preferencia a aquellos pasajes que hablan del repudio de Israel y de la elección de los gentiles. Es evidente que el *Diálogo* no es, ni mucho menos, la reproducción exacta de una discusión real recogida estenográficamente. Por otro lado, su forma dialogada tampoco es una mera ficción literaria. Seguramente hubo verdaderas conversaciones y disputas que precedieron a la composición de la obra. Es posible que estos intercambios se dieran en Efeso durante la guerra de Bar Kochba, mencionada en los capítulos 1 y 9.

Edición: G. ARCHAMBAULT, *Justin: Dialogue avec Tryphon.* Texte grec, traduction française, introduction, notes et index (Textes et Documents 8, 11) 2 vols. (París 1909); cf. A. L. FEDER: ThR (1911) 178s.

Traducciones: Alemana: PH. HAUSER: BKV 33 (Kempten 1917) 1ss.—*Francesa:* G. ARCHAMBAULT, l.c.—*Inglesas:* A. C. COXE, *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew:* ANF 1 194-270; A. L. WILLIAMS, *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho:* SPCK (Londres 1931).

Estudios: TH. ZAHN, *Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon:* ZKG 8 (1886) 37-66; M. FREIMANN, *Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen:* Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 55 (1911) 565-585; A. HARNACK, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Kollation der Pariser Handschrift Nr.450:* TU 39 1b (Leipzig 1913); E. PREUSCHEN, *Die Einheit von Justins Dialog gegen Trypho:* ZNW 19 (1919-1920) 102-127; L. FONCK, *Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho:* Bibl 2 (1921) 342-347; G. SCHLAEGER, *Die Unechtheit des Dialogus cum Tryphone:* NTT 13 (1924) 117-143; P. KESELING, *Justins «Dialog gegen Trypho» (c.1-10) und Platons «Protagoras»:* RhM 75 (1926) 223-229; F. C. BURKITT, *Justin Martyr and Jeremiah 11,19:* JThSt 33 (1932) 371-374; A. B. HULEN, *The Dialogues with the Jews as Sources for Early Jewish Arguments against Christianity:* JBL 51 (1932) 58-70; M. SIMON, *Sur deux hérésies juives mentionnées par Justin Martyr:* RHPR (1938) 54-58; Z. K. VYSOKY, *Un prétendu souvenir autobiographique de saint Justin:* Listy Filologicke (1938) 435-440; G. MERCATI, *Note bibliche:* Bibl (1941) 339-366; *Un frammento nuovo di S. Giustino;* K. THIEME, *Kirche und Synagoge* (Olten 1945);

L. ALFONSI, *Nota giustinea:* Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 46-48; R. WILDE, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries* (Diss.) (Wáshington 1949) 105-130; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949); M. M. SAGNARD, *Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon?:* Mélanges J. de Ghellinck 1 (Gembloux 1951) 171-182; N. HYLDAHL, *Tryphon and Tarphon:* STh 10 (1956) 77-90; P. KATZ, *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll:* SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 343-353; G. AEBY, *Les missions Divines de Saint Justin à Origène:* Paradosis 12 (Friburgo [Suiza] 1958); D. GERSHENSON y G. QUISPEL, *Meristae:* VC 10 (1958) 19-26; H. P. SCHNEIDER, *Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho:* Scottish Journal of Theology 15 (1962) 164-175; A. BELLINZONI, *The Source of the Agraphon in Justin's Dialogue with Trypho 47,5:* VC 17 (1963) 65-70; S. ROSSI, *Il tempo e l'ambientazione del Dialogus di Giustino:* Giornale Italiano di Filologia 17 (1964) 55-65; J. T. BROTHERS, *The Interpretation of* παῖς θεοῦ *in Justin Martyr's «Dialogue with Trypho»:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 127-138; M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 10-28; D. GILL, *A Liturgical Fragment in Justin, Dialogue 29,1:* HThR 59 (1966) 98-100.

III. OBRAS PERDIDAS

A más de las *Apologías* y del *Diálogo,* Justino compuso otras muchas obras, que se han perdido. No quedan más que los títulos o pequeños fragmentos. El mismo Justino menciona una de estas obras; San Ireneo da una cita de otra; Eusebio enumera una larga lista. Autores más recientes citan todavía otras obras. En total conocemos, al presente, las obras siguientes:

A) *Liber contra omnes haereses,* mencionado por el mismo Justino (cf. *Apol.* 1,26).

P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin «Contre toutes les hérésies» comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apocalypse* (París 1964) ha intentado reconstruir el «Liber contra omnes haereses».

B) *Contra Marción,* utilizado por Ireneo *(Adv. haer.* 4, 6,2) y mencionado también por Eusebio *(Hist. eccl.* 4,11,8s).

F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenäus* (Leipzig 1930) 225ss.339-374; J. A. ROBINSON, *On a Quotation from Justin in Irenaeus:* JThSt 31 (1930) 374-378; M. MÜLLER, *Untersuchungen zum Carmen adv. Marcionitas* (Diss.) (Würzburg 1936) 74-87; E. BARNIKOL, *Verfasste oder benutzte Justin das um 140 enstandene, erste antimarcionitische Syntagma gegen die Häresien?:* ThJ 6 (1938) 17-19; T. RUESCH, *Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus von Lyon* (Zurich 1952).

C) *Discurso contra los griegos,* en el cual, según Eusebio (4,18,3), «después de largos y extensos argumentos sobre diversas cuestiones de interés para los cristianos y para los filósofos, San Justino diserta sobre la naturaleza de los demonios».

D) Una *Refutación,* otro tratado dirigido a los griegos, según Eusebio (4,18,4).

E) *Sobre la soberanía de Dios,* «que compuso no solamente a base de nuestras propias escrituras, sino también de los libros de los griegos» *(ibid.).*

F) *Sobre el alma.* Eusebio (4,18,5) describe así su contenido: «Propone varias cuestiones relativas al problema discutido y trae a colación las opiniones de los filósofos griegos; promete refutarlas y dar su propia opinión en otro libro».

G) *Salterio.*

H) En los *Sacra Parallela* de San Juan Damasceno se conservan tres fragmentos de su obra *Sobre la resurrección.* Se duda de su autenticidad.

G. ARCHAMBAULT, *Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un* περὶ ἀναστάσεως *attribué à Justin l'apologiste:* RPh 29 (1905) 73-93; A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (París 1912) 267-275.339-342; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenäus* (Leipzig 1930) 211-257.281-299; F. R. M. HITCHCOCK, *Loofs' Asiatic Source (IQA) and the Ps.-Justin De Resurrectione:* ZNW 36 (1938) 35-60; W. DELIUS, *Ps.-Justin, Ueber die Auferstehung:* Theologia viatorum 4 (1952) 181-204.

Mientras todos estos escritos se han perdido, los manuscritos contienen cierto número de obras pseudo-justinianas. Es curioso que tres ostenten títulos semejantes a los de obras auténticas que se perdieron.

a) La *Cohortatio ad Graecos,* en forma de discurso, trata de convencer a los griegos sobre cuál es la verdadera religión. Las ideas de los poetas griegos acerca de los dioses no pueden admitirse; las doctrinas de los filósofos relativas a los problemas religiosos están llenas de contradicciones. La verdad se encuentra en Moisés y en los profetas, que son anteriores a los filósofos griegos. Sin embargo, incluso en los poetas y filósofos griegos se hallan vestigios del verdadero conocimiento de Dios. Pero lo poco bueno que hay en ellos lo recibieron de los libros de los judíos. El autor de la *Cohortatio* difiere notablemente de Justino en su actitud respecto a la filosofía griega. Esta sola razón bastaría para no atribuirla a Justino. Pero es que, además, el autor de la *Cohortatio* tiene un estilo muy superior y vocabulario mucho más selecto que Justino. Todo lo cual constituye una prueba suficiente contra la autenticidad del tratado. Probablemente la *Cohortatio* data del siglo III; tiene treinta y ocho capítulos, y es el más largo de los escritos falsamente atribuidos a San Justino.

L. ALFONSI, *Traces du jeune Aristote dans la «Cohortatio ad Gentiles» faussement attribuée à Justin:* VC 2 (1948) 65-88.

b) La *Oratio ad Graecos* es mucho más breve, pues tiene solamente cinco capítulos. De estilo animado y enérgico, de forma condensada y composición atrayente, es la justificación personal de un griego convertido, una *Apologia pro vita sua.* El autor ataca la inmoralidad de los dioses tal como la descri-

ben Homero y Hesíodo. Concluye con una invitación entusiasta a convertirse al cristianismo. El estilo retórico y el perfecto conocimiento de la mitología griega excluyen la paternidad de Justino. La *Oratio* es probablemente de la primera mitad del siglo III. Han llegado hasta nosotros dos recensiones; la más breve, en griego. De la más extensa, compilada por un tal Ambrosio, tenemos solamente la versión siríaca.

C. BONNER, *The Sybil and Bottle Imps:* Quantalacunque: Studies presented to K. Lake (Londres 1937) 1-8.

c) De monarchia (seis capítulos) es un tratado que prueba el monoteísmo con citas de los más famosos poetas griegos. La diferencia de estilo prueba que su autor no es Justino. Además, la descripción que nos ofrece Eusebio de la obra auténtica *De monarchia* no coincide con el contenido de este tratado.

Además de estos tres escritos, existen otros que los manuscritos atribuyen a Justino. Cuatro de ellos son de un estilo y doctrina teológica tan semejantes que deben de ser obra de un mismo autor, que parece haber vivido hacia el 400 y haber estado relacionado con Siria. Estos cuatro tratados son:

a) *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos,* obra que contiene ciento sesenta y una preguntas y respuestas sobre problemas históricos, dogmáticos, éticos y exegéticos.

b) *Quaestiones christianorum ad gentiles.* Los cristianos proponen a los paganos cinco cuestiones teológicas, a las que éstos responden. Pero las respuestas son rechazadas por estar llenas de contradicciones.

c) *Quaestiones graecorum ad christianos.* Este tratado contiene quince preguntas de los paganos y otras tantas respuestas de los cristianos sobre la esencia de Dios, la resurrección de los muertos y otros dogmas cristianos.

d) *Confutatio dogmatum quorumdam Aristotelicorum,* una refutación en sesenta y cinco párrafos de las doctrinas de Aristóteles sobre Dios y el universo.

Hasta el presente ha sido imposible dar con el verdadero autor de estos escritos. A. Harnack los atribuyó a Diodoro de Tarso. Otros han pensado en Teodoreto de Ciro, a quien un manuscrito de Constantinopla atribuye el *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos.* Pero no hay suficiente base en ninguna de las dos atribuciones.

Aparte de estos cuatro, los manuscritos atribuyen a Justino los siguientes opúsculos:

a) *Expositio fidei seu de Trinitate,* una explicación de la doctrina de la Trinidad. Se ha probado que el autor de este texto es Teodoreto de Ciro. Esta atribución la había formulado ya Severo de Antioquía en su *Contra impium grammaticum* (3,1,5).

J. LEBON, *Restitutions à Théodoret de Cyr:* RHE 26 (1930) 525-550: M. RICHARD, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse:* RSPT 24 (1935) 83-106; ID., *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret:* RSPT 25 (1936) 459-481; R. V. SELLERS, *Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei, a Work of Theodoret:* JThSt 46 (1945) 145-160; F. L. CROSS, *Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei. A Further Note on the Ascription:* JThSt 47 (1946) 57-58; M. F. A. BROCK, *The Date of Theodoret's Expositio rectae fidei:* JThSt N.S. 2 (1951) 178-183.

b) *Epistola ad Zenam et Serenum,* una guía detallada de la conducta ascética del cristiano, con instrucciones sobre las virtudes de mansedumbre y serenidad que recuerdan las doctrinas éticas de la filosofía estoica. P. Batiffol cree que su autor es Sisinio de Constantinopla y que hay que fecharla hacia el 400.

La teología de Justino

Al analizar la teología de Justino debe tenerse en cuenta que no poseemos de la pluma de este autor una exposición completa y exhaustiva de la fe cristiana. No hay que olvidar que sus obras propiamente teológicas, como los tratados *Sobre la soberanía de Dios, De la resurrección, Refutación de todas las herejías* y *Contra Marción,* se han perdido. Las *Apologías* y el *Diálogo con Trifón* no nos dan un retrato acabado de Justino como teólogo. Las obras antiheréticas desaparecidas le brindaban más la ocasión de abordar las cuestiones doctrinales, mientras que, al defender la fe contra los infieles, tiene que hacer hincapié, ante todo, en los argumentos de razón. Se esfuerza en señalar los puntos de contacto y las semejanzas que hay entre las enseñanzas de la Iglesia y las de los poetas y pensadores griegos, a fin de demostrar que el cristianismo es la única filosofía segura y provechosa. No es, pues, de extrañar que la teología de Justino acuse la influencia del platonismo, ya que éste era el sistema filosófico que tenía para Justino el más alto valor.

1. *Concepto de Dios*

Ya en el concepto que Justino tiene de Dios aparece su inclinación hacia la filosofía platónica. Dios no tiene principio (ἄρρητος). De donde se sigue la conclusión: Dios es inefable, sin nombre.

> Porque el Padre del universo, ingénito como es, no tiene nombre impuesto, como quiera que todo aquello que lleva un nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. Los de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras... La denominación «Dios» no es nombre, sino una concepción ingénita en la naturaleza humana de una realidad inexplicable (2,5: BAC 116,226).

El nombre que mejor le cuadra es el de Padre; siendo Creador, es realmente el Padre de todas las cosas (πατὴρ τῶν ὅλων,

ὁ πάντων πατήρ). Justino niega la omnipresencia sustancial de Dios. Dios Padre vive, según él, en las regiones situadas encima del cielo. No puede abandonar su morada, y consiguientemente no puede aparecer en el mundo:

> Nadie, absolutamente, por poca inteligencia que tenga, se atreverá a decir que fue el Hacedor y Padre del universo quien, dejando todas sus moradas supracelestes, apareció en una mínima porción de la tierra *(Diál.* 60,2: BAC 116,408). Porque el Padre inefable y Señor de todas las cosas ni llega a ninguna parte, ni se pasea, ni duerme, ni se levanta, sino que permanece siempre en su propia región—dondequiera que ésta se halle—, mirando con penetrante mirada, oyendo agudamente, pero no con ojos ni orejas, sino por una potencia inefable. Y todo lo vigila y todo lo conoce, y nadie de nosotros le está oculto, sin que tenga que moverse El, que no cabe en un lugar ni en el mundo entero y era antes de que el mundo existiera. ¿Cómo, pues, pudo éste hablar a nadie y aparecerse a nadie ni circunscribirse a una porción mínima de tierra, cuando no pudo el pueblo resistir la gloria de su enviado en el Sinaí? *(Diál.* 127,2-3: BAC 116, 524.525).

Mas como Dios es trascendente y está por encima de todo ser humano, es necesario salvar el abismo que media entre Dios y el hombre. Esto fue obra del Logos. El es el mediador entre Dios Padre y el mundo. Dios no se comunica al mundo más que a través del Logos y no se revela al mundo más que por medio de El. El Logos es, pues, el guía que conduce a Dios y el maestro del hombre. En un principio, el Logos moraba en Dios como una potencia. Pero poco antes de la creación del mundo emanó y procedió de El, y el mundo fue creado por el Logos. En su *Diálogo,* Justino se vale de dos imágenes para explicar la generación del Logos.

> Algo semejante vemos también en un fuego que se enciende de otro, sin que se disminuya aquel del que se tomó la llama, sino permaneciendo el mismo. Y el fuego encendido también aparece con su propio ser, sin haber disminuido aquel de donde se encendió *(Diál.* 61,2: BAC 116,410).

Una obra procede del hombre sin que disminuya la substancia de éste. Así hay que entender también la generación del Logos, la Palabra divina, como una procesión en el interior de Dios.

Justino parece inclinarse al subordinacionismo por lo que respecta a las relaciones entre el Padre y el Logos. Prueba clara de ello la tenemos en la *Apología* 2,6:

> Su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con El antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas (BAC 116,266).

Consecuentemente, Justino supone, al parecer, que el Verbo se hizo externamente independiente sólo con el fin de crear y gobernar el mundo. Su función personal le dio su existencia personal. Vino a ser persona divina, pero subordinada al Padre (cf. *Diál.* 61).

La doctrina más importante de Justino es la doctrina del Logos; forma una especie de puente entre la filosofía pagana y el cristianismo. Justino enseña, en efecto, que, si bien el Logos divino no apareció en su plenitud más que en Cristo, una «semilla del Logos» estaba ya esparcida por toda la humanidad mucho antes de Cristo. Porque cada ser humano posee en su razón una semilla (σπέρμα) del Logos. Así, no sólo los profetas del Antiguo Testamento, sino también los mismos filósofos paganos llevaban en sus almas una semilla del Logos en trance de germinar. Justino cita los ejemplos de Heráclito, Sócrates y el filósofo estoico Musonio, que vivieron según las normas del Logos, el Verbo divino. Estos pensadores, de hecho, fueron verdaderos cristianos:

> Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que El es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme el Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes *(Apol.* I 46,2-3: BAC 116,232-33).

Por eso no puede haber oposición entre cristianismo y filosofía, porque:

> Ahora bien, cuanto de bueno está dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, el Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues El, por amor nuestro, se hizo hombre para ser particionero de nuestros sufrimientos y curarlos. Y es que los escritores todos sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, el germen e imitación de algo que se da conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da, según la gracia que de aquél también procede *(Apol.* II 13,4-6: BAC 116,277). Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte de Verbo que les cupo, por la investigación e intuición; mas como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron, conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por razón, fueron llevados

a los tribunales como impíos y amigos de novedades. Y el que más empeño puso en ello, Sócrates, fue acusado de los mismos crímenes que nosotros, pues decían que introducía nuevos demonios y que no reconocía a los que la ciudad tenía por dioses... Que fue justamente lo que nuestro Cristo hizo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina, pero sí a Cristo—que en parte fue conocido por Sócrates—porque El era y es el Verbo que está en todo hombre *(Apol.* II 10,2-8: BAC 116,272-273).

L. Duncker, *Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins des Martyrers* (Gotinga 1848); D. H. Waubert de Puiseau, *De Christologie van Justinus Martyr:* Academisch proefschrift (Leiden 1864); L. Paul, *Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr:* Jahresbücher für protestantische Theologie 12 (1886) 661-690; 16 (1890) 550-578; 17 (1891) 124-148; F. Bosse, *Der präexistente Christus des Iustinus Martyr* (Diss.) (Greifswald 1891); J. R. Cramer, *Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht:* ZNW 2 (1901) 300-330; Id., *De Logosleer in de pleitreden van Justinus:* Theol. Tijdschr. (1902) 114-159; J. Leblanc, *Le Logos de saint Justin:* Annales de philosophie chrétienne 148 (1904) 191-197; A. L. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus* (Friburgo de Br. 1906); J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Études critiques et doctrinales* (Lovaina 1931) 79-86; J. Barbel, *Christos Angelos* (Bonn 1941) 50-63; J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ dans l'oeuvre de saint Justin:* Année théologique 7 (1946) 83-95; B. Kominiak, *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of Saint Justin* (Diss.) (Wáshington 1948); F. M. M. Sagnard, *Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne:* RSPT 33 (1949) 162-169; F. J. Dölger, *Christus und «der Heiler» Asklepios bei Justinus:* AC 6 (1950) 241-248; E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche:* ZNW 43 (1950-1951) 195-223; A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* CGG (1951) 55-60; C. Andresen, *Logos und Nomos* (Berlín 1955) 308-400; A. C. Papadopoulou, Ἡ περί μυστηρίων διδασκαλία τοῦ Ἰουστίνου: Orthodoxia (1956) 321-330; H. Krikone, Ἡ περὶ Λόγου διδασκαλία τοῦ Ἰουστίνου: Gregorius ho Palamas 40 (1957) 55-60; I. Anastasios, Ἰουστῖνος ὁ Φιλόσοφος καὶ Μάρτυς περὶ τοῦ ἀρχαίου κόσμου: Gregorius ho Palamas 41 (1958) 238-245.338-349; S. Fedorov, o.c.; R. Holte, art.cit.; J. R. Romanides, *Justin Martyr and the Fourth Gospel:* The Greek Orthodox Theological Review 4 (1958) 115-134; I. I. Ramureanu, *Conceptia Sf. Justin Martirul si Filozoful despre suflet:* Studii theologice 10 (Bucaresti 1958) 403-424 (concepto del alma); J. H. Waszinck, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikós:* Mullus. Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 380-390; J. Howton, *The Theology of the Incarnation in Justin Martyr:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 231-239.

Justino da así una prueba metafísica de la existencia de elementos de verdad en la filosofía pagana. Aduce, además, una prueba histórica. Los filósofos paganos dijeron muchas verdades, porque se las apropiaron de la literatura de los judíos, del Antiguo Testamento:

Pues es de saber que Moisés es más antiguo que todos los escritores griegos. Y, en general, cuanto filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, de los profetas tomaron ocasión no sólo para poderlo entender, sino también para expresarlo. De ahí que parezca haber en todos unos gérmenes de verdad *(Apol.* I 44,8-10: BAC 116,230).

Mas solamente los cristianos poseen la verdad entera, porque Cristo se les apareció como la Verdad en persona.

Sobre las relaciones de Justino con la filosofía griega, cf. C. Clemen, *Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie* (Leipzig 1890); E. de Faye, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr:* Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 7 (1896) 169-187; W. Liese, *Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie:* ZKTh 26 (1902) 560-570; J. M. Pfättisch, *Christus und Sokrates bei Justin:* ThQ 90 (1908) 503-523; Id., *Platons Einfluss auf die Theologie Justins:* Der Katholik 89 (1909) 401-419; Id., *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine Dogmengeschichtliche Untersuchung:* FLDG 10,1 (Paderborn 1910); G. Bardy, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne:* RSR 13 (1923) 491-510; 14 (1924) 33-45; P. Keseling, *Justins «Dialog gegen Trypho» c.1-10 und Platons «Protagoras»:* RhM 75 (1926) 223-229; V. Stegmann, *Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte:* Die Welt als Geschichte (1941) 295-330; L. Alfonsi, *Ricerche sull'Aristotele perduto:* Rivista critica di storia della filosofia 1 (1946) 226-234; G. Bardy, *«Philosophie et Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles:* RAM 25 (1949) 97-108; W. Schmid, *Frühe Apologetik und Platonismus:* Festschrift O. Regenbogen (Heidelberg 1952) 163-182; C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus* (Diss. Kiel) (Berlín 1953); N. Pycke, *Connaissance rationelle et connaissance de grâce chez S. Justin:* ETL 37 (1961) 52-85; E. Bellini, *Dio nel pensiero di S. Giustino:* SC 90 (1962) 387-406; J. Sikora, *Philosophy and Christian Wisdom according to Saint Justin Martyr:* FS 23 (1963) 244-256; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 105-111.

2. *María y Eva*

Justino es el primer autor cristiano que al paralelismo paulino Cristo-Adán añade como contrapartida el de María-Eva. Dice en su *Diálogo* (100):

Cristo nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía, por lo cual lo nacido en ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella: «Hágase en mí según tu palabra». Y de la virgen nació Jesús, al que hemos demostrado se refieren tantas Escrituras, por quien Dios destruye la serpiente y a los ángeles y hombres que a ella se asemejan (100,4,6: BAC 116,478-479).

W. Staerk, *Eva-Maria. Ein Beitrag zur Denk- und Sprechweise der altkirchlichen Christologie:* ZNW 33 (1934) 97-104; A. Mueller, *Ecclesia-*

Maria: Paradosis 5 (Friburgo de Br. 1951); J. MICHL, *Der Weibessame (Gen. 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung:* Bibl 33 (1952) 371-401.376-505; I. M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva:* Estudios Onienses, ser.3.ª vol.6 (Madrid 1963) 25-32.

3. *Angeles y demonios*

Justino es uno de los primeros testigos del culto de los ángeles: «Al ejército de los otros ángeles buenos que le siguen y le son semejantes y al espíritu profético les damos culto y adoramos» *(Apol.* I 6).

Desde el cielo cuidan de todos los seres humanos: «Entregó la providencia de los hombres, así como de las cosas bajo el cielo, a los ángeles que para esto señaló» *(Apol.* II 5).

Justino atribuye a los ángeles, a pesar de su naturaleza espiritual, un cuerpo semejante al cuerpo humano: «Como para nosotros es patente, se alimentan en el cielo (los ángeles), siquiera no tomen los mismos manjares que usamos los hombres (del maná, en efecto, de que vuestros padres se alimentaron en el desierto dice la Escritura que comieron pan de ángeles)» *(Diál.* 57).

La manera que tiene San Justino de concebir la caída de los ángeles demuestra que les atribuye un cuerpo. El pecado de los ángeles consistió en relaciones sexuales con mujeres humanas: «Los ángeles, traspasando este orden, se dejaron vencer por su amor a las mujeres y engendraron hijos, que son los llamados demonios» *(Apol.* II 5).

El castigo de los demonios en el fuego eterno no empezará hasta la segunda venida de Cristo *(Apol.* I 28). Por eso pueden ahora extraviar y seducir al hombre. Desde que vino Cristo, todo el esfuerzo de los demonios consiste en impedir la conversión del hombre a Dios y al Logos *(Apol.* I 26.54.57.62). La prueba está en los herejes, que son instrumentos de los demonios, porque enseñan un Dios distinto del Padre y del Hijo. Los demonios fueron los que cegaron e indujeron a los judíos a infligir todos esos sufrimientos al Logos que apareció en Jesús. Pero, sabiendo que Cristo reclutaría la mayoría de sus seguidores de entre los paganos, puso el demonio particular empeño en que fracasara con ellos. Desde este punto de vista es interesante lo que dice Justino del efecto del nombre de Jesús sobre los demonios:

> Porque llamamos ayudador y redentor nuestro a Aquél, la fuerza de cuyo nombre hace estremecer a los mismos demonios, los cuales se someten hoy mismo conjurados en el nombre de Jesucristo, crucificado bajo Poncio Pilato, procurador que fue de Judea. De suerte que por ahí se hace patente a todos que su Padre le dio tal poder, que a su nombre y a la dispensación de su pasión se someten los mismos demonios *(Diál.* 30,3: BAC 116,350).

F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie:* FLDG 12,3 (Paderborn 1914) 1-35; J. DANIÉLOU, *Les Anges et leur missions* (Chevetogne 1952).

4. *Pecado original y deificación*

Justino está convencido de que todo ser humano es capaz de deificación. Ese era el caso, por lo menos, al principio de la creación. Pero nuestros primeros padres pecaron y atrajeron la muerte sobre sí mismos. Mas ahora el hombre ha vuelto a recobrar el poder de hacerse Dios:

> Habiendo sido creados impasibles e inmortales, como Dios, con tal de guardar sus mandamientos, y habiéndoles El concedido ser llamados hijos de Dios, son ellos los que, por hacerse semejantes a Adán y Eva, se procuran a sí mismos la muerte. Sea la interpretación del salmo (81) la que vosotros queráis; aun así queda demostrado que a los hombres se les concede llegar a ser dioses y que pueden convertirse en hijos del Altísimo y culpa suya es si, como Adán y Eva, son juzgados y condenados *(Diál.* 124,4: BAC 116,520).

L. DUNCKER, *Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita.* Parte I. «Iustinus Martyr» (Gotinga 1884); B. ANTONIADES, Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου ἀνθρωπολογία: Ἀρχεῖον φιλοσοφίας (1930) 207ss.

5. *Bautismo y Eucaristía*

Tiene un valor especial la descripción de la liturgia del bautismo y de la eucaristía que nos da Justino al final de su primera apología. A propósito del bautismo observa:

> Vamos a explicar ahora de qué modo, después de ser renovados por Jesucristo, nos hemos consagrado a Dios, no sea que, omitiendo este punto, demos la impresión de proceder en algo maliciosamente en nuestra exposición. Cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos y prometen vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados, anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego, los conducimos a sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo... La razón que para esto aprendimos de los Apóstoles es ésta: Puesto que de nuestro primer nacimiento no tuvimos conciencia, engendrados que fuimos por necesidad de un germen húmedo por la mutua unión de nuestros padres y nos cria-

mos en costumbres malas y en conducta perversa; ahora, para que no sigamos siendo hijos de la necesidad y de la ignorancia, sino de la libertad y del conocimiento, y alcancemos juntamente perdón de nuestros anteriores pecados, se pronuncia en el agua sobre el que ha determinado regenerarse y se arrepiente de sus pecados el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y este solo nombre aplica a Dios el que conduce al baño a quien ha de ser lavado. Porque nadie es capaz de poner nombre al Dios inefable; y si alguno se atreviera a decir que ese nombre existe, sufriría la más imprudente locura. Este baño se llama iluminación, para dar a entender que son iluminados los que aprenden estas cosas. Y el iluminado se lava también en el nombre de Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, y en el nombre del Espíritu Santo, que por los profetas nos anunció de antemano todo lo referente a Jesús *(Apol.* I 61,1-3.7-13: BAC 116, 250-251).

En la Apología de San Justino se describe dos veces la liturgia eucarística. En la primera (c.65) se trata de la liturgia eucarística de los recién bautizados. En la segunda (c.67) se describe detalladamente la celebración eucarística de todos los domingos. Los domingos la liturgia empezaba con una lectura tomada de los evangelios canónicos, a los que se llama aquí explícitamente «Memorias de los Apóstoles», o de los libros de los profetas. Seguía luego un sermón con una aplicación moral de las lecturas. Seguidamente la comunidad rogaba por los cristianos y por todos los hombres del mundo entero. Al terminar estas plegarias, todos los asistentes se daban el ósculo de paz. Seguía luego la presentación del pan, del vino y del agua al presidente, el cual recitaba sobre ellas la oración consecratoria. Los diáconos distribuían los dones consagrados a todos los presentes y los llevaban a los ausentes. Justino añade expresamente que estos dones no son pan y bebida comunes, sino la carne y la sangre de Jesús encarnado. Para probarlo cita las palabras de la institución. Pertenece al celebrante que preside el formular la oración eucarística; sin embargo, observa Justino, el alimento eucarístico es consagrado por una oración que contiene las mismas palabras de Cristo. Esto hace suponer que no solamente las mismas palabras de la institución, sino todo el relato de la institución formaba parte fija de la oración consecratoria. Se puede hablar, pues, de un tipo semifijo de liturgia, porque contenía elementos regulares y, al mismo tiempo, dejaba un margen suficientemente amplio a la inspiración personal del sacerdote consagrante. Es interesante notar que en la descripción del rito eucarístico que sigue inmediatamente a la recepción del sacramento del bautismo Justino no menciona la lectura de la Escritura ni el sermón del presidente. Seguramente se omitirían por razón de la ceremonia bautismal que había precedido. La descripción de la misa para los recién bautizados es como sigue:

Por nuestra parte, nosotros, después de así lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que se nos ha mandado, y consigamos así la salvación eterna. Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente el ósculo de paz. Luego, al que preside a los hermanos se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de El nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. «Amén», en hebreo, quiere decir «así sea». Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman «ministros» o diáconos dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes. Y este alimento se llama entre nosotros «Eucaristía», de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación, así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre que fue dicha la acción de gracias—alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes—es la carne y la sangre de aquel mismo Jesús encarnado. Y es así que los Apóstoles en los *Recuerdos,* por ellos escritos, que se llaman Evangelios, nos transmitieron que así les fue a ellos mandado, cuando Jesús, tomando el pan y dando gracias, dijo: «Haced esto en memoria mía, éste es mi cuerpo». E igualmente, tomando el cáliz y dando gracias, dijo: «Esta es mi sangre», y que sólo a ellos les dio parte *(Apol.* I 65-66: BAC 116,256-257).

En el capítulo 67, Justino describe la misa de los domingos ordinarios. Dice que este día fue escogido para la celebración

de la reunión litúrgica de la comunidad cristiana porque ese día Dios creó el mundo y Cristo resucitó de entre los muertos:

> El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y, éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrecen pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias, y todo el pueblo exclama diciendo «amén». Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, dan lo que bien les parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad. Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos (BAC 116,258-9).

Ha habido una acalorada discusión, que todavía sigue, sobre si Justino consideró la Eucaristía como sacrificio. El pasaje decisivo en esta cuestión se halla en el *Diálogo con Trifón* (c.41):

> «No está mi complacencia en vosotros—dice el Señor—, y vuestros sacrificios no los quiero recibir de vuestras manos. Porque, desde donde nace el sol hasta donde se pone, mi nombre es glorificado entre las naciones, y en todo lugar se ofrece a mi nombre incienso y sacrificio puro. Porque grande es mi nombre en las naciones—dice el Señor—, y vosotros lo profanáis». Ya entonces, anticipadamente, habla de los sacrificios que nosotros le ofrecemos en todo lugar, es decir, del pan de la Eucaristía y lo mismo del cáliz de la Eucaristía, a par que dice que nosotros glorificamos su nombre y vosotros lo profanáis (BAC 116,370).

No cabe duda que aquí Justino identifica claramente la Eucaristía con el sacrificio profetizado por Malaquías. Existen, no obstante, otros pasajes en los que Justino parece rechazar todo sacrificio. Por ejemplo, dice en el *Diálogo* (117,2):

> Ahora bien, que las oraciones y acciones de gracias hechas por hombres dignos son los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios, yo mismo os lo concedo (BAC 116,505).

En el capítulo 13 de la primera *Apología* emite una opinión análoga:

> Porque el solo honor digno de El que hemos aprendido es no el consumir por el fuego lo que por El fue creado para nuestro alimento, sino ofrecerle para nosotros mismos y para los necesitados, y mostrándonos a El agradecidos, enviarle por nuestra palabra preces e himnos por habernos criado (BAC 116,193-194).

De estas observaciones se ha sacado la conclusión de que Justino rechaza todo sacrificio y aprueba sólo el de la oración, especialmente de la oración eucarística. Pero esta interpretación no hace justicia a su pensamiento. No se puede entender su concepto de sacrificio sin tener en cuenta su doctrina del Logos.

Lo que Justino rechaza es el sacrificio material de cosas criadas tal como lo practicaban los judíos y los paganos. Con su concepto de sacrificio trata de salvar la distancia que hay entre la filosofía pagana y el cristianismo, exactamente igual que se sirve del concepto del Logos con el mismo fin. Su ideal es la λογικὴ θυσία, la *oblatio rationabilis*, el sacrificio espiritual, única forma de veneración digna de Dios, según los filósofos griegos. En este caso, como en el del Logos, el cristianismo representa la realización de un ideal filosófico porque está en posesión de un sacrificio espiritual. Justino concuerda, pues, tanto con los filósofos paganos como con los profetas del Antiguo Testamento cuando afirma que los sacrificios externos tienen que ser abolidos. En adelante los sacrificios materiales sangrientos no han lugar. La Eucaristía es el sacrificio espiritual por tanto tiempo deseado, la λογικὴ θυσία, porque el mismo Logos, Jesucristo, es aquí la víctima. La identificación de la λογικὴ θυσία con la Eucaristía fue en extremo feliz. Al incorporar esta idea a la doctrina cristiana, hacía suyas el cristianismo las realizaciones más elevadas de la filosofía griega, al mismo tiempo que se subrayaba el carácter nuevo y único del culto cristiano. Pudo así mantener un sacrificio objetivo y al mismo tiempo dar toda la importancia al carácter espiritual del culto cristiano, que le confiere su superioridad sobre todos los sacrificios paganos o judíos. Así, pues, el término *oblatio rationabilis* del canon de la misa romana expresa mejor que ninguna otra el concepto de sacrificio de San Justino.

A. HARNACK, *Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin:* TU 7,2 (Leipzig 1891); F. X. FUNK, *Die Abendmahlselemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten:* FLDG 3,4 (Maguncia 1903); M. GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr* (París 1909); S. SALAVILLE, *La Liturgie décrite par saint Justin et l'épiclèse:* EO 12 (1909) 129-136.222-227; F. WIELAND, *Der vorirenäische Opferbegriff* (Mu-

nich 1909); E. DORSCH, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt* 2.ª ed. (Innsbruck 1911); O. CASEL, *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr:* Der Katholik 94 (1914) I 153-176.243-263.331-355.414-436; J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten:* Freiburger Theologische Studien 21 (Friburgo de Br. 1918) 85-105; J. B. THIBAUT, *La Liturgie romaine* (París 1924) 38-56; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* (Études d'histoire et de théologie positive, 2.e sér.) 9.ª ed. (París 1930) 6-32; J. N. GREIFF, *Brot, Wasser und Mischwein die Elemente der Taufmesse:* ThQ 113 (1932) 11-34; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 13-21.337-339; J. BERAN, *Quo sensu intelligenda sint verba S. Iustini Martyris* ὅση δύναμις αὐτῷ *in I Apologia, n.67:* DTP 39 (1936) 46-55; O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol., c.66:* DT 18 (1940) 296-316; ST. MORSON, *St. Justin and the Eucharist:* IER 79 (1943) 323-328; J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* 1 (Viena 1948) 30-34; E. RATCLIFF, *Justin Martyr and Confirmation:* Theology 51 (1948) 133-139; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 70-76; E. C. RATCLIFF, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora:* JEH 1 (1950) 29-36.125-134; B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* (Upsala 1951); C. W. DUGMORE, *Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers:* JEH 2 (1951) 24-37; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* Band 1,1 (Friburgo de Br. 1955) 268-272; O. DEL NIÑO JESÚS, *Doctrina eucarística de San Justino, filósofo y mártir:* RES 4 (1944) 3-58; H. B. PORTER, *The Eucharistic Piety of Justin Martyr:* AThR 39 (1957) 24-33; H. L. CHATZEKOSTA, Ἡ θεία Εὐχαριστία κατὰ τὸν Ἰουστῖνον: Gregorius ho Palamas 40 (1957) 144-151; I. K. CULLEN STORY, *Justin's Apology I,62-64. Its Importance for the Author's Traetement of Christian Baptism:* VC 16 (1962) 172-178; T. G. JALAND, *Justin Martyr and the President of the Eucharist:* SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) 83-85; E. BAMMEL, *Die Täufertraditionen bei Justin:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 53-61.

6. *Ideas escatológicas*

En cuanto a su doctrina escatológica, Justino comparte las ideas quiliastas sobre el milenio: «Yo, por mi parte, y si hay algunos otros cristianos de recto sentir en todo, no sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también mil años en Jerusalén, reconstruida, hermoseada y dilatada» *(Diálogo* 80). Sin embargo, se ve obligado a admitir que no todos los cristianos comparten las mismas ideas: «También te he indicado que hay muchos cristianos de la pura y piadosa sentencia, que no admiten esas ideas» *(ibid.)*. Según Justino, las almas de los difuntos deben ir primero al hades, donde permanecen hasta el fin del mundo. Se exceptúan solamente los mártires. Sus almas son recibidas inmediatamente en el cielo. Pero incluso en el hades las almas buenas están separadas de las malas. Las almas buenas se regocijan esperando su salvación eterna, mientras que las malas son desgraciadas por causa de su inminente castigo *(Diálogo* 5,80).

J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif:* VC 2 (1948) 1-16; O. GIORDANO, *Giustino e il millenarismo:* Asprenas 10 (1963) 155-171; L. W. BARNARD, *Justin Martyr's Eschatology:* VC 19 (1965) 86-98.

TACIANO EL SIRIO

Taciano nació en Siria de una familia pagana. Como indicamos arriba, fue discípulo de Justino. Tiene de común con su maestro el que, después de mucho vagar y discutir, encontró que la doctrina cristiana era la única filosofía verdadera. Sobre los motivos de su conversión él mismo nos da la siguiente información:

> Habiendo, pues, visto todo eso, después además que me hube iniciado en los misterios y examinado las religiones de todos los hombres, instituidas por afeminados eunucos, hallando que entre los romanos el que ellos llaman Júpiter Laciar se complace en sacrificios humanos y en sangre de los ejecutados; que Diana, no lejos de la gran ciudad, exigía la misma clase de sacrificios; en fin, que en una parte un *demon* y en otra otro se entregaban a perpetrar iniquidades por el estilo; entrando en mí mismo, empecé a preguntarme de qué modo me sería posible encontrar la verdad. En medio de mis graves reflexiones, vinieron casualmente a mis manos unas escrituras bárbaras, más antiguas que las doctrinas de los griegos y, si a los errores de éstos se mira, realmente divinas. Y hube de creerlas por la sencillez de su dicción, por la naturalidad de los que hablan, por la fácil comprensión de la creación del universo, por la previsión de lo futuro, por la excelencia de los preceptos y por la unicidad de mando en el universo. Y enseñada mi alma por Dios mismo, comprendí que la doctrina helénica me llevaba a la condenación; la bárbara, en cambio, me libraba de la esclavitud del mundo y me apartaba de muchos señores y de tiranos infinitos. Ella nos da no lo que no habíamos recibido, sino lo que, una vez recibido, el error nos impedía poseer *(Discurso* 29: BAC 116,612-613).

La conversión de Taciano ocurrió, a lo que parece, en Roma. Allí acudió a la escuela de Justino. A pesar de que Justino fue maestro de Taciano, se advierten vivos contrastes entre ambos al comparar sus escritos. Esto se echa de ver, sobre todo, en la manera particular de cada uno de valorar la cultura y la filosofía no cristianas. Porque, mientras Justino trata de encontrar en los escritos de los pensadores griegos al menos ciertos elementos de verdad, Taciano propugna por principio el repudio total de la filosofía griega. En su defensa del cristianismo, Justino dio muestras de gran respeto por la filosofía. Taciano, en cambio, manifiesta un odio decidido contra todo lo que pertenece a la civilización griega, a su arte, ciencia y lengua. Su temperamento era tan dado a extremos, que, a su juicio, el cristianismo no había procedido aún con suficiente energía a rechazar la educación y la cultura contem-

poráneas. A su vuelta al Oriente, hacia el año 172, fundó la secta de los encratitas, es decir, de los abstinentes, que pertenece al grupo de los gnósticos cristianos. Esta herejía rechazaba el matrimonio como adulterio, condenaba el uso de carnes en todas sus formas y llegó a substituir el agua por el vino en la Eucaristía. Por eso a sus secuaces se les llamaba *aquarii*. No sabemos nada sobre la muerte de Taciano.

Escritos de Taciano

1. *El «Discurso contra los griegos»*

Solamente se conservan dos obras de Taciano, el *Discurso contra los griegos* y el *Diatessaron*. Son aún objeto de controversia la fecha de composición del *Discurso contra los griegos* y la finalidad del mismo. Probablemente lo escribió después de la muerte de Justino y, según parece, fuera de Roma. Sigue en duda si lo compuso antes o después de su apostasía. Algunos sabios opinan que el discurso no es una apología destinada a defender el cristianismo ni a justificar la conversión del autor, sino un discurso inaugural cuyo fin es invitar a los oyentes a frecuentar su escuela. Pero, aun suponiendo que lo hubiera pronunciado en la inauguración de un curso, no cabe duda que desde un principio se le consideró como un discurso destinado al público. Hay que admitir, sin embargo, que el discurso no es tanto una apología del cristianismo como un tratado polémico, vehemente y sin mesura, que rechaza y desprecia toda la cultura griega. La filosofía, la religión y las realizaciones de los griegos son para él necias, engañosas, inmorales y sin ningún valor. Taciano llega incluso a decir que todo lo que la civilización griega tiene de bueno lo ha tomado de los bárbaros. Pero las más de las veces no vale nada o incita a la inmoralidad; así, por ejemplo, su poesía, filosofía y retórica.

La parte principal de la obra comprende cuatro secciones:

I. La primera sección (c.4,3-7,6) contiene una cosmología cristiana.
1. El autor define primero el concepto cristiano de Dios (c.4,3-5).
2. Trata luego de la relación entre el Logos y el Padre, la formación de la materia y la creación del mundo (c.5).
3. Sigue una descripción de la creación del hombre, de la resurrección y del juicio universal (c.6-7,1).
4. Taciano termina esta sección (c.7,2-8) tratando de la creación de los ángeles, de la libertad de la voluntad, de la caída de los ángeles, del pecado de Adán y Eva, de los ángeles malos y de los demonios. Este último tema lleva a la sección siguiente.

II. La sección segunda es una demonología cristiana (c.8-20).
1. La astrología es invención de los demonios. El hombre abusó de la libertad de su albedrío, convirtiéndose en esclavo del demonio. Pero existe una posibilidad de librarse de esta esclavitud renunciando totalmente a las cosas mundanas (c.8-11).
2. Para adquirir la fuerza necesaria para esta renuncia y escapar así al poder de los demonios, debemos unir nuestra alma con el *pneuma*, el espíritu celestial. En un principio este *pneuma* vivía en el interior del hombre, pero fue expulsado por el pecado, que es obra de los demonios (c.12-15,1).
3. Los demonios son imágenes de la materia y de la iniquidad; son incapaces de hacer penitencia. Los hombres, en cambio, son imágenes de Dios y pueden conseguir la inmortalidad mediante la propia mortificación (c.15,2-16,6).
4. El hombre no debe temer la muerte, pues debe rechazar toda materia si quiere alcanzar la inmortalidad (c.16, 7-20).

III. La civilización griega a la luz de la actitud cristiana ante la vida forma el contenido de la sección tercera (c.21-30).
1. La necedad de toda teología griega forma violento contraste con la sublimidad del misterio de la encarnación (c.21).
2. Los teatros griegos son escuelas de vicio. La arena se asemeja a un matadero. La danza, la música y la poesía son pecaminosas y de ningún valor (c.22-24).
3. La filosofía y el derecho griegos son contradictorios y engañosos (c.25-28).
4. La religión cristiana brilla con resplandor más vivo sobre este fondo oscuro de la civilización griega (c 29-30).

IV. Edad y valor moral del cristiano (c.31-41).
1. La religión cristiana es más antigua que todas las demás, porque Moisés vivió antes que Homero, mucho antes que los legisladores de Grecia e incluso antes que los siete sabios (c.31,1-6,36-41).
2. La filosofía cristiana y la conducta de los cristianos están libres de toda envidia y mala voluntad, y, por lo mismo, difieren de la sabiduría de los escritores griegos. Las acusaciones de inmortalidad y canibalismo lanzadas falsamente contra los cristianos revierten sobre sus autores, los adoradores de los dioses griegos, porque tales crímenes son frecuentes y bien conocidos en el culto de los griegos. No se puede manchar la moralidad y pureza de los cristianos con tales calumnias (c.31,7-35).

Al final, Taciano se ofrece a responder a todas las críticas que se le hagan: «Tales son las cosas, ¡oh helenos!, que para vosotros he compuesto yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara, nacido en tierra de asirios, formado primero en vuestra cultura y luego en las doctrinas que ahora anuncio como

predicador. Ahora bien, conociendo ya quién es Dios y su creación, me presento a vosotros dispuesto al examen de mis enseñanzas, advirtiendo que jamás he de renegar de mi conducta según Dios» (c.42: BAC 116,628).

Edición separada: E. SCHWARTZ, *Tatiani Oratio ad Graecos:* TU 4,1 (Leipzig 1888).

Traducciones: Alemanas: A. HARNACK, *Giessener Universitätsprogramm* (1884); R. C. KUKULA, *Tatians Rede an die Bekenner des Griechentums:* BKV 12 (Kempten 1913).—*Francesa:* A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes* (París 1903) 107-158.—*Inglesa:* J. E. RYLAND: ANF 2,65-83.—*Italianas:* P. UBALDI (Turín 1921); M. FERMI, *Taziano, Discorso ai Greci* (Roma 1924).

Estudios: H. DEMBOWSKI, *Die Quellen der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts,* Teil 1: *Die Apologie Tatians* (Leipzig 1878); F. X. FUNK, *Zur Chronologie Tatians:* ThQ 65 (1883) 219-233; ID., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 2 (1899) 142-152; J. M. FULLER, *Tatianus:* Dictionary of Christian Biography 4 (1887) 783-804; A. KALKMANN, *Tatians Nachrichten über Kunstwerke:* RhM 42 (1887) 489-524; W. STÄUFER, *Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie* (Leipzig 1893); B. PONSCHAB, *Tatians Rede an die Griechen* (Progr.) (Metten 1895); J. DRÄSEKE, *Zu Tatians «Rede an die Griechen»:* Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 43 (1900) 603-612; R. C. KUKULA, *Tatians sogennante Apologie. Exegetisch-chronologische Studie* (Leipzig 1900); ID., *«Altersbeweis» und «Künstlerkatalog» in Tatians Rede an die Griechen* (Progr.) (Viena 1900); P. FIEBIG, *Zur Frage nach der Disposition des* λόγος πρὸς Ἕλληνας *des Tatian:* ZKG 2 (1901) 149-159; H. U. MEYBOOM, *Tatianus en zijne Apologie:* Theol. Tijdschrift 37 (1903) 193-247; A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien* (París 1903); ID., *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (París 1912) 148-171; J. LEBLANC, *Le Logos de Tatien, Athénagore et Théophile:* Annales de philosophie chrétienne 149 (1905) 634-639; J. FEUERSTEIN, *Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts mit einleitender Gottes- und Schöpfungslehre* (Diss.) (Münster 1906); J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlín 1907) 105-113; J. VAN BEEK, *Athenagoras' geschrift de resurrectione* (Diss.) (Leyden 1908); C. L. HEILER, *De Tatiani apologetae dicendi genere* (Diss.) (Marburg 1909); F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts* (Paderborn 1914) 36-65; J. DE ZWAAN, *Ad quosdam Tatiani adversus Graecos orationis locos:* Mnem 48 (1920) 313-320; M. ZAPPALÀ, *Taziano e lo gnosticismo:* RSFR 3 (1922) 307-338; W. BORNSTEIN, *Beiträge zu Tatians Rede an die Griechen* (Diss.) (Rostock 1923); ID., *Zu Tatians* λόγος πρὸς Ἕλληνας: ZKG 44 (1925) 62; G. BOTTI, *Il fattore personale nel* λόγος πρὸς Ἕλληνας: *di Taziano:* Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi (Milán 1937) 87-97; C. BONNER, *Rhetologia or aretologia:* HThR 33 (1940) 317-319; H. J. ROSE, *Rhetologia or aretologia?:* HThR 34 (1941) 217; A. CASAMASSA, *L'accusa di «hesterni» e gli scrittori cristiani de IIº secolo:* Angelicum 20 (1943) 184-194; G. BARDY: DTC 16 (1946) 59-66; R. M. GRANT, *Patristica:* VC 3 (1949) 225-229; ID., *The Date of Tatian's Oration:* HThR 46 (1953) 99-101; ID., *The Heresy of Tatian:* JThSt N.S. 5 (1954) 62-68; A. ORBE, *Variaciones gnósticas sobre las almas del alma:* Greg 35 (1954) 18-55; L. ALFONSI, *Echi del giovane Aristotele in Taziano:* REAug 2 (1956) 251-257; R. M. GRANT, *Tatian and the Bible:* SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 297-306; ID., *Studies in the Apologists I. Tatian's Theological Method:* HThR 51 (1958) 123-128; M. ELZE, *Tatian und seine Theologie:* FKDG 9 (Gotinga 1960); L. LEONE, *Due date della vita di Taziano:* OCP 27 (1961) 27-37; L. LEONE, *Artificio e spontaneità nello stilo taziano:* Rendiconti dell'Accademia di Archeologia di Napoli 37 (1962) 5-28; R. M. GRANT, *Tatian (Or. 30) and the Gnostics:* JThSt 15 (1964) 65-69; G. F. HAWTHORNE, *Tatian and his Discourse to the Greeks:* HThR 57 (1964) 161-188; M. WHITTAKER, *Some Textual Points in Tatian's Oratio ad Graecos:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 348-354; G. W. CLARKE, *The Date of the Oration of Tatian:* HThR 60 (1967) 123-126.

2. *El «Diatessaron»*

La obra más importante de Taciano es su *Diatessaron* (Τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον). Es, en realidad, una concordia de los evangelios. Taciano lo llamó «(sacado) de los cuatro», porque dispone textos tomados de los cuatro evangelios en forma de una historia evangélica continua. Durante mucho tiempo este libro se vino usando en la liturgia de la Iglesia siríaca, hasta que fue reemplazado por los cuatro evangelios canónicos hacia el siglo V. Taciano compuso probablemente el *Diatessaron* después de su regreso al Oriente. El original se ha perdido y se duda si lo compuso en griego o en siríaco. Hay razones para creer que lo hizo en griego y que más tarde lo tradujo al siríaco. Unos arqueólogos americanos descubrieron recientemente un fragmento del texto griego. Es un fragmento de catorce líneas, hallado en Dura Europos, en Siria, el año 1934, durante las excavaciones realizadas por la John Hopkins University. Es ciertamente anterior al año 254. Un texto griego tan antiguo parece favorecer el origen griego del *Diatessaron.* Se puede reconstruir todo el texto a base de las traducciones que se conservan. Las hay en árabe, latín y holandés de la Edad Media. Además, entre los años 360 y 370, Efrén Siro compuso un comentario del *Diatessaron;* aunque se perdió el original siríaco de este comentario, poseemos una traducción armenia del siglo VI. Todas estas versiones hacen pensar que el *Diatessaron* ejerció notable influjo en el texto evangélico de toda la Iglesia. La traducción latina se hizo en fecha muy temprana y representa el primer intento de evangelio en lengua latina.

Todos los demás escritos de Taciano se han perdido. Tres de ellos los menciona el mismo autor en su *Apología.* El capítulo 15 de esta obra da a entender que Taciano había escrito anteriormente un tratado *Sobre los animales* (περὶ ζῴων). En el capítulo 16 dice él mismo que en otra ocasión había compuesto un trabajo *Sobre los demonios.* En el capítulo 14 promete escribir un libro *Contra los que han tratado de cosas divinas.* Clemente de Alejandría cita *(Stromata* 3,81-1ss) un pasaje del tratado de Taciano *Sobre la perfección según los preceptos del Salvador.* Rhodon refiere (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,13,8) que su maestro Taciano «había preparado un libro *Sobre los problemas,* en el que intentó explicar lo que estaba oscuro y oculto en las Escrituras sagradas». Eusebio afirma,

además, que Taciano «se atreve a cambiar algunas palabras del Apóstol (Pablo), como corrigiendo su estilo» *(Hist. eccl.* 4,29,6).

H. LECLERCQ: DAL 4,747-770; TH. ZAHN, *Tatians Diatessaron* (Erlangen 1881); P. A. CIASCA, *Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice.* Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit (Roma 1888; 2.ª ed. 1934); J. R. HARRIS, *The Diatessaron of Tatian. A Preliminary Study* (Londres 1890); M. MAHER, *Recent Evidence for the Authenticity of the Gospels: Tatian's Diatessaron* (Londres 1893); J. H. HILL, *The Earliest Life of Christ Ever Compiled from the Four Gospels: Being the Diatessaron of Tatian (circa 160).* Literally Translated from the Arabic Version (Edimburgo 1894; 2.ª ed. 1910); J. R. HARRIS, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron* (Londres 1895); H. W. HOGG: Ante-Nicene Library, addit. vol. (Edimburgo 1897) 33-138; A. HJELT, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron* (Leipzig 1903); A. A. HOBSON, *The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem* (Chicago 1904); F. C. BURKITT, *Evangelion da Mepharreshe.* The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Reading of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence, 2 vols. (Cambridge 1904); H. GRESSMANN, *Studien zum syrischen Tetraevangelium I:* ZNW (1904) 248-252; J. F. STENNING, *Diatessaron:* HASTING, «Dictionary of the Bible», extra vol. (1904) 451-461; G. A. BARTON y H. H. SPOER, *Traces of the Diatessaron of Tatian in Harclean Syriac Lectionaries:* JBL 24 (1906) 179-195; R. H. CONNOLLY, 1. *The Diatessaron in the Syriac Acts of John:* 2. *Jacob of Serug and the Diatessaron:* JThSt 8 (1907) 571-590; J. HONTHEIM, *Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians:* ThQ 90 (1908) 204-255.339-376; R. H. CONNOLLY, *A Side-light on the Methods of Tatian:* JThSt 12 (1911) 268-273; H. J. VOGELS, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron* (Friburgo de Br. 1911); S. EURINGER, *Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessarons.* Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente, herausgegeben und übersetzt von C. Graf (Friburgo de Br. 1912); J. SCHÄFERS, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung on Parabeln des Herrn. Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions NT* (Münster 1917); E. PREUSCHEN, *Untersuchungen zum Diatessaron Tatians:* SB Heidelberg. Akadem. 9,15 (Heidelberg 1918); H. J. VOGELS, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland* (Münster 1919); D. PLOOIJ, *A Primitive Text of the Diatessaron.* The Liège Manuscript of a Mediaeval Dutch Translation. A Preliminary Study with an Introductory Note by J. R. HARRIS (Leyden 1923); cf. H. J. VOGELS: ThR 22 (1923) 81-84; H. LIETZMANN: ZNW 22 (1923) 150-153; J. R. HARRIS, *Muhammed and the Diatessaron:* ExpT 34 (1923) 377s; F. C. CONYBEARE, *An Armenian Diatessaron?:* JThSt 25 (1924) 232-245; A. JÜLICHER, *Der echte Tatiantext:* JBL 43 (1924) 132-171; J. R. HARRIS, *Some Diatessaron Readings from Sinai:* ExpT 35 (1924) 296-298; F. C. BURKITT, *Tatian's Diatessaron and the Dutch Harmonies:* JThSt 25 (1924) 113ss; D. PLOOIJ, *A Further Study of the Liège Diatessaron* (Leyden 1925); J. R. HARRIS, *Was the Diatessaron anti-Judaic?:* HThR 18 (1925) 103-109; E. PREUSCHEN, *Tatiani Diatessaron, aus dem Arabischen übersetzt.* Editado por A. POTT (Heidelberg 1926); F. C. BURKITT, *St. Luke 9,54,56 and the Western Diatessaron:* JThSt 28 (1927) 48ss; D. DE BRUYNE, *La préface du Diatessaron latin avant Victor de Capoue:* RB 39 (1927) 5-11; D. PLOOIJ, *Die heutige Lage des Diatessaronproblems:* OC 3.ª ser. 1 (1927) 201-222; O. CATAUDELLA, *Note d'interpretazione sopra il testo di Taziano:* Didaskaleion 8 (1929) 197-202; A. BAUMSTARK, *Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron:* OC (1930) 1-14; ID., *Tatianismen im römischen Antiphonar:* ibid., 165-174; A. VACCARI, *Propaggine del Diatessaron in Occidente:* Bibl 12 (1931) 326-354; A. RÜCKER, *Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen «Buche der Stufen»:* BiZ 20 (1932) 342-354; G. DIX, *Didache and Diatessaron:* JThSt 34 (1933) 242-250; R. H. CONNOLLY, *Didache and Diatessaron:* JThSt 34 (1933) 342-349; A. BAUMSTARK, *Zur Geschichte des Tatianstextes vor Aphrem:* OC 8 (1933) 1-12; ID., *Arabische Uebersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21,105 zitierte Psalmenübersetzung:* OC 9 (1934) 165-180; ID., *Markus 2 in der arabischen Uebersetzung des Isaak Velasquez. Veröffentlicht und unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs mit dem Diatessaron gewürdigt:* OC 9 (1934) 226-239; R. H. CONNOLLY, *A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron?:* JThSt 35 (1934) 351-357; C. H. KRAELING, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura:* Studies and Documents 3 (Londres 1935); D. PLOOIJ, *A Fragment of Tatian's Diatessaron in Greek:* ExpT 46 (1935) 471-476; F. C. BURKITT, *The Dura Fragment of Tatian:* JThSt 36 (1935) 255-259; PH. H. MENOUD, *Un fragment grec du Diatessaron de Tatien:* RTP 23 (1935) 379-382; A. BAUMSTARK, *Forschungen und Funde: Das griechische Diatessaron-Fragment von Dura-Europos:* OC 11 (1935) 244-251; ID., *Die syrische Uebersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron:* Bibl 16 (1935) 257-299; W. HEFFENING y C. PETERS, *Spuren des Diatessaron in liturgischer Ueberlieferung. Ein türkischer und ein Karsuni-Text:* OC 10 (1935) 225-238; C. PETERS, *Nachtrag zu «Spuren des Diatessaron in liturgischer Ueberlieferung»:* OC 11 (1936) 96-97; D. PLOOIJ, C. A. PHILLIPS, A. J. BARNOUW, *The Liège Diatessaron Edited with a Textual Apparatus and an English Translation* (Amsterdam 1929-1935); L. CERFAUX, *Un fragment du Diatessaron grec:* ETL 13 (1936) 98-100; A. MERK, *Ein griechisches Bruchstück des Diatessaron Tatians:* Bibl 17 (1936) 234-241; A. S. MARMARDJI, *Diatessaron de Tatien.* Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangéliaire diatessarique syriaque (Beyrouth 1935); L. KHALIL, *Le Diatessaron dans sa récente édition. Notes critiques:* Al-Machriq 34 (1936) 269-276; P. JOUON, *La nouvelle édition du Diatessaron arabe de Tatien:* RSR 27 (1927) 91-96; A. BAUMSTARK: OC 11 (1936) 235-252; P. ESSABALIAN, *Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des évangiles arméniens.* Appendice: résumé français (Viena 1937); M.-J. LAGRANGE, *Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile.* I. *Un fragment grec du Diatessaron de Tatien.* II. *Un nouveau papyrus évangélique:* RBibl 44 (1938) 321-343; O. STEGMÜLLER, *Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron (P. 16388):* ZNW 37 (1938) 223-230; R. P. CASEY, *The Armenian Marcionites and the Diatessaron:* JBL 57 (1938) 185-194; V. TODESCO, A. VACCARI y M. VATASSO, *Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII-XIV:* ST 81 (Ciudad del Vaticano 1938); C. PETERS, *Das Diatessaron Tatians.* Seine Ueberlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland, sowie der heutige Stand seiner Erforschung: Orientalia Christiana Analecta 123 (Roma 1939): A. BAUMSTARK, *Der Tatiantext von Luc. 24,13:* OC 35 (1939) 19-37; ID., *Zwei italienische Diatessaron-Texte:* OC 35 (1939) 225-242; A. MERK, *Tatian in italienischen Gewand:* Bibl 20 (1939) 294-305; C. PETERS, *Daniel Plooij und die Diatessaronforschung:* NTT 28 (1939) 233-241; A. F. L. BESTON, *The Arabic Version of Tatian's Diatessaron:* Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (1939) 608-610; C. PETERS, *Ein neues Fragment des griechischen Diatessaron?:* Bibl 21 (1940) 51-55; ID., *Zum Problem der Stilistik in Tatians Diatessaron:* OCP 6 (1940) 508-517; M. BLACK, *The Palestinian Syriac Gospel and the Diatessaron:* OC 35 (1939) 101-111; C. S. C. WILLIAM, *Tatian and the Text of Mark and Matthew:* JThSt 43 (1942) 37-42; C. PETERS, *Neue Funde und Forschungen zum Diatessaron-Problem:* Bibl 23 (1942) 68-77; ID., *Der Diatessarontext von Mt. 2.9 und die westsächsische Evangelienversion:* Bibl 23 (1942) 323-332; G. MESSINA, *Un Diatessaron persiano del secolo XIII tradotto dal siriaco:* Bibl 23 (1942) 268-305; 24 (1943) 59-106; B. M. METZGER, *Recently Published Greek Papyri of the New Testament:* Biblical Archaeologist 10 (1947) 25-44; P. KAHLE, *The Cairo Geniza* (Londres 1947); S. LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (Roma 1950); L. MARIÈS, *Le Diatessaron à l'origine de la version arménienne:* RSR 38 (1952) 247-256; B. M. METZGER, *Tatian's Diatessaron and a Persian Har-*

mony of the Gospels: JBL 69 (1950) 261-280; G. MESSINA, *Diatessaron persiano*, introd. e trad. (Roma 1951); J. B. HIGGINS, *The Persian Gospel Harmony as a Witness to Tatian's Diatessaron:* JThSt N.S. 3 (1952) 83-87; J. VOGELS, *Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des Neuen Testamentes:* Synoptische Studien A. Wickenhauser dargebracht (Munich 1954) 278-289; P. A. VACCARI, *Le sezioni evangeliche di Eusebio e il Diatessaron di Taziano nella letteratura siriaca:* RSO 32 (1957) 433-452; L. LELOIR, *L'original syriaque du Commentaire de S. Éphrem sur le Diatessaron:* Bibl 40 (1959) 959-970; I. ORTIZ DE URBINA, *Trama e carattere del Diatessaron di Taziano:* OCP 25 (1959) 326-357; L. LELOIR, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron:* CSCO 227, Subsidia 19 (Lovaina 1962); F. BOLGIANI, *Vittore di Capua e il «Diatessaron»:* Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, ser.4.ª n.2 (Turín 1962); A. BAUMSTARK, *Die Vorlage des althochdeutschen Tatian*, herg. von J. RATHOFER: Niederdeutsche Studien 12 (Colonia 1964); J. VON WERINGHA, *Heliand and Diatessaron:* Studia Germanica 5 (Assen 1965); A. BAKER, *The Gospel of Thomas and the Diatessaron:* JThSt 16 (1965) 449-453; G. C. HANSEN, *Zu den Evangelienzitaten in den «Acta Archelai»:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 473-485; G. M. LEE, *Diatessaron and Diapente:* VC 21 (1967) 87.

MILCIADES

El retórico Milcíades nació en el Asia Menor. Fue contemporáneo de Taciano y, probablemente, al igual que él, discípulo de Justino. Desgraciadamente, todos sus escritos se han perdido. Tertuliano *(Adv. Valent.* 5) e Hipólito (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,28,4) atestiguan que defendió el cristianismo contra los paganos y herejes. Según Eusebio *(Hist. eccl.* 5,17,5), escribió una *Apología de la filosofía cristiana* dirigida a los «príncipes temporales». Estos «príncipes» eran probablemente Marco Aurelio (161-180) y su colega Lucio Vero (161-169). Sus otras dos obras: *Contra los griegos*, en dos libros, *y Contra los judíos*, también en dos libros, eran igualmente de carácter apologético. El tratado que escribió contra los montanistas versaba sobre la cuestión *Que un profeta no debería hablar en éxtasis* y defendía que los profetas montanistas eran seudoprofetas. Milcíades escribió también otro tratado antiherético contra los gnósticos valentinianos.

APOLINAR DE HIERAPOLIS

Claudio Apolinar era obispo de Hierápolis, la ciudad de Papías, en tiempo de Marco Aurelio (161-180). Eusebio refiere de él *(Hist. eccl.* 4,27):

«De los escritos de Apolinar, muchos en número y largamente difundidos, han llegado hasta nosotros los siguientes: un discurso al citado emperador (Marco Aurelio), cinco libros *Contra los griegos* (πρὸς Ἕλληνας), dos libros *Sobre la verdad* (περὶ ἀληθείας), dos libros *Contra los judíos* (πρὸς Ἰουδαίους). y luego los tratados que escribió contra la herejía de los frigios (montanistas), que habían empezado poco antes a propagar sus innovaciones y estaban, como quien dice, empezando a bro-

tar, mientras Montano con sus seudoprofecías estaba dando los primeros pasos en el error».

No se ha conservado ninguno de los libros que menciona Eusebio. Otro tanto ocurre con otro escrito de Apolinar, no mencionado por Eusebio, pero conocido por el autor del *Chronicon Paschale*. Su título era *Sobre la Pascua* (περὶ τοῦ πάσχα). Las dos citas que trae el autor del *Chronicon* dan a entender que Apolinar estaba en contra del uso cuartodecímano de la Pascua.

ATENAGORAS DE ATENAS

Atenágoras fue contemporáneo de Taciano, pero difiere tanto de éste como de Justino. Tenía sobre la filosofía y cultura griegas una opinión mucho más moderada que la de Taciano. Por otro lado, muestra una habilidad mucho mayor que Justino en el lenguaje, en el estilo, en la manera de ordenar el material. Es, a la verdad, el más elocuente de los apologistas cristianos primitivos. Le gusta dar citas de poetas y filósofos y usa expresiones y frases filosóficas. Su estilo y su ritmo revelan al autor que ha seguido cursos de retórica y que trata de imitar a los escritores áticos. No sabemos casi nada de su vida, pues en toda la literatura cristiana antigua sólo se le menciona una vez (METODIO, *De resurrectione* 1,36,6-37,1). Th. Zahn lo identifica con el Atenágoras a quien, al decir de Focio *(Bibl. Cod.* 154ss), dedicó su obra *Sobre las expresiones difíciles de Platón*, el platónico Boetos. En el título de su *Súplica en favor de los cristianos* se le llama «filósofo cristiano de Atenas». Además de esta obra, compuso el tratado *Sobre la resurrección de los muertos*.

ESCRITOS

1. *Súplica en favor de los cristianos*

La *Súplica en favor de los cristianos* (πρεσβεία περὶ τῶν χριστιανῶν) fue escrita hacia el año 177 y estaba dirigida a los emperadores Marco Aurelio Antonino y Lucio Aurelio Cómodo. Este último era hijo de Marco Aurelio y recibió el título imperial el año 176. La *Súplica* está redactada en un tono moderado y hay orden en la composición. La introducción (c.1-3) contiene la dedicatoria y expresa su propósito con toda claridad: «Por nuestro discurso habéis de comprender que sufrimos sin causa y contra toda ley y razón, y os suplicamos que también sobre nosotros pongáis alguna atención, para que cese, en fin, el degüello a que nos someten los calumniadores». Luego Atenágoras refuta (c.4-36) las tres acusaciones que hacían los paganos a los cristianos: ateísmo, canibalismo e incesto edipeo.

1. Los cristianos no son ateos. Aunque no crean en los dioses, creen en Dios. Son monoteístas. Tendencias monoteístas

se pueden descubrir incluso en algunos de los poetas y filósofos paganos; sin embargo, nadie pensó jamás en acusarlos de ateísmo, a pesar de que no eran capaces de probar sus ideas con pruebas sólidas. Los cristianos, en cambio, recibieron sobre este punto una revelación de Dios por medio de sus profetas, que estaban inspirados por el Espíritu Santo. Además, pueden probar su fe con argumentos de razón. El concepto cristiano de Dios es mucho más puro y perfecto que el de todos los filósofos. Y esto lo demuestran los cristianos no solamente con palabras, sino con obras: «¿Quiénes (de los filósofos paganos) tienen almas tan purificadas, que en lugar de odiar a sus enemigos los aman, en lugar de maldecir a quien los maldijo primero —cosa naturalísima—los bendigan, y rueguen por los que atentan contra la propia vida?... Entre nosotros, empero, fácil es hallar a gentes sencillas, artesanos y vejezuelas, que si de palabra no son capaces de poner de manifiesto la utilidad de su religión, lo demuestran por las obras» *(Súpl.* 11). Los cristianos, por lo mismo que son monoteístas, no son politeístas. No tienen, pues, sacrificios como los paganos, y no creen en los dioses. Ni siquiera adoran al mundo, que es una obra de arte superior a cualquier ídolo, sino que adoran a su Creador.

2. Los cristianos no son culpables de canibalismo. Les está prohibido matar a nadie. Más aún, ni siquiera miran cuando se está perpetrando un asesinato, al paso que los paganos encuentran en ello un placer especial, como lo demuestran los espectáculos de gladiadores. Los cristianos tienen mucho más respeto por la vida humana que los paganos. De aquí que condenen la costumbre de abandonar a los niños recién nacidos. Su fe en la resurrección del cuerpo bastaría para que se abstuvieran de comer carne humana.

3. La acusación de incesto edipeo es un producto del odio. La historia prueba que la virtud ha sido perseguida siempre por el vicio. Tan lejos están los cristianos de cometer estos crímenes, que ni siquiera permiten un pecado de pensamiento contra la pureza. Las ideas cristianas sobre el matrimonio y la virginidad prueban bien a las claras cuál sea su aprecio de la castidad.

La *Apología* concluye (c.37) suplicando que se juzgue con justicia a los cristianos:

«Inclinad vuestra imperial cabeza a quien ha deshecho todas las acusaciones y demostrado, además, que somos piadosos, modestos y puros en nuestras almas. ¿Quiénes con más justicia merecen alcanzar lo que piden que quienes rogamos por vuestro imperio, para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo, y crezca y se acreciente, por la sumisión de todos los hombres? Lo que también redunda en provecho nuestro, a fin de que, llevando una vida tranquila, cumplamos animosamente cuanto nos es mandado».

2. *Sobre la resurrección de los muertos*

Al final de la *Apología* (c.36), Atenágoras anuncia un discurso sobre la resurrección. Este escrito se ha conservado bajo el título *Sobre la resurrección de los muertos* (περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν). En un estudio reciente, R. M. Grant ha intentado probar que este tratado no es la obra de Atenágoras, sino un escrito poco anterior al año 310 que pertenece a la literatura origenista. El códice Arethas del año 914 dice expresamente que es obra de Atenágoras y la pone inmediatamente después de la *Apología*. El tratado *Sobre la resurrección* tiene un carácter marcadamente filosófico y prueba la doctrina de la resurrección con argumentos de razón. Comprende dos partes. La primera (c.1-10) trata de Dios y la resurrección. Demuestra que la sabiduría, omnipotencia y justicia de Dios no son obstáculos para la resurrección de los muertos, sino que se compaginan bien con ella. La segunda parte (c.11-25) trata del hombre y la resurrección. La resurrección es necesaria por razón de la naturaleza humana, ante todo porque el hombre fue creado para la eternidad (c.12-13) y, en segundo lugar, porque está compuesto de alma y cuerpo. Esta unidad, que es destruida por la muerte, debe ser restaurada por la resurrección a fin de que el hombre pueda vivir para siempre (c.14-17). En tercer lugar, tanto el cuerpo como el alma deben ser premiados, porque ambos están sujetos a la ley moral. Sería injusto que el alma sola hiciera penitencia de las cosas que hizo por instigación del cuerpo, como lo sería también no premiar al cuerpo por las obras buenas realizadas con su cooperación (c.18-23). En cuarto y último lugar, el hombre está destinado a la felicidad, que no se puede alcanzar en esta vida, pero que tiene que darse en la otra (c.24-25).

Aspectos de la teología de Atenágoras

1. Atenágoras fue el primero que intentó una demostración científica del monoteísmo. Con este fin trata de demostrar por vía especulativa la unidad de Dios, atestiguada por los profetas. Lo hace estudiando las relaciones entre la existencia de Dios y el espacio:

> Pues que el Dios Hacedor de todo este universo sea desde el principio uno solo, consideradlo del modo siguiente, a fin de que tengáis también el razonamiento de nuestra fe. Si hubiera habido desde el principio dos o más dioses, hubieran ciertamente tenido que estar o los dos en uno solo y mismo lugar o cada uno aparte en su lugar. Ahora bien, es imposible que estuvieran en uno solo y mismo lugar; porque no serían, por dioses, iguales, sino, por increados, desiguales. En efecto, lo creado es semejante a sus modelos; pero lo increado no es seme-

jante a nada, pues no ha sido hecho por nadie ni para nadie... Mas si cada uno de ellos ocupa su propio lugar, estando el que creó el mundo más alto que todas las cosas creadas y por encima de lo que El hizo y ordenó, ¿dónde estará el otro de los dos? Porque si el mundo, que tiene figura esférica perfecta, está limitado por los círculos del cielo, y el Hacedor de este mismo mundo está más alto que todo lo creado, conservándolo todo por su providencia, ¿qué lugar queda para el otro o para los otros dioses? *(Súpl.* 8: BAC 116,657-658).

2. Atenágoras es mucho más explícito y menos reservado que Justino al definir la divinidad del Logos y su unidad esencial con el Padre. Evita el subordinacionismo de los otros apologistas griegos, como se desprende del siguiente pasaje:

Y si por la eminencia de vuestra inteligencia se os ocurre preguntar qué quiere decir «Hijo», lo diré brevemente: El Hijo es el primer brote del Padre, no como hecho, puesto que desde el principio, Dios, que es inteligencia eterna, tenía en sí mismo al Verbo, siendo eternamente racional, sino como procediendo de Dios, cuando todas las cosas materiales eran naturaleza informe y tierra inerte y estaban mezcladas las más gruesas con las más ligeras para ser sobre ellas idea y operación. Y concuerda con nuestro razonamiento el Espíritu profético: «El Señor—dice—me crió principio de sus caminos para sus obras» *(Súpl.* 10: BAC 116,660-661).

3. Sobre el Espíritu Santo, Atenágoras afirma:

Y a la verdad, el mismo Espíritu Santo, que obra en los que hablan proféticamente, decimos que es una emanación de Dios, emanando y volviendo, como un rayo de sol *(ibid.).*

4. Uno de los mejores pasajes de la *Apología* es la definición ingeniosa que da de la Trinidad. Es de una trama y desarrollo realmente sorprendente para la época antenicena:

Así, pues, suficientemente queda demostrado que no somos ateos, pues admitimos a un solo Dios... ¿Quién pues, no se sorprenderá de oír llamar ateos a quienes admiten a un Dios Padre y a un Dios Hijo y un Espíritu Santo, que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden? *(ibid.).*

5. En el mismo capítulo habla de la existencia de los ángeles:

Decimos existir una muchedumbre de ángeles y ministros, a quienes Dios, Hacedor y Artífice del mundo, por medio del Verbo que de El viene, distribuyó y ordenó para que estuvieran en torno a los elementos y a los cielos y al mundo y lo que en el mundo hay, y cuidaran de su buen orden.

6. Atenágoras es testigo de importancia para la doctrina de la inspiración:

Porque los poetas y filósofos, aquí como en los demás, han procedido por conjeturas, movidos, según la simpatía del soplo de Dios, cada uno por su propia alma, a buscar si era posible hallar y comprender la verdad, y sólo lograron entender, no hallar el ser, pues no se dignaron aprender de Dios sobre Dios, sino de sí mismo cada uno. De ahí que cada uno dogmatizó a su modo, no sólo acerca de Dios, sino sobre la materia, las formas y el mundo. Nosotros, en cambio, de lo que entendemos y creemos, tenemos por testigos a los profetas, que, movidos por el Espíritu divino, han hablado acerca de Dios y de las cosas de Dios. Ahora bien, vosotros mismos... diríais que es irracional adherirse a opiniones humanas, abandonando la fe en el Espíritu de Dios, que ha movido como instrumentos suyos, las bocas de los profetas *(Súpl.* 7: BAC 116,656-657).

7. Alaba la virginidad como uno de los más hermosos frutos de la moral cristiana:

Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado a la vejez célibes, con la esperanza de más íntimo trato con Dios *(Súpl.* 33: BAC 116,703-704).

Estas palabras definen muy bien el objetivo de la virginidad cristiana en su aspecto positivo.

8. Sobre la idea del matrimonio dice lo siguiente en el mismo capítulo:

Como tengamos, pues, esperanza de la vida eterna, despreciamos las cosas de la presente y aun los placeres del alma, teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas, y esto con miras a la procreación de hijos. Porque al modo que el labrador, echada la semilla en tierra, espera a la siega y no sigue sembrando; así, para nosotros, la medida del deseo es la procreación de los hijos (BAC 116,703).

Estas palabras de Atenágoras indican claramente que la procreación es el primero y último fin del matrimonio. Igualmente, en otro lugar, muestra la lucha que el cristianismo primitivo hubo de sostener para defender el derecho a la vida de las criaturas humanas antes de nacer. Cuando los paganos acusaban a los cristianos de cometer crímenes en sus funciones de culto, Atenágoras les replicó de la siguiente forma:

Nosotros afirmamos que los que intentan el aborto cometen un homicidio y tendrán que dar cuenta a Dios de él; entonces, ¿por qué razón habíamos de matar a nadie? Porque no se puede pensar a la vez que lo que lleva la mujer en el vientre es un ser viviente y objeto,

por ende, de la providencia de Dios, y matar luego al que ya ha avanzado en la vida; no exponer lo nacido, por creer que exponer a los hijos equivale a matarlos, y quitar la vida a lo que ya ha sido creado. No, nosotros somos en todo y siempre iguales y acordes con nosotros mismos, pues servimos a la razón y no la violentamos *(Súpl.* 35: BAC 116,706).

Es cosa muy digna de notarse que aquí Atenágoras se refiere al feto como a un ser creado, cuando, según el Derecho romano de aquel tiempo, no era un ser en absoluto y no se le reconocía derecho a la existencia.

9. Atenágoras está tan convencido de la indisolubilidad del matrimonio, que, para él, ni siquiera la muerte puede disolver el vínculo matrimonial. Hasta llega a afirmar que las segundas nupcias son «un adulterio decente»:

> O permanecer cual se nació, o no contraer más que un matrimonio, pues el segundo es un decente adulterio... Porque quien se separa de su primera mujer, aun cuando haya muerto, es un adúltero disimulado, transgrediendo la mano de Dios, pues en el principio formó Dios a un solo varón y a una sola mujer *(Súpl.* 33: BAC 116,704).

Ediciones separadas: E. SCHWARTZ, *Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum:* TU 4,2 (Leipzig 1891); W. B. OWEN, *Athenagoras, with Explanatory Notes* (Nueva York 1904); J. GEFFCKEN *(Zwei griechische Apologeten* [Leipzig 1907] 115-154) y P. UBALDI (Turín 1920) han publicado una edición parcial de la *Apología;* P. UBALDI y M. PELLEGRINO, *Atenagora* (con texto, introducción, traducción italiana y notas) (Turín 1947).

Traducciones: Alemana: A. EBERHARD: BKV 23 (Kempten 1913) 259-375.—*Francesa:* G. BARDY: SCH 3 (Supplique) (París 1943).—*Inglesas:* B. P. PRATTEN: ANL 2 (1870) 371-456; ID.: ANF 2 (1885) 129-162; J. H. CREHAN: ACW 23 (1956).—*Italianas:* P. UBALDI (Turín 1913); P. UBALDI y M. PELLEGRINO, l.c.

Estudios: C. H. HEFELE, *Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften:* Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik I (Tubinga 1864) 60-86; F. SCHUBRING, *Die Philosophie des Athenagoras* (Progr.) (Berlín 1882); A. JOANNIDES, Πραγματεία περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως (Diss.) (Jena 1883); J. LEHMANN, *Die Auferstehungslehre des Athenagoras* (Diss.) (Leipzig 1890); P. LOGOTHETES, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου (Leipzig 1893); G. SCHEURER, *Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit* (Würzburg 1896) 26-43; L. ARNOULD, *De Apologia Athenagorae, Patris Graeci secundo saeculo florentis,* Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν *inscripta* (París 1898); K. F. BAUER, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit* (Diss.) (Bamberga 1902); A. POMMRICH, *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen.* (Diss.) (Leipzig 1904); L. RICHTER, *Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen.* (Diss.) (Meissen 1905); L. CHAUDOUARD, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle. Étude sur le* Περὶ ἀναστάσεως *d'Athénagore* (thèse) (Lión 1905); J. LEBLANC, *Le logos chez Tatien, Athénagore et Théophile:* Annales de philosophie chrétienne 149 (1905) 634-639; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907) 155-238; J. VAN BEEK, *Athenagoras' geschrift «De resurrectione mortuorum»* (Proefschrift) (Leyden 1908); F. WALLINGER, *Athenagoras und die ihm zugeeigneten Schriften* (Progr.) (Kalksburg 1909); F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts:* FLDG 12,3 (Paderborn 1914) 66-95; J. P. ARENDZEN, *Ante-Nicene Interpretations of the Sayings on Divorce:* JThSt 20 (1919) 232ss; A. PAPPALARDO, *Il monoteismo e la dottrina del Logos in Atenagora:* Didaskaleion 2 (1924) 11-40; ID., *La teoria degli angeli e dei demoni e la dottrina della providenza in Atenagora:* ibid., 67-180; K. PREYSING, *Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras:* ThQ 110 (1929) 85-110; H. A. LUCKS, *The Philosophy of Athenagoras: Its Sources and Value* (Diss.) (Wáshington 1936); G. LAZZATI, *L'Aristotele perdutto e gli scrittori cristiani* (Milán 1938) 69-72; P. KESELING, *Athenagoras·* RACh 1 (1943) 881-888; M. PELLEGRINO, *Studi sull'antica apologetica* (Roma 1947) 65-79; E. BENZ, *Christus und Sokrates in der alten Kirche:* ZNW 43 (1950-1951) 195-223; L. ALFONSI, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora:* VC 7 (1953) 129-143; R. M. GRANT, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras:* HThR 47 (1954) 121-129; ID., *Some Errors in the Legatio of Athenagoras:* VC 12 (1958) 145-146; V. PALMERO, *La Trinidad en Atenágoras a través de la «Legación en favor de los cristianos»:* Helmantica 9 (1958) 293-298; M. T. ANTONELLI, *Il «nomen Christianorum» in Atenagora:* Giornale di Metafisica 15 (1960) 623-637; L. W. BARNARD, *The Embassy of Athenagoras:* VC 21 (1967) 88-92.

TEOFILO DE ANTIOQUIA

Según Eusebio *(Hist. eccl.* 4,20), Teófilo fue el sexto obispo de Antioquía de Siria. De sus escritos se deduce claramente que nació cerca del Eufrates, de familia pagana, y que recibió educación helenística. Se convirtió al cristianismo siendo de edad madura, tras largas reflexiones y después de un estudio concienzudo de las Escrituras. Relata su conversión de esta manera:

> No seas, pues, incrédulo, sino cree. Porque tampoco yo en otro tiempo creía que ello hubiera de ser; mas ahora, tras haberlo bien considerado, lo creo, y porque juntamente leí las sagradas Escrituras de los santos profetas, quienes, inspirados por el Espíritu de Dios, predijeron lo pasado tal como pasó, lo presente tal como sucede y lo por venir tal como se cumplirá. Teniendo, pues, la prueba de las cosas sucedidas después de haber sido predichas, no soy incrédulo, sino que creo y obedezco a Dios (I 14: BAC 116,781).

ESCRITOS

1. De sus obras se han conservado únicamente los tres libros *Ad Autolycum.* Debió de componerlos poco después del año 180, porque el libro tercero da una cronología de la historia del mundo que llega hasta la muerte de Marco Aurelio (17 de marzo de 180). El autor defiende el cristianismo contra las objeciones de su amigo Autólico. En el primer libro habla de la esencia de Dios, a quien sólo pueden ver los ojos del alma:

Dios, en efecto, es visto por quienes son capaces de mirarle, si tienen abiertos los ojos del alma. Porque, sí, todos tienen ojos; pero hay quienes los tienen obscurecidos y no ven la luz del sol. A sí mismos y a sus ojos deben echar los ciegos la culpa... Como un espejo brillante, así de pura debe tener su alma el hombre. Apenas el orín toma al espejo, ya no puede verse en él la cara del hombre; así también, apenas el pecado está en el hombre, ya no puede éste contemplar a Dios (1,2: BAC 116,769).

El primer libro trata, además, de las contradicciones internas de la idolatría y de la diferencia que hay entre el honor tributado al emperador y la adoración debida a Dios:

Por ello, más bien honraría yo al emperador, si bien no adorándole, sino rogando por él. Adorar, sólo adoro al Dios real y verdaderamente Dios, pues sé que el emperador ha sido creado por El (1,11: BAC 116,778).

Al final del libro, Teófilo trata del sentido e importancia del nombre cristiano, objeto de burla por parte de su adversario. Tras una explicación sobre la fe en la resurrección, termina con estas palabras.

Pues me replicaste, ¡oh amigo!: «Muéstrame tu Dios»; éste es mi Dios y te aconsejo que le temas y creas (1,14: BAC 116,782).

El segundo libro opone las enseñanzas de los profetas, inspirados por el Espíritu Santo, a la necedad de la religión pagana y a las doctrinas contradictorias de los poetas griegos, como Homero y Hesíodo, en lo que atañe a Dios y al origen del mundo. El relato del Génesis sobre la creación del mundo y del hombre, el paraíso y la caída, lo analiza con detalle y lo interpreta alegóricamente. Al final, el autor cita algunas instrucciones de los profetas sobre la manera recta de honrar a Dios y encauzar la vida. Es interesante advertir que, entre estas instrucciones, Teófilo no duda en aducir también la autoridad de la Sibila. De esta manera nos ha conservado dos largos fragmentos de sus oráculos, que no se hallan en ningún otro manuscrito de los *Oracula Sibyllina*. Estos dos fragmentos constan de ochenta y cuatro versos, y ensalzan en términos sublimes la fe en un solo Dios.

El libro III demuestra la superioridad del cristianismo desde el punto de vista moral. Refuta las calumnias de los paganos y las acusaciones de inmoralidad hechas contra los cristianos. Prueba, por otra parte, la inmoralidad de la religión pagana fundándose en la maldad que atribuyen a los dioses los escritores paganos. Finalmente, para demostrar que la doctrina cristiana es más antigua que todas las demás religiones, Teófilo echa mano de una cronología del mundo y prueba que Moisés y los profetas son más antiguos que todos los filósofos.

2. *Escritos perdidos.* Aparte los tres libros *Ad Autolycum*, Teófilo compuso, según Eusebio *(Hist. eccl.* 4,24), un tratado *Contra la herejía de Hermógenes*, una obra *Contra Marción* y «algunos escritos catequéticos». Jerónimo *(De vir. ill.* 25) menciona, además de los tratados catequéticos, dos obras más de Teófilo, los *Comentarios al Evangelio* y *Sobre los Proverbios de Salomón*. En otro lugar *(Ep.* 121,6,15) habla Jerónimo de una concordancia evangélica. Teófilo mismo se refiere a veces a una obra περὶ ἱστορίων que compuso antes de escribir su tratado *Ad Autolycum*. De sus palabras se desprende que era una historia de la humanidad, pues dice (2,30):

«A los que quieran conocer todas las demás generaciones, fácil es mostrárselas por las santas Escrituras. Porque, como arriba hemos indicado, en parte ya hemos tratado nosotros de ello, de la formación de las genealogías, en otra obra, en el libro primero *Sobre las historias*».

A excepción de los tres libros *Ad Autolycum*, todos sus escritos se han perdido. Ha habido algunos intentos de reconstruirlos, pero hasta ahora han fracasado. Zahn creyó haber descubierto el *Comentario a los evangelios* en un comentario latino de los cuatro evangelios publicado por M. de la Bigne bajo el nombre de Teófilo en la *Bibliotheca SS. Patrum* (París 1575) 5,169-129. Pero se ha averiguado que este comentario no es más que una compilación de Cipriano, Ambrosio, del Pseudo-Arnobio el Joven y Agustín, compuesta hacia fines del siglo v. Igualmente fracasó Loofs cuando intentó probar que el tratado de Teófilo *Contra Marción* podía reconstruirse en parte a base del *Adversus haereses* de Ireneo. Aunque Teófilo diga de sí mismo «que no estaba formado en el arte de hablar» (2,1), muestra conocer bien la retórica. Escribe, es verdad, de una manera fácil y graciosa, llena de vida y de vigor; pero también está familiarizado con los artificios de la retórica, como la antítesis y la anáfora. Hace particularmente atractiva su obra la abundancia de acertadas metáforas. Se muestra muy versado en literatura y filosofía contemporáneas, lo que significa que tuvo una educación muy completa y poseía vastos conocimientos. Aunque, en conjunto, dependa de las mismas fuentes que los demás apologistas griegos, recurre a los escritos del Nuevo Testamento mucho más que ellos. A su juicio, los evangelistas estuvieron menos inspirados que los profetas del Antiguo Testamento: «Además, se ve que están de acuerdo los profetas y los evangelistas, pues todos, portadores de espíritu, hablaron por el solo Espíritu de Dios» (3,12). Para él, los evangelios son la «palabra santa», e introduce constantemente las epístolas de San Pablo con estas palabras: «La divina palabra nos enseña, διδάσκει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος» (3,14).

A San Juan le nombra explícitamente entre los hombres portadores del Espíritu: «De ahí que nos enseñan las santas

Escrituras y todos los inspirados por el Espíritu, de entre los cuales Juan dice: En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios» (2,2). Teófilo es, pues, el primer escritor que enseña claramente la inspiración del Nuevo Testamento.

Aspectos de la teología de Teófilo

1. Teófilo es asimismo el primero que usó la palabra τριάς *(trinitas)* para expresar la unión de las tres divinas personas en Dios. En los tres primeros días que preceden a la creación del sol y de la luna, ve imágenes de la Trinidad:

> Los tres días que preceden a la creación de los luminares son símbolo de la Trinidad, de Dios, de su Verbo y de su Sabiduría (2,15).

2. Teófilo es el primer autor cristiano que distingue entre el Logos ἐνδιάθετος y el Logos προφορικός, el Verbo interno o inmanente en Dios y el Verbo emitido o proferido por Dios. Sobre el origen del Logos declara:

> Teniendo, pues, Dios a su Verbo inmanente en sus propias entrañas, le engendró con su propia sabiduría, emitiéndole antes de todas las cosas. A este Verbo tuvo El por ministro de su creación y por su medio hizo todas las cosas (2,10: BAC 116,796).

Este Logos habló a Adán en el Paraíso:

> Dios, sí, el Padre del universo, es inmenso y no se halla limitado a un lugar, pues no hay lugar de su descanso; mas su Verbo, por el que hizo todas las cosas, como potencia y sabiduría suya que es, tomando la figura del Padre y Señor del universo, ése fue el que se presentó en el jardín en figura de Dios y conversaba con Adán. Y, en efecto, la misma divina Escritura nos enseña que Adán dijo haber oído su voz. Y esa voz, ¿qué otra cosa es sino el Verbo de Dios, que es también hijo suyo? Hijo, no al modo que poetas y mitógrafos dicen que nacen hijos de los dioses, por unión carnal, sino como la verdad explica que el Verbo de Dios está siempre inmanente en el corazón de Dios. Porque antes de crear nada, a éste tenía por consejero, como mente y pensamiento suyo que era. Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Verbo proferido (προφορικόν) como primogénito de toda creación, no vaciándose de su Verbo, sino engendrando al Verbo y conversando siempre con él (2,22: BAC 116,813).

3. Como Justino *(Dial.* 5) e Ireneo *(Adv. haer.* 4,4,3), Teófilo considera la inmortalidad del alma no como algo inherente a su naturaleza, sino como recompensa a la observancia de los mandamientos de Dios. El alma humana de suyo no es ni mortal ni inmortal, pero es capaz de mortalidad e inmortalidad:

> ¿No fue el hombre creado mortal por naturaleza? De ninguna manera. ¿Luego fue creado inmortal? Tampoco decimos eso. Pero se nos dirá: ¿Luego no fue nada? Tampoco decimos eso. Lo que afirmamos, pues, es que por naturaleza no fue hecho ni mortal ni inmortal. Porque, si desde el principio le hubiera creado inmortal, le hubiera hecho dios; y, a la vez, si le hubiera creado mortal, hubiera parecido ser Dios la causa de su muerte. Luego no le hizo ni mortal ni inmortal, sino, como anteriormente dijimos, capaz de lo uno y de lo otro. Y así, si el hombre se inclinaba a la inmortalidad, guardando el mandamiento de Dios, recibiría de Dios como galardón la inmortalidad y llegaría a ser dios; mas si se volvía a las cosas de la muerte, desobedeciendo a Dios, él sería para sí mismo la causa de su muerte. Porque Dios hizo al hombre libre y señor de sus actos (2,27: BAC 116,818).

Ediciones: Cf. *supra*, p.189.—*Ediciones separadas:* S. Frasca, *Justinus, Apologie. Segue: Theophilus Antiochenus, Gli tre libri ad Autolico.* Testo, versione, introd. (Turín 1938); G. Bardy, *Trois livres à Autolycus.* Texte grec, introd. et notes de G. Bardy, traduction de J. Sender: SCH 20 (París 1948).

Traducciones: Alemana: J. Leitl, *Des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolykus, zweite verbesserte Ausgabe von A. di Pauli:* BKV 14 (Kempten 1913) 12-106.—*Francesa:* J. Sender: SCH 20 (1948). - *Inglesa:* M. Dods: ANL 3 (1868) 53-133 = ANF 2 (1885) 89-121.— *Italianas:* E. Rapisarda (Turín 1937); S. Frasca, l.c.

Estudios: K. Otto, *Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien:* Zeitschrift für historische Theologie 29 (1859) 617-622; L. Paul, *Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus:* Jahrbuch für protestantische Theologie 1 (1875) 546-559; A. Harnack, *Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien:* TU 1,4 (Leipzig 1883); W. Sanday, *A Commentary on the Gospels Attributed to Theophilus of Antioch:* Studia Biblica (1885) 98-101; C. Erbes, *Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien:* Jahrbücher für prot. Theologie 14 (1888) 611-656; A. Harnack, *Theophilus von Antiochien und das Neue Testament:* ZKG 11 (1890) 1-21; G. Karabangeles, Ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία Θεοφίλου τοῦ Ἀντιοχέως (Diss.) (Leipzig 1891); O. Gross, *Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochien* (Leipzig 1895); Id., *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia* (Progr.) (Chemnitz 1895); O. Clausen, *Die Theologie des Theophilus von Antiochien:* Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 46 (1903) 81-141.195-213; A. Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von Antiochien Gottes- und Logoslehre* (Diss.) (Leipzig 1904); J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907) 250-252; H. Quentin, *Jean de Jérusalem et le commentaire sur les Évangiles attribué à Théophile d'Antioche:* RB 24 (1907) 107-109; C. H. Turner, *Theophilus of Antioch as Commentator:* JThSt 12 (1911) 99ss; A. Puech, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (París 1912) 207-227; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* vol.2 (París 1928) 508-513; F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus:* TU 46,2 (Leipzig 1930); cf. J. Lebon: RHE 26 (1930) 675-679; J. Stiglmayr: ThR 29 (1930) 290ss; F. R. M. Hitchcock: JThSt 38 (1937) 130-139.255-266; P. Aguado, *Teófilo y el canon del N. T.:* Estudios Bíbl. (1932) 17ss.281ss; (1933) 3ss; E. Rapisarda, *Teofilo di Antiochia* (Turín 1937); Id., *Cenni su Teófilo d'Antiochia:* Studi dedi-

cati alla memoria di Paolo Ubaldi (Milán 1937) 381-400; M. RICHARD, *Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche:* RBibl 47 (1938) 387-397; N. TERZAGHI, *Minutiores curae I: A. Teofilo di Antiochia:* BPEC (1941) 111-115; F. OGARA, *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio:* Greg (1944) 74-102; R. M. GRANT, *Theophilus of Antioch to Autolycus:* HThR 40 (1947) 227-256; A. PINCHERLE, *Teofilo Antiocheno «storico»?:* Studi e Materiali di Storia delle Religioni 22 (1949-1950) 154-164; R. M. GRANT, *The Future of the Ante-Nicene Fathers:* JR 30 (1950) 109-116; ID., *The Problem of Theophilus:* HThR 43 (1950) 179-196; ID., *Retractatio:* HThR 45 (1952) 135; ID., *The Textual Tradition of Theophilus of Antioch:* VC 6 (1952) 146-149; G. QUISPEL y R. M. GRANT, *Note on the Petrine Apocrypha:* VC 6 (1952) 31-32; J. MICHL, *Der Weibessame (Gen. 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung:* Bibl 33 (1952) 371-401.476-505; T. RUESCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus* (Zurich 1952); B. DE GAIFFIER, *Une citation de l'Harmonie évangélique de Théophile d'Antioche dans le «Liber Sancti Iacobi»:* Mélanges M. Andrieu (Estrasburgo 1956) 173-179; P. NAUTIN, *Notes critiques sur Théophile d'Antioche, Ad Autolycum lib. II:* VC 11 (1957) 21-225; P. CHRESTOS, Ἡ περὶ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ Θεοφίλου Ἀντιοχείας: Gregorius ho Palamas 40 (1957) 30-36.106-210.197-210; M. R. GRANT, *Notes on the Text of Theophilus, ad Autolycum III:* VC 12 (1958) 136-144; ID., *Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus:* VC 13 (1959) 33-45; A. W. ZIEGLER, *Die Erklärung des Gottesnamens bei Theophilus von Antiochien:* Einsicht und Glaube. Festschrift G. Söhngen (Friburgo d. Br. 1962) 332-336; I. M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva:* Estudios Onienses, ser.3.ª vol.6 (Madrid 1963) 33-40.

MELITON DE SARDES

Melitón, obispo de Sardes, en Lidia, es una de las figuras más venerables del siglo II. En su carta al papa Víctor (189-199), Polícrates de Efeso le nombra entre los «grandes luminares» del Asia que gozan ya del descanso eterno. Le llama «Melitón, el eunuco (célibe), que vivió enteramente en el Espíritu Santo, que yace en Sardes, aguardando la visita del cielo cuando resucite de entre los muertos» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,24,5). Poco más sabemos de su vida. Melitón escribió mucho sobre los temas más variados, en el decurso de la segunda mitad del siglo II.

1. Hacia el año 170 dirigió una apología en favor de los cristianos al emperador Marco Aurelio. Subsisten tan sólo unos pocos fragmentos conservados por Eusebio y en el *Chronicon Paschale.* Entre estos fragmentos se encuentran unas frases que son importantes para conocer cómo enfocaba Melitón la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Es el primero en abogar en favor de la solidaridad del cristianismo con el Imperio. El imperio universal y la religión cristiana son hermanos de leche; forman, si vale la frase, como una pareja. Además, la religión cristiana representa para el Imperio una bendición y prosperidad.

> En efecto, nuestra filosofía floreció primeramente entre los bárbaros y se extendió entre tus gentes bajo el glorioso imperio de tu antecesor Augusto y se ha convertido en una cosa de buen agüero. Porque desde entonces el poder de Roma ha aumentado en extensión y en esplendor. Tú eres ahora su sucesor deseado y seguirás siéndolo junto con tu hijo, si defiendes la filosofía que creció con el Imperio y empezó con Augusto. Tus antepasados la honraron también junto a las demás religiones. La prueba más convincente de su bondad es que el florecimiento de nuestra doctrina ha coincidido con el feliz principio del Imperio y que a partir del reinado de Augusto no ha ocurrido nada malo, antes bien todo ha sido brillante y glorioso de acuerdo con las oraciones de todos (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 4,26,7-8).

Para los fragmentos de sus escritos: M. J. ROUTH, *Reliquiae Sacrae,* ed. alt., I (Oxford 1846) 111-153; J. C. TH. OTTO, *Corpus apol. christ. 9* (Jena 1872) 374-478.497-512; A. HARNACK, *Marcion* 2.ª ed. (Leipzig 1924) 422s.—Para los fragmentos siríacos véase I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum:* SAB (Berlín 1933) 12-16.67-73.

Estudios: A. HARNACK, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten:* TU 1,1-2 (Leipzig 1882) 240-278; C. THOMAS, *Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie* (Osnabrück 1893); A. EHRHARD, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900* (Friburgo 1900) 258-262; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 155-157; AMANN: DTC 10,540-547; J. QUASTEN, *Melito:* LThK 7,69; J. ZEILLER, *A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens:* REAug 2 (1956) 257-265; J. QUASTEN, *Melito von Sarden:* LThK² 7 (1962) 258-259; E. GABBA, *L'Apologia di Melitone da Sardi:* Critica storica 1 (1962) 469-482; R. M. MAINKA, *Meliton von Sardes. Eine bibliographische Uebersicht:* Claretianum 5 (1965) 225-256; R. M. HARVEY, *Melito and Jerusalem:* JThSt 17 (1966) 401-404.

2. De esta *Apología,* como de todas sus demás obras, no teníamos hasta hace poco sino pequeños fragmentos, o tan sólo el título, conservados por Eusebio *(Hist. eccl.* 4,26,2) y por Anastasio el Sinaíta *(Viae dux* 12,13). Por eso mismo cobra mayor interés un hallazgo reciente. Campbell Bonner descubrió y publicó una *Homilía sobre la Pasión* de Melitón casi completa. Aunque Eusebio no la mencione en su catálogo, se conocía el título de esta homilía, citado por Anastasio el Sinaíta en el siglo VII. Existían fragmentos sin identificar en siríaco, copto y griego. La *Homilía* ocupa la última parte de un manuscrito en papiro del siglo IV, que contiene los últimos capítulos de Enoc. Ocho hojas de este códice pertenecen a la colección Mr. A. Chester Beatty y al British Museum, y seis a la Universidad de Michigan. Como lo indica el mismo título εἰς τὸ πάθος, el sermón recientemente descubierto trata de la pasión del Señor. Las primeras palabras hacen pensar en un sermón pronunciado en la misa después de una lectura del Antiguo Testamento. El asunto de esta homilía encaja tan perfectamente en la Semana Santa, que Bonner la llama «sermón

de Viernes Santo». Como Melitón seguía la práctica cuartodecimana, para él ese día era la fiesta pascual. La homilía parafrasea la historia del Exodo y especialmente la institución de la Pascua hebrea, presentándolos como tipo de la obra redentora de Cristo. A ambos los llama μυστήρια en el sentido de acciones que tienen un efecto sobrenatural que trasciende su marco histórico. El Exodo y la Pascua fueron el tipo de lo que sucedió después en la muerte y resurrección de Jesús. La pasión y muerte de Jesús garantizan a los cristianos la emancipación del pecado y de la muerte, exactamente como el cordero pascual inmolado aseguró la huida de los hebreos. Los cristianos, lo mismo que los hebreos, han recibido un sello en señal de su liberación. Pero los judíos, como lo anunciaban las profecías, rechazaron al Señor y lo mataron, y, aunque su muerte estaba predicha, su responsabilidad fue voluntariamente aceptada. Ellos están perdidos, pero los fieles a los que Cristo predicó en los infiernos, al igual que los que están sobre la tierra, participan del triunfo de la resurrección.

El lenguaje de este sermón revela una predilección por las palabras raras y por los artificios estilísticos. El estilo es artificial y afectado en extremo, abundando las anáforas y las antítesis. Se explica que Tertuliano, hablando de Melitón, dijera: *elegans et declamatorium ingenium* (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 24).

P. Nautin no admite, con C. Bonner, la autenticidad de esta homilía. Le asigna un origen más reciente. Sin embargo, la ausencia total de un vocabulario propiamente filosófico en la discusión de las cuestiones cristológicas es impresionante y hace poco probable una composición tardía. E. Peterson ha demostrado que este texto ha sido utilizado en el *Adversus iudaeos*, escrito del siglo III, probablemente, y atribuido sin fundamento a San Cipriano.

CONTENIDO CRISTOLÓGICO DE LA HOMILÍA

1. *Cristología*

a) El concepto de la Divinidad y de la preexistencia de Cristo domina toda la teología de Melitón. Le llama θεός, λόγος, πατήρ, υἱός, ὁ πρωτότοκος τοῦ θεοῦ, δεσπότης, ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ, ὑμῶν βασιλεύς. El título de «Padre» aplicado a Cristo es inusitado. Aparece en un importante pasaje donde se describen las diversas funciones de Cristo:

> Porque, nacido como hijo, conducido como cordero, sacrificado como una oveja, enterrado como un hombre, resucitó de los muertos como Dios, siendo por naturaleza Dios y hombre. El es todo: por cuanto juzga, es Ley; en cuanto enseña, Verbo; en cuanto salva, Gracia; en cuanto que engendra, Padre; en cuanto que es engendrado, Hijo; en cuanto que sufre, oveja sacrificial; en cuanto que es sepultado, Hombre; en cuanto que resucita, Dios. Este es Jesucristo, a quien sea dada la gloria por los siglos de los siglos (8-10).

Esta completa identificación de Cristo con la misma Divinidad podría interpretarse a favor del modalismo monarquiano de un período posterior. De ser éste el caso, se explicaría mejor el olvido y la desaparición ulterior de las obras de Melitón.

b) Por otro lado, Melitón no puede ser más claro cuando habla de la Encarnación:

> Este es el que se hizo carne en una virgen, cuyos (huesos) no fueron quebrados sobre el madero, quien en la tumba no se convirtió en polvo, quien resucitó de entre los muertos y levantó al hombre desde las profundidades de la tumba hasta las alturas de los cielos. Este es el cordero que fue inmolado, éste es el cordero que permanecía mudo, éste es el que nació de María, la blanca oveja (70-71).

El autor llama asimismo a Cristo ἐκεῖνον ἔτι [σαρκωθέντα] διὰ παρθένου Μαρίας (66).

c) Se afirma la preexistencia de Cristo en forma de alabanzas himnológicas; por ejemplo, en el siguiente pasaje:

> Este es el primogénito de Dios,
> que fue engendrado antes que el lucero matutino,
> que hizo levantarse a la luz,
> que hizo brillar al día,
> que separó las tinieblas,
> que puso la primera base,
> que suspendió la tierra en su lugar,
> que secó los abismos,
> que extendió el firmamento,
> que puso orden en el mundo (82).

d) La misión de Cristo fue rescatar al hombre del pecado (54.103), de la muerte (102.103) y del diablo (67.68.102).

e) La descripción que Melitón hace del descenso de Cristo al Hades da pie para suponer que quizá incluyó en su sermón parte de un antiguo himno litúrgico:

> Y El resucitó de entre los muertos y os gritó: «¿Quién es el que lucha contra mí? Que se presente delante de mí. Yo di libertad a los condenados e hice revivir a los muertos, yo suscité a los que estaban enterrados. ¿Quién es el que levanta su voz contra mí? Yo—sigue diciendo—soy el Cristo, yo soy el que destruí la muerte y triunfé sobre mis enemigos, y aplasté al Hades, y até al fuerte, y conduje al hombre hasta las alturas de los cielos; Yo —dice—el Cristo (101-102).

2. *Doctrina del pecado original*

Melitón la expresa claramente:

> El pecado imprime su sello en cada alma y a todas por igual las destina a la muerte. Deben morir. Toda carne cayó bajo el poder del pecado, todos bajo el poder de la muerte (54-55).

3. *La Iglesia*

A la Iglesia la llama «el depósito de la verdad», ἀποδοχεῖον τῆς ἀληθείας (40).

Ediciones y traducciones: C. BONNER, *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis:* SD 12 (Londres 1940); B. LOHSE, *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes:* Textus minores 24 (Leiden 1958); *traducción francesa:* M. TESTUZ, *Méliton de Sardes. Homélie sur la Pâque.* Texte grec et trad. franç. (París 1960); J. BLANK, *Die älteste christliche Osterpredigt,* übersetzt, eingeleitet und kommentiert (Friburgo de Br. 1963); O. PERLER, *Méliton de Sardes Sur la Pâque et fragments:* SCH 123 (París 1966).

Estudios: C. BONNER, *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis:* Annuaire de l'Institut de philol. et d'hist. orient. et slave 4 (1936) 108-119; ID., *The Homily on the Passion by Melito of Sardis:* Mélanges F. Cumont 1 (Bruselas 1936) 107-119; ID., *The New Homily of Melito and its Place in Christian Literature:* Actes du Ve Congrès International de Papyrologie (Oxford 1937) 94-97; ID., *Two Problems in Melito's Homily on the Passion:* HThR 31 (1938) 175-190; M. RIST, *Additional Parallels to the Rending of the Veil in Melito's Homily on the Passion:* HThR 31 (1938) 249-250; C. BONNER, *A Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion:* HThR 32 (1939) 141-142; G. ZUNTZ, *On the Opening Sentence of Melito's Paschal Homily:* HThR 36 (1943) 299-315; C. BONNER, *A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily:* HThR 36 (1943) 317-319; P. KAHLE, *Was Melito's Homily on the Passion Originally Written in Syriac:* JThSt 44 (1943) 52-56; E. J. WELLESZ, *Melito's Homily on the Passion, An Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography:* JThSt 44 (1943) 41-52; A. WIFSTRAND, *The Homily of Melito on the Passion:* VC 2 (1948) 201-223; C. BONNER, *The Text of Melito's Homily:* VC 3 (1949) 184-185; A. GRILLMEIER, *«Das Erbe der Söhne Adams» in der Homilia de Passione Melitos:* Schol 24 (1949) 481-502; ID., *Der Gottessohn im Totenreich:* ZkTh 71 (1949) 1-53.184-203; R. M. GRANT, *Melito of Sardis on Baptism:* VC 4 (1950) 33-36; P. NAUTIN, *L'homélie de «Méliton» sur la Passion:* RHE 44 (1949) 249-438; E. PETERSON, *Ps.-Cyprian, Adversus Iudaeos und Melito von Sardes:* VC 6 (1952) 33-43; G. ZUNTZ, *Melito, Syriac?:* VC 6 (1952) 193-201; C. MOHRMANN, *Pascha, Passio, Transitus:* EL 66 (1952) 37-52; P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes:* Patristica, I (París 1953); W. SCHNEEMELCHER, *Der Sermo «De anima et corpore». Ein Werk Alexanders von Alexandrien?:* Festschrift für G. Dehn (Neukirchen 1957) 119-143 (usa como fuente la homilía de Melitón); E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma 1959) 137-145; H. CHADWICK, *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha:* JThSt N.S. 11 (1960) 76-82; J. DANIÉLOU, *Figure et événement chez Méliton de Sardes:* Neotestamentica et Patristica. Festschrift O. Cullmann (Leiden 1962) 282-292; G. RACLE, *À propos du Christ-Père dans l'Homélie pascale de Méliton de Sardes:* RSR 50 (1962) 400-408; M. TESTUZ, *Un nouveau manuscrit de l'homélie «Peri Pascha» de Méliton:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 139-141; R. CANTALAMESSA, *Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du IIe siècle:* RSRUS 37 (1963) 1-26; O. PERLER, *Recherches sur le Peri Pascha de Méliton:* RSR 51 (1963) 407-421; ID., *L'Évangile de Pierre et Méliton de Sardes:* RBibl 71 (1964) 584-590; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 11-114; R. M. MAINKA, *Meliton von Sardes:* Claretianum 5 (1965) 225-255 (con bibliografía completa); N. HYDAHL, *Zum Titel* Περὶ πάσχα *bei Meliton:* Studia Theologica 19 (1965) 55-67; G. RACLE, *Perspectives christologiques de l'Homélie pascale de Méliton de Sardes:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 263-269; S. G. HALL, *Melito's Paschal Homily and the Acts of gohn:* JThSt 17 (1966) 95-98.

Además de la *Apología* y del sermón recientemente descubierto, Melitón fue autor de los siguientes escritos:

1. Dos libros *Sobre la Pascua,* en los que defiende el llamado uso cuartodecímano (compuesto hacia el 166-167).
2. Un tratado *Sobre la vida cristiana y los profetas,* de probable carácter antimontanista.
3. *Sobre la Iglesia.*
4. *Sobre el día del Señor.*
5. *Sobre la fe del hombre.*
6. *De la creación.*
7. *Sobre la obediencia de la fe.*
8. *De los sentidos.*
9. *Sobre el alma y el cuerpo.*
10. *De la hospitalidad.*
11. *Sobre el bautismo.*
12. *Sobre la verdad.*
13. *De la fe y el nacimiento de Cristo.*
14. *De la profecía.*
15. *La Llave.*
16. *Sobre el Diablo.*
17. *Sobre el Apocalipsis de San Juan.*
18. *Del Dios encarnado.*
19. Seis libros de *Extractos de la Ley y de los Profetas sobre nuestro Salvador y de toda nuestra fe.* El prefacio de esta obra nos lo ha conservado Eusebio *(Hist. eccl.* 4,26,13-14). Contiene la lista más antigua de las Escrituras canónicas del Antiguo Testamento.
20. *Sobre la encarnación de Cristo.*

Por todos estos títulos de obras desaparecidas se echa de ver que Melitón trató con espíritu amplio muchas cuestiones prácticas y teológicas de su tiempo. O. Perler atribuye también a Melitón un himno para la noche pascual, encontrado recientemente en el papiro Bodmer XII.

Estudio: O. PERLER, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? Papyrus Bodmer XII:* Paradosis 16 (Friburgo 1960).—Para los fragmentos *Sobre el bautismo* véase J. B. PITRA: Analecta sacra 2 (París 1884); J. M. MERCATI, *Symbolae Melitonianae:* ThQ 76 (1894) 597-600; A. HARNACK, *Marcion* 2.ª ed. (Leipzig 1925) 422ss.

Escritos no auténticos

1. Un manuscrito siríaco del British Museum (Add. 14658) contiene una apología bajo el nombre de Melitón, que, sin embargo, no es suya. El texto muestra que su autor conocía bien las apologías de Arístides y de Justino. Parece que se trata de un escrito siríaco, no de una traducción del griego. Probablemente fue compuesta durante el reinado de Caracalla.

Ediciones y traducciones: W. CURETON, *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion.* Now First Edited with an English Translation and Notes (Londres 1885); J. C. TH. OTTO, l.c., 497-512, traducción latina 419-432.

Estudios: TH. ULBRICH, *Die pseudomelitonische Apologie:* Kirchengeschichtliche Abhandlungen 4 (Breslau 1906); F. HAASE, *Zur Bardesanischen Gnosis* (Leipzig 1910) 68-72; ID., *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen* (Leipzig 1925) 133s.

2. Existe también otro escrito, en una versión latina del siglo V, que fue falsamente atribuido a Melitón. Su título es *De transitu Beatae Virginis Mariae* (ἡ κοίμησις τῆς θεοτόκου).

Hay indicios de que esta narración apócrifa de la muerte y asunción de la Virgen no es anterior al siglo IV. Es la contrapartida de los evangelios de la infancia. El texto se ha conservado en varias revisiones griegas y en cierto número de traducciones. En el curso de los últimos años, este apócrifo ha sido objeto de estudio preferente y ha sido utilizado por la literatura provocada por la definición solemne del dogma de la Asunción por el papa Pío XII, el 1 de noviembre de 1950.

Ediciones: C. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae* (1866) 124-136.

Traducción francesa: H. DANIEL-ROPS, *Les Évangiles de la Vierge* (París 1948) 185-196. Para una traducción en inglés antiguo véase R. WILLARD: Rev. of English Studies (1936) 5-23.

Estudios: F. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben* (Münster 1898) 91ss; TH. ZAHN, *Die Dormitio sanctae Mariae und das Haus des Johannes Markus:* NKZ (1899) 377-429; A. BAUMSTARK, *Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem:* OC 4 (1904) 371-392; ST. D. SEYMOUR, *Irish Versions of the Transitus Mariae:* JThSt 22 (1921) 36-43; F. CAVALLERA, *A propos d'une enquête patristique sur l'assomption:* BLE 27 (1928) 97-116; M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles:* EO 29 (1926) 5-20.129-143.281-307; 33 (1930) 271-275; A. VITTI, *Libri Apocryphi de Assumptione Beatae Mariae Virginis:* Verbum Domini (1926) 225-234; A. WILMART, *L'ancien récit latin de l'assomption:* ST 59 (Roma 1933) 323-362; J. RIVIÈRE, *Le plux vieux «Transitus» latin et son dérivé grec:* RTAM (1936) 5-23; B. CAPELLE, *Les anciens récits de l'assomption et Jean de Thessalonique:* RTAM 12 (1940) 209-235; ID., *La fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle:* Mus 56 (1943) 1-13; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* vol.1 (Ciudad del Vaticano 1944) 249-251; M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge:* ST 114 (Ciudad del Vaticano 1944); O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Roma 1946); A. RAES, *Aux origines de la fête de l'assomption en Orient:* OCP 12 (1946) 262-274; A. VAN LANTSCHOOT, *L'assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes:* Greg 27 (1946) 493-526; P. GASSÓ, *Sobre los orígenes de la fiesta de la Asunción:* Estudios Marianos 6 (1947) 137-146; A. C. RUSH, *The Assumption in the Apocrypha:* AER 116 (1947) 5-31; C. BALIC, *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae* pars prior (Roma 1948) 14-65,137-153; B. ALTANER, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.:* ThR 44 (1948) 129-140; 45 (1949) 129-142; 46 (1950) 5-20; J. TERNUS, *Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens:* Schol 25 (1950) 321-360; A. C. RUSH, *Assumption Theology in the Transitus Mariae:* AER 123 (1950) 93-110; ID., *Scriptural Texts and the Assumption in the Transitus Mariae:* CBQ 12 (1950) 367-378; B. CAPELLE, *Vestiges grecs et latins d'un antique «transitus» de la Vierge:* AB 67 (1949) 21-48; H. LADSBERG, *Zur literarischen Gestaltung des Transitus Beatae Mariae:* HJG 72 (1953) 25-49; A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle:* Études et documents (París 1955); W. J. BURGHARDT, *The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death:* Woodstock Papers 2 (Westminster [Maryland] 1857) 13-18; M. HAIBACH-REINISCH, *Ein neuer «Transitus Mariae» des Pseudo-Melito* (Roma 1962); D. M. MONTAGNA, *Appunti critici sul «Transitus s. Mariae» dello Pseudo-Melitone:* Marianum 27 (1965) 177-195.

3. Otra obra no auténtica es la *Clavis Scripturae,* glosario bíblico, compilado a base de las obras de Agustín, Gregorio Magno y de otros escritores latinos. Fue editado por el cardenal Pitra en los Analecta Sacra, vol.2 (1884).

Ediciones: J. B. PITRA: Spicilegium Solesmense 2-3.1 (París 1855); ID.: Analecta Sacra 2 (París 1884).

Estudios: O. ROTTMANNER, *Ein letztes Wort über die «Clavis» Melitonis:* ThQ 78 (1898) 614-629.

LA «EPISTOLA A DIOGNETO»

La *Epístola a Diogneto* es una apología del cristianismo compuesta en forma de carta dirigida a Diogneto, eminente personalidad pagana. No se sabe nada más ni del autor ni del destinatario. H. Lietzmann cree que Diogneto podría ser el tutor de Marco Aurelio. La fecha de composición está todavía sujeta a conjeturas. El contenido de la carta ofrece muchos puntos comunes con los escritos de Arístides. No parece, sin embargo, que haya dependencia directa. El autor usó también las obras de San Ireneo. Por otra parte, el capítulo 7,1 al 5 recuerda mucho al *Philosophumena* (10,33) de Hipólito, y los capítulos 11 y 12 no son más que una reproducción de la conclusión de esta obra. Por eso N. Bonwetsch y R. H. Connolly creyeron que el autor de la epístola fue Hipólito. De ser esta suposición verdadera, la carta sería de principios del siglo III. En favor de esta fecha está también la observación que hace el autor en su obra de que el cristianismo se halla ya extendido por todo el mundo.

Recientemente se ha lanzado una nueva hipótesis sobre el autor de esta epístola. O. Andriessen cree que fue Cuadrato quien la compuso y que la carta no es más que la apología perdida de este autor. Bien es verdad que en la *Epístola a Diogneto* no se encuentra la única frase de la apología de Cua-

drato citada por Eusebio *(Hist. eccl.* 4,3,2), pero entre los versos 6 y 7 del capítulo 7 existe una laguna, en la cual el fragmento en cuestión encajaría perfectamente. Por otra parte, lo que sabemos de Cuadrato por Eusebio, Jerónimo, Focio, por el martirologio de Beda y por la carta apócrifa de Santiago dirigida a él, concuerda con el contenido de la *Epístola a Diogneto*. La impresión que acerca del autor se saca de la lectura de la epístola coincide con lo que sabemos del apologista Cuadrato por la tradición, o sea: que fue discípulo de los Apóstoles, que escribió en estilo clásico y que no solamente luchó contra el paganismo, sino también contra el judaísmo. Sabemos, además, por Eusebio que Cuadrato dirigió su apología a Adriano, y los datos que nos proporciona la obra sobre su destinatario, Diogneto, convendrían perfectamente a este emperador. Finalmente, si suponemos que Cuadrato es el autor de la *Epístola a Diogneto*, la cuestión de la autenticidad de los dos últimos capítulos (11-12), que forman como el epílogo, hay que plantearla de muy diferente manera. El autor de este epílogo se llama a sí mismo discípulo de los Apóstoles y maestro de los paganos. P. Andriessen es del parecer de que no hay otro autor eclesiástico a quien esto pueda aplicársele mejor. Sin embargo, queda en pie la cuestión de la diferencia de estilo entre el cuerpo de la epístola y los dos últimos capítulos. H. I. Marrou cree que el autor verdadero de la *Epístola a Diogneto* es Panteno de Alejandría.

Por desgracia, no queda ni un solo manuscrito de la carta. El único que había fue destruido durante la guerra franco-prusiana en el incendio de la biblioteca de Estrasburgo. Este manuscrito, que era del siglo XIII o XIV, había pertenecido antes a la biblioteca del monasterio alsaciano de Maursmuenster. La epístola se encontraba entre las obras de Justino Mártir. Todas las ediciones se basan en este manuscrito.

La epístola fue escrita a requerimientos de Diogneto, que pedía a su amigo cristiano le informara acerca de su religión. Las preguntas de Diogneto pueden deducirse de la introducción de la carta:

> Pues veo, excelentísimo Diogneto, tu extraordinario interés por conocer la religión de los cristianos y que muy puntual y cuidadosamente has preguntado sobre ella: primero, qué Dios es ese en que confían y qué género de culto le tributan para que así desdeñen todos ellos el mundo y desprecien la muerte, sin que, por una parte, crean en los dioses que los griegos tienen por tales y, por otra, no observen tampoco la superstición de los judíos; y luego, qué amor es ese que se tienen unos a otros; y por qué, finalmente, apareció justamente ahora y no antes en el mundo esta nueva raza, o nuevo género de vida (BAC 65,845).

Luego el autor (c.2,4) pinta en términos brillantes la superioridad del cristianismo sobre la necia idolatría de los paganos y sobre el formalismo externo del culto de los judíos. En esta crítica de las religiones judía y pagana emplea argumentos que se hallan ya en los escritos de los apologistas griegos. Lo mejor de la carta es la descripción que hace el autor de la vida sobrenatural de los cristianos (c.5-6):

> Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. A la verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesan, como otros hacen, una enseñanza humana; sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos, engendran hijos, pero no exponen los que nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y de todos son perseguidos. Se los desconoce y se los condena. Se los mata y en ello se les da la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. Son deshonrados y en las mismas deshonras son glorificados. Se los maldice y se los declara justos. Los vituperan y ellos bendicen. Se les injuria y ellos dan honra. Hacen bien y se los castiga como malhechores; castigados de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Por los judíos se los combate como a extranjeros; por los griegos son perseguidos, y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio.
>
> (6) Mas, para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; así los cristianos son conocidos como quienes

viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible. La carne aborrece y combate al alma, sin haber recibido agravio alguno de ella, porque no le deja gozar de los placeres; a los cristianos les aborrece el mundo, sin haber recibido agravio de ellos, porque renuncian a los placeres. El alma ama a la carne y a los miembros que la aborrecen, y los cristianos aman también a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; así los cristianos viven de paso en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción en los cielos. El alma, maltratada en comidas y bebidas, se mejora; lo mismo los cristianos, castigados de muerte cada día, se multiplican más y más. Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él (BAC 65,850-852).

Los capítulos 7 y 8 contienen una breve instrucción sobre el origen divino de la fe cristiana, que fue revelada por el Hijo de Dios con el propósito de manifestar la esencia de Dios. El Reino tardó tanto en aparecer sobre la tierra, porque Dios quiso mostrar a la humanidad su impotencia y la necesidad que tenía de la redención (c.9). A modo de conclusión, el autor exhorta a Diogneto a aceptar la doctrina cristiana (c.10). Esta epístola merece que se la coloque entre las obras más brillantes y hermosas de la literatura cristiana griega. El autor es un maestro en retórica; el ritmo de sus frases está lleno de encanto y graciosamente balanceado; su estilo es limpio. El contenido revela a un hombre de fe ardiente y vastos conocimientos, un espíritu totalmente imbuido de los principios del cristianismo. Su lenguaje rebosa vitalidad y entusiasmo.

Para las ediciones y traducciones, ver las ediciones y traducciones de los *Padres Apostólicos* por O. GEBHARDT, A. HARNACK, TH. ZAHN, F. X. FUNK, J. B. LIGHTFOOT, K. LAKE, K. BIHLMEYER, etc., *supra* p.51 y la edición de los *Apologistas* por J. C. TH. OTTO, *supra* p.189. También se encuentra la *Epístola* en U. V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* (Berlín 1902) 356-363.

Ediciones separadas: E. BUONAIUTI, *Lettera a Diogneto.* Testo, traduzione, note: Scrittori cristiani antichi 1 (Roma 1921); J. GEFFCKEN, *Der Brief an Diognetos* (Heidelberg 1928); E. H. BLAKENEY, *The Epistle to Diognetus* (Londres 1943); H. G. MEECHAM, *The Epistle to Diognetus.* The Greek text with introd., transl. and notes (Manchester 1949); H. I. MARROU, *A Diognète.* Introduction, édit., trad. et comment.: SCH 30 (París 1952); J. J. THIERRY, *The Epistle to Diognetus ed. with introd. and glossary:* Textus minores 33 (Leiden 1964).

Traducciones: Española: Biblioteca Clásica del Catolicismo I (Madrid 1889).—*Alemanas:* H. KIHN, *Der Ursprung des Briefes an Diognet* (Friburgo de Br. 1882) 155-168; W. HEINZELMANN, *Der Brief an Diognet* (Erfurt 1896); G. RAUSCHEN: BKV 12 (Kempten 1912); 155ss; J. GEFFCKEN, en E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 619ss.—*Francesa:* H. I. MARROU, l.c.—*Inglesa:* A. ROBERTS y J. DONALDSON: ANL 1 (1868) 303-316 = ANF 1 (1885) 25-30; J. B. LIGHTFOOT, l.c.; K. LAKE, l.c.; L. B. RADFORD, *The Epistle to Diognetus:* SPCK (Londres 1908); G. G. WALSH: FC 1 (1947) 355-367; J. A. KLEIST: ACW 6 (1948) 125-147; H. G. MEECHAM, l.c.—*Italiana:* E. BUONAIUTI, l.c.

Estudios: J. DONALDSON, *A Critical History of the Christian Literature and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council* 2 (Londres 1886) 126-142; F. OVERBECK, *Ueber den pseudo-justinischen Brief an Diognet* (Univ.-Progr.) (Basilea 1872); H. DOULCET, *L'apologie d'Aristide et l'épître à Diognète:* RQH 28 (1880) 601-612; J. DRÄSEKE, *Der Brief an Diognet* (Friburgo de Br. 1881); H. KIHN, *Der Ursprung des Briefes an Diognet* (Friburgo de Br. 1882); G. KRÜGER, *Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet:* Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 37 (1894) 206-223; N. BONWETSCH, *Der Autor der Schlusskapitel des Briefes am Diognet:* NGWG, Phil.-Hist. Klasse (1902) 621-634; H. KIHN, *Zum Briefe an Diognet c.10,3-6:* ThQ 84 (1902) 495-498; F. X. FUNK, *Das Schlusskapitel des Diognetenbriefes:* ThQ 85 (1903) 638-639; A. BECK, *Die Sittenlehre des Briefes an Diognet:* Philosophisches Jahrbuch 17 (1904) 438-445; A. DI PAULI, *Die Schlusskapitel des Diognetbriefes:* ThQ 88 (1906) 28-36; L. RADFORD, *The Epistle to Diognetus* (Londres 1908); E. J. KARPATHIOS, Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς (Saloniki 1925); M. FERMI, *L'apologia di Aristide e la lettera a Diogneto:* RR (1925) 541ss; A. D. NOCK, *A Note on Ep. ad Diognetum 10,31:* JThSt 29 (1927) 40; P. THOMSEN: PhW (1930) 561-563; (1932) 111s; E. MOLLAND, *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes:* ZNW 33 (1934) 289-312; P. ROASENDA, *Epistula ad Diognetum II 1-II 3:* Aevum (1934) 522-523; ID., *In Epistulae ad Diognetum XI-XII capita adnotatio:* Aevum (1935) 248-253; ID., *Il pensiero paolino nell'Epistola a Diogneto:* Aevum (1935) 468-473; G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (Paris 1935) 88-93; R. H. CONNOLLY, *The Date and Autorship of the Epistle to Diognetus:* JThSt 36 (1935) 347-353; ID., *Ad Diognetum XI-XIII:* JThSt 37 (1936) 2-15; G. GODET, *Diognète:* DTC 1366-1369; E. H. BLAKENEY, *A Note on the Epistle to Diognetus 10 § 1:* JThSt 42 (1941) 193-195; F. OGARA, *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio:* Greg (1944) 74-102; H. G. MEECHAM, *The Theology of the Epistle to Diognetus:* ExpT 54 (1942) 97-101. Para los artículos del P. ANDRIESSEN, véase la bibliografía referente a Cuadrato, *supra* p.192; L. ALFONSI, *Il «Protrettico» di Clemente Alessandrino e l'Epistola a Diogneto:* Aevum 20 (1946) 110-114; C. LA VESPA, *La lettera a Diogneto* (Catania 1947); E. SKARD, *Eine Bemerkung zum Diognetbrief:* SO 20 (1952) 92; A. E. HOUSMAN, *On the Letter to Diognetus VII 2:* HThR 45 (1952) 1; J. G. O'NEILL, *The Epistle to Diognetus:* IER 85 (1956) 92-106; B. BILLET, *Les lacunes de l'«À Diognète». Essai de solution:* RSR 45 (1957) 409-418; G. LAZZATI, *Ad Diognetum VI,10: Proibizione del suicidio?:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 291-297; C. TIBILETTI, *Aspetti polemici dell'Ad Diognetum:* Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 96 (1961-1962) 343-388; J. B. BAUER, *An Diognet VI:* VC 17 (1963) 207-210; C. TIBILETTI, *Termino'ogia gnostica e cristiana in Ad Diognetum VII,1:* Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 97 (1962-1963) 105-119; ID., *Osservazioni lessicali sull'Ad Diognetum:* ibid., 210-248; ID., *Sulla fonte di un noto motivo dell'Ad Diognetum VI:* Giornale Italiano di Filologia 16 (1963) 26-267; L. ALFONSI, *Cittadini del cielo:* RhM 107 (1964) 302-304; M. PELLEGRINO, *Il topos dello status rectus nel contesto filosofico e biblico:* Mullus. Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 273-280 *(Ad Diognetum X,1-2);* M. C. MARA, *Osservazioni sull'Ad Diognetum:* Studi e Materiali di Storia delle Religioni 35 (1964) 267-279; L. W. BARNARD, *The Epistle ad Diognetum, Two Units from one Author?:* ZNW 65 (1965) 130-137; J. J. THIERRY, *The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI,1:* VC 20 (1966) 146-149; S. PÉTREMENT, *Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?:* RHPR 46 (1966) 34-62.

HERMIAS

Debemos mencionar aquí todavía otra obra de carácter apologético: la *Sátira sobre los filósofos profanos,* Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, de un tal Hermias. A lo largo de los diez capítulos de su libro, Hermias trata de probar con sarcasmos la nulidad de la filosofía pagana, mostrando las contradicciones que encierran sus enseñanzas sobre la esencia de Dios, el mundo y el alma. Hasta el presente nada se sabe de la persona del autor. Sería un error imaginarse que se trata de un filósofo de profesión. Sus conocimientos de filosofía no los ha adquirido en un estudio profundo de los antiguos filósofos, sino que los toma de los manuales de filosofía. Su obra es ante todo satírica, no didáctica. No se menciona esta sátira en ninguna parte de la literatura cristiana antigua. Es imposible, por tanto, establecer la fecha de composición, sobre todo no presentando el mismo texto, como no presenta, ningún indicio que pueda ayudar en la empresa. Las opiniones oscilan entre el 200 y el 600; a juzgar, no obstante, por la evidencia interna, parece más probable el siglo III. Quedan dieciséis manuscritos del tratado, pero todos ellos posteriores al siglo XV, a excepción del Codex Patmius 202, que es del siglo X.

Ediciones: MG 6; H. DIELS, *Doxographi* 2.ª ed. (Berlín 1929) 651ss: E. A. RIZZO (Turín 1930).

Traducciones: A. DI PAULI: BKV² 14 (Kempten 1913).

Estudios: A. DI PAULI, *Die Irrisio des Hermias:* FLDG 7,2 (Paderborn 1907); ID., *Die Irrisio des Hermias:* ThQ 90 (1908) 523-531; L. ALFONSI, *Note ad Hermia filosofo:* Aegyptus (1945) 60-62; ID., *L'uomo di Protagora in Hermia:* Rivista di Storia della Filosofia 1 (1946) 320-321; ID., *Ermia filosofo* (Brescia 1947); ID., *Una parodia del Teeteto nel Scherno di Ermia:* VC 5 (1951) 80-83; S. GENNERO, *Sullo Scherno di Ermia filosofo* (Catania 1950); N. CORNEANU, *Contribution d'un auteur chrétien à la compréhension du système philosophique de Protagoras:* Mitropolia Ardealului 7-8 (1960) 560-562; L. ALFONSI, *Nota ad Ermia:* Aevum 38 (1964) 381.

CAPÍTULO VII

LOS COMIENZOS DE LA LITERATURA HERETICA

El cristianismo tuvo que defenderse contra dos enemigos exteriores: el judaísmo y el paganismo, y, a la par, contra dos enemigos interiores: el gnosticismo y el montanismo. Aunque estos últimos tenían como punto de partida el cristianismo, eran de carácter totalmente distinto. Mientras los gnósticos eran partidarios de un cristianismo adaptado al mundo, los montanistas predicaban la renuncia total del mismo. Los gnósticos trataban de crear un cristianismo que, ajustándose a la cultura de su tiempo, absorbiera los mitos religiosos del Oriente y atribuyera a la filosofía religiosa de los griegos un papel predominante, de suerte que no quedara más que un espacio reducido para la revelación como fundamento de la ciencia teológica, para la fe y para el evangelio de Cristo. En cambio, los montanistas, que esperaban de un momento a otro la destrucción del mundo, proponían como único ideal cristiano, al que todos los fieles debían aspirar, una vida religiosa en retiro y en total alejamiento del mundo y de sus placeres. Ambas sectas organizaron una propaganda muy eficaz y ganaron adeptos en las comunidades cristianas. La Iglesia, por consiguiente, sufrió una doble crisis. El gnosticismo amenazaba su fundamento espiritual y su carácter religioso: el montanismo ponía en peligro su misión y carácter universales. De estos dos enemigos, el gnosticismo era, con mucho, el más peligroso.

GNOSTICISMO PRECRISTIANO

Los orígenes del gnosticismo hay que buscarlos en los tiempos precristianos. Investigaciones recientes han demostrado que desde que Alejandro Magno inauguró el período helenístico con sus conquistas triunfales en Oriente (334-324 a.C.), se había ido desarrollando esta extraña mezcla de religión oriental y filosofía griega, que llamamos gnosticismo. De las religiones orientales, el gnosticismo heredó su fe en un dualismo absoluto entre Dios y el mundo, entre el alma y el cuerpo; su teoría del origen del bien y del mal de dos principios y substancias fundamentalmente diferentes, y el anhelo de la redención y de la inmortalidad. De la filosofía griega, el gnosticismo recibió su elemento especulativo. Así, las especulaciones sobre los mediadores entre Dios y el mundo las tomó del neoplatonismo; el neopitagorismo le legó esa especie de misticismo naturalista; y aprendió del neoestoicismo el valor del individuo y el sentido del deber moral.

SIMON MAGO

El último representante del gnosticismo precristiano fue Simón Mago, contemporáneo de los Apóstoles. Cuando el diácono Felipe se fue a Samaria, Simón Mago era allí muy conocido y tenía muchos secuaces. Los Hechos de los Apóstoles refieren (8,9-24) que le llamaban «el poder de Dios», «el grande». Su nombre aparece junto al de Cerinto, como representante de la herejía gnóstica, en la introducción de la llamada *Epistola Apostolorum* (cf. *supra* p.154). Justino afirma que había nacido en Gitton, Samaria, y que llegó a Roma durante el reinado del emperador Claudio, donde fue venerado como un dios. Hipólito de Roma le atribuye *(Phil.* 6,7-20) la obra que tiene por título *La gran Revelación.* Parece que contenía una interpretación alegórica de la narración mosaica de la creación, lo cual hace suponer la influencia de la filosofía religiosa de Alejandría. Es, con todo, muy dudoso que este escrito, del que restan tan sólo pocos fragmentos, fuera compuesto por Simón Mago.

Textos: W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tubinga 1932) 1-11.

DOSITEO Y MENANDRO

En la literatura cristiana antigua se mencionan dos samaritanos más como gnósticos. Los dos están relacionados con Simón Mago; Dositeo es su maestro, y Menandro, su discípulo. Al decir de las *Pseudoclementinas,* Dositeo fue el fundador de una escuela en Samaria. Según cuenta Orígenes, trató de convencer a los samaritanos de que él era el mesías predicho por Moisés. Menandro nació en Caparatea de Samaria, como afirma Justino. Según Ireneo, decía a sus seguidores que había sido enviado por las potencias invisibles como redentor para la salvación de la humanidad. Discípulo de Simón Mago, fue el maestro de Satornil y Basílides. Es, pues, el eslabón entre el gnosticismo precristiano y el gnosticismo cristiano.

GNOSTICISMO CRISTIANO

Cuando el cristianismo entró en las grandes ciudades de Oriente, se convirtieron a la nueva religión muchos hombres de esmerada educación. Entre ellos figuraban algunos que habían pertenecido a las sectas gnósticas precristianas. En vez de renunciar a sus antiguas creencias, no hicieron más que añadir las nuevas doctrinas cristianas a sus ideas gnósticas. El gnosticismo cristiano había nacido. El gnosticismo precristiano difiere del gnosticismo cristiano en que la persona de Jesús no figura para nada en sus sistemas. En el gnosticismo cristiano, por el contrario, la afirmación de un solo Dios, Padre de Jesucristo, el Redentor, es una de las doctrinas fundamentales. Los fundadores de las diferentes sectas gnósticas cristianas trataron de elevar el cristianismo del nivel de la fe al de la ciencia, procurándole de esta manera derecho de ciudadanía en el mundo helenístico.

La producción literaria del gnosticismo fue enorme, sobre todo en el siglo II. La primera literatura teológica cristiana y la primera poesía cristiana fueron obra de los gnósticos. Gran parte de esta producción literaria es anónima. Forman parte de ese grupo muchos evangelios apócrifos, epístolas y hechos apócrifos de los Apóstoles y apocalipsis apócrifos (cf. *supra* p.114ss). Esta propaganda hizo estragos por el carácter popular de su contenido.

La literatura gnóstica comprende principalmente tratados teológicos, compuestos por los mismos fundadores de las diferentes sectas y por sus discípulos. Hasta hace poco se creía perdida la mayor parte de esta literatura. En 1945 se descubrió en el Egipto Superior una biblioteca gnóstica de cuarenta y ocho tratados, todos inéditos. Es de esperar que estos textos, cuando se publiquen, proyecten nueva luz sobre la historia y naturaleza del gnosticismo.

Textos: W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tubinga 1932).

Estudios: H. L. MANSEL, *The Gnostic Heresies* (Londres 1875); A. HILGENFELD, *Die Kerzergeschichte des Urchistentums urkundlich dargestellt* (Leipzig 1884); W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907); E. BUONAIUTI, *Lo Gnosticismo* (Roma 1907); J. P. STEFFES, *Das Wesen des Gnosticismus und sein Verhältnis zum kath. Dogma* (Paderborn 1922); L. FENDT, *Gnostische Mysterien* (Munich 1922); E. BUONAIUTI, *Frammenti gnostici* (Roma 1923); E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles* 2.ª ed. (París 1925); F. C. BURKITT, *The Church and Gnosis* (Cambridge 1932); H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* (Gotinga 1934); R. P. CASEY, *The Study of Gnosticism:* JThSt 36 (1935) 45-59; H. LEISEGANG, *Die Gnosis* 2.ª ed. (Leipzig 1936); J. TH. CARLYON, *The Impact of Gnosticism on Early Christianity: Environmental Factors of Christian History,* ed. by J. TH. MCNELL (Chicago 1939); W. BOUSSET: PWK 7,1503-1547; H. LECLERCQ: DAL 6,1327-1367; BAREILLE: DTC 6,1434-1467; E. F. SCOTT, *Gnosticism:* Encyclopaedia of Religion and Ethics 6,231-242; C. A. BAYNES, *Der Erlösungsgedanke in der christlichen Gnosis:* Eranos Jahrbuch 1937 (1938) 155-209; M. PULVER, *Gnostische Erfahrung und gnostisches Leben im frühen Christentum:* ibid. 1940-1941 (1942) 231-255; G. QUISPEL, *Philo und die altchristliche Haeresie:* ThZ 5 (1949) 429-436; ID., *De mensbeschouwing van het oude Christendom:* Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S., 37 (1949-1950) 1-15; H. SOEDERBERG, *La Religion des Cathares* (Upsala 1949); F. M. M. SAGNARD, *Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne:* RSPT 33 (1949) 162-169; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949); ID., *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950); V. WHITE, *Reflexions sur le Gnosticisme:* VS Suppl. 4 (1950) 324-349; G. QUISPEL, *Gnosis und Weltreligion* (Zurich 1951); P. LE COUR, *Héllenisme et Christianisme* (París 1951); G. WIDENGREN, *Der iranische Hintergrund der Gnosis:* Zeitschr. für Relig. und Geistesgeschichte 4 (1952) 97-114; E. HAENCHEN, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?* ZkTh 49 (1952) 316-349; G. KRETSCHMAR, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis:* Evangelische Theologie 13 (1953) 354-

361: R. M. GRANT, *The Earliest Christian Gnosticism:* Church History 22 (1953) 81-98; W. H. C. FREND, *The Gnostic Manichean Tradition in Roman North Africa:* JEH 4 (1953) 13-26; L. BOUYER, *Gnosis. Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères Alexandrins:* JThSt N.S. 4 (1953) 188-203; W. H. C. FREND, *Gnostic Sects and the Roman Empire:* JEH 5 (1954) 25-37; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge 1956) 495-574; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist.* I: «Die mythologische Gnosis»: FRL N.F. 33 (Gotinga, 2.ª ed. 1954); II 1: «Von der Mythologie zur mystischen Philosophie»: FRL N.F. 45 (Gotinga 1954); W. KINGSLAND, *The Gnosis or Ancient Wisdom in the Christian Scriptures or the Wisdom in a Mystery* (Londres 1954); R. M. WILSON, *Gnostic Origins:* VC 9 (1955) 193-211; ID., *Gnostic Origins Again:* VC 11 (1957) 93-110; J. H. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956); R. M. GRANT, *Notes on Gnosis:* VC 11 (1957) 145-151; H. JONAS, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston 1958); A. GRILLMEIER, *Hellenisierung-Judaisierung als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas:* Schol 33 (1958) 321-355.528-558; W. FREI, *Geschichte und Idee der Gnosis* (Zurich 1958); E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma 1959); R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity* (Nueva York y Londres 1959); R. M. GRANT, *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period* (Nueva York 1961); T. CALDWELL, *Dositheos Samaritanus:* Kairos 4 (1962) 105-117; J. MAIER, *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und Gnosis:* Kairos 5 (1963) 18-40; A. ADAM, *Neuere Literatur zum Problem der Gnosis:* GGA 215 (1963) 22-46; R. M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes* (París 1964); C. COLPE, *Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis:* JbAC 7 (1964) 77-93; R. MCL. WILSON, *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy,* 2.ª ed. (Londres 1964); A. D. NOCK, *Gnosticism:* HThR 57 (1964) 255-279; J. ZANDEE, *Gnostic Ideas on the Fall and Salvation:* Numen 11 (1964) 13-74; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist.* I: *Die mythologische Gnosis,* 3.ª ed. (Gotinga 1964); G. QUISPEL, *Gnosticism and the New Testament:* VC 19 (1965) 66-85; H. M. SCHENKE, *Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtphänomens:* Kairos 7 (1965) 114-123; U. BIANCHI, *Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions:* Numen 12 (1965) 161-178.

BASILIDES

Basílides fue, según Ireneo *(Adv. haer.* 1,24,1), un profesor de Alejandría, en Egipto. Vivió durante el tiempo de Adriano y Antonino Pío (120-145). Escribió un evangelio, del que solamente resta un fragmento (cf. *supra* p.130), y un comentario al mismo, llamado *Exegetica,* del que subsisten varios fragmentos. Por ejemplo, Hegemonio *(Acta Archelai* 67,4-11 ed. Benson) cita un pasaje del libro 13 de *Exegetica* en el que se describe la lucha entre la luz y las tinieblas. Clemente de Alejandría *(Stromata* 4,12,81,1 al 88,5) copia varios pasajes del libro 23 que tratan del problema del sufrimiento. Estos fragmentos, sin embargo, no permiten formarnos una idea exacta del sistema doctrinal de Basílides. Compuso, además, salmos y odas, de los que no queda nada.

Ireneo *(Adv. haer.* 1,24,3-4) da el siguiente sumario de las enseñanzas de Basílides:

Basílides, a fin de aparentar que ha descubierto algo más sublime y plausible, da un desarrollo inmenso a sus doctrinas. Avanza la teoría de que el Nous fue el primogénito del Padre ingénito, que de él a su vez nació el *Logos,* del *Logos* la *Frónesis,* de la *Frónesis* la *Sofía* y la *Dínamis;* de la *Dínamis* y la *Sofía,* las potestades, los principados y los ángeles, a los cuales llama también los primeros. Por ellos fue hecho el primer cielo. Luego los demás ángeles, formados por emanación de éstos, crearon otro cielo semejante al primero. Del mismo modo, habiendo sido formados aún otros ángeles por emanación de los segundos, antitipos de los que están encima de ellos, hicieron un tercer cielo. Y de este tercer cielo hubo, degradándose, una cuarta generación de descendientes. Y así sucesivamente declaraban que se habían ido formando nuevas series de principados y de ángeles y trescientos sesenta y cinco cielos. De donde el año tiene el mismo número de días conforme al número de cielos.

Los ángeles que ocupan el cielo inferior, a saber, el que es visible a nosotros, formaron todas las cosas que hay en el mundo y se distribuyeron entre sí las partes de la tierra y las naciones que hay en ellas. El jefe de todos ellos es aquel que se considera como Dios de los judíos; y porque quiso sujetar a las demás naciones bajo el dominio de su propio pueblo, esto es, el de los judíos, los demás príncipes le resistieron y se le opusieron. Por esta razón, todas las demás naciones se enemistaron con la suya. Pero el Padre ingénito y sin nombre, viendo que iban a ser destruidos, les mandó su propio Nous, primogénito, es el que llaman Cristo, para librar a los que creen en él del poder de los que hicieron el mundo. El se apareció entonces como hombre, sobre la tierra, a las naciones de estas potestades y obró milagros. Por eso no fue él mismo quien sufrió muerte, sino Simón, cierto hombre de Cirene, que fue forzado a llevar la cruz en su lugar. Este último, transfigurado por él de manera que pudiera tomársele por Jesús, fue crucificado por ignorancia y error, mientras Jesús, que se había transformado en Simón y estaba a su lado, se reía de ellos. Porque, siendo como era una potestad incorpórea y el Nous del Padre ingénito, se transfiguraba como se le antojaba, y así ascendió a Aquel que le había enviado burlándose de ellos porque no habían podido echarle mano y porque era invisible a todos. Aquellos, pues, que saben estas cosas, han sido librados de los principados que formaron este mundo; de suerte que no tenemos obligación de confesar al que fue crucificado, sino al que vino en forma de hombre y se cree fue crucificado, cuyo nombre era Jesús y fue enviado por el Padre, a fin de que con esta «econo-

mía» pudiera destruir la obra de los hacedores del mundo.

Del pasaje que sigue después se ve claramente que Basílides dedujo de su cosmología las siguientes conclusiones prácticas:

1. El conocimiento (gnosis) libra de los principados que hicieron este mundo
2. Solamente unos pocos, uno por mil, dos por diez mil, pueden poseer el verdadero conocimiento.
3. Los misterios deben guardarse en secreto.
4. El martirio es inútil.
5. La redención afecta solamente al alma, no al cuerpo, que está sujeto a corrupción.
6. Todas las acciones, incluso los más horrendos pecados de lujuria, son materia totalmente indiferente.
7. El cristiano no debería confesar a Cristo crucificado, sino a Jesús, el enviado del Padre. De otra suerte sigue siendo esclavo y bajo el poder de los que formaron su cuerpo.
8. Hay que despreciar los sacrificios paganos, pero puede hacerse uso de ellos sin escrúpulo alguno, porque no son nada.

De este resumen de Ireneo resulta evidente que Basílides no profesaba el dualismo, como han pretendido algunos sabios. El fragmento de su *Exegetica* en los *Acta Archelai*, que trata de la lucha entre la luz y las tinieblas, no puede aducirse como prueba de su creencia dualista, pues precisamente en él se inicia una refutación del dualismo de Zoroastro entre la luz y las tinieblas como potestades del bien y del mal.

Textos: W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Gnosis* (Tubinga 1932) 38-57.

Estudios: G. UHLHORN, *Das basilidianische System* (Gotinga 1855); A. HILGENFELD, *Das System des Gnostikers Basilides:* Theol. Jahrbücher (1856) 86ss; ID., *Der Basilides des Hippolyt:* Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie (1875) 288-350; F. X. FUNK, *Der Basilides der Philosophumena kein Pantheist:* Kirchengeschichtliche Abhandlungen 1 (Paderborn 1897) 358-372; H. STÄHLIN, *Die gnostichen Quellen des Hippolyt:* TU 6,3 (Leipzig 1899); S. KENNEDY, *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides:* Journal of the Asiatic Society (1902) 377-415; H. WINDISCH, *Das Evangelium des Basilides:* ZNW 7 (1906) 236-246; SCOTT-MONCRIEFF, *Gnosticism and Early Christianity in Egipt:* ChQ (1909) 64ss; P. HENDRIX, *De alexandrijnsche haeresiarch Basilides* (Diss.) (Dordrecht 1926); S. PETRÉMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (París 1947); G. QUISPEL, *L'homme gnostique, La doctrine de Basilides:* Eranos Jahrbuch 16 (1948) 89-139; J. H. WASZINK, *Basilides:* RACh (1950) 1217-1225; R. M. GRANT, *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus:* VC 13 (1959) 121-125; W. FOERSTER, *Das System des Basilides·* New Testament Studies 9 (1962-1963) 233-255.

ISIDORO

La obra de Basílides la continuó su hijo y discípulo Isidoro, de quien sabemos menos aún que de su padre. Clemente de Alejandría *(Strom.* 2,113; 6,53; 3,1-3) cita pasajes de tres de sus escritos. Escribió una *Explicación del profeta Parchor,* donde intentó probar la influencia de los profetas en los filósofos griegos. Compuso, además, una *Etica* y un tratado sobre *El alma adventicia.* Este último examinaba las pasiones humanas, que emanan de una segunda parte del alma. El pasaje que Clemente aduce de la *Etica* da una extraña interpretación de las palabras del Señor sobre el eunuco (Mt. 19,10ss).

Textos: W. VÖLKER, l.c.

VALENTIN

Contemporáneo de Basílides y de su hijo Isidoro, pero mucho más importante que ellos, es Valentín. Ireneo *(Adv. haer.* 3, 4,3) escribe de él: «Valentín vino a Roma en tiempo de Higinio (c.155-160). Epifanio *(Haer.* 31,7-12) es el primero en decirnos que era egipcio de nación, que fue educado en Alejandría y que propagó sus doctrinas en Egipto antes de irse a Roma. Más tarde, añade el mismo autor, abandonó Roma con dirección a Chipre. Clemente de Alejandría incorpora seis fragmentos de sus escritos en su *Stromata:* dos de ellos están tomados de sus cartas, dos de sus homilías, y los dos restantes no dice de qué escritos provienen. He aquí uno de los pasajes de sus cartas, citado por Clemente *(Strom.* 2,20,114).

> Hay un solo ser bueno, y su libertad de palabra es su manifestación por el Hijo, y solamente por él puede purificarse el corazón cuando haya sido expulsado de él todo espíritu maligno. Porque la muchedumbre de espíritus que en él habita no permite que sea puro, pues cada uno de ellos realiza sus propias obras, manchándolo a menudo con impurezas increíbles. Sucede con el corazón algo parejo a lo que acaece en una posada; ésta, en efecto, está llena de agujeros y como surcada de una parte a otra, y a menudo llena de inmundicias, y los hombres viven suciamente y no se cuidan del local, por pertenecer a otros. *Así es tratado el corazón: mientras nadie* se cuida de él, permanece inmundo y es morada de muchos demonios. Pero cuando el único Padre que es bueno lo visita, es santificado y resplandece de luz. El que posee un corazón así es bienaventurado porque verá a Dios.

Pasajes como éste explican que Valentín tuviera tantos adeptos entre los fieles. Nos hacen comprender lo que Ireneo *(Adv. haer.* 3,15,2) dice de Valentín y de sus discípulos:

> Con sus palabras engañan a los más simples y los seducen, imitando nuestra manera de hablar, para que vayan a escucharles con frecuencia. Y se quejan de nosotros: «Profesan doctrinas semejantes a las nuestras; no tenemos, pues, motivo para no mantener relaciones con

ellos; dicen las mismas cosas que nosotros, tienen la misma doctrina, y, sin embargo, los llamamos herejes».

Valentín tuvo muchos secuaces, tanto en Oriente como en Occidente; Hipólito habla de dos escuelas, una oriental y otra italiana. Algunos de los nuevos tratados gnósticos descubiertos en Chenoboskion son de origen valentiniano. El códice Jung contiene más de tres tratados; alguno es seguramente del mismo Valentín (cf. *infra* p.272s).

Textos: A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig 1884) 292-307; W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Gnosis* (Tubinga 1932) 57-141.

Estudios: A. HILGENFELD, *Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften:* Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 23 (1880) 280-300; ID., *Valentiniana:* ibid., 26 (1883) 356-360; G. HEINRICI, *Die Valentinianische Gnosis und die hl. Schrift* (Berlín 1871); R. A. LIPSIUS, *Valentinus und seine Schule:* Jahrbücher für protestantische Theologie (1887) 585-658; O. DIBELIUS, *Studien zur Geschichte der Valentinianer:* ZNW 9 (1908) 230-247.329-340; C. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testamentes in der valentinianischen Gnosis:* TU 37,3 (Leipzig 1911); K. MÜLLER, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis:* NGWG, Phil.-Hist. Klasse (1920) 179-204; W. FÖRSTER, *Von Valentin zu Herakleon* (Giessen 1928); R. M. GRANT, *Historical Criticism in the Ancient Church:* JR 25 (1945) 183-196; F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (París 1947); G. QUISPEL, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne:* Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 249-286; ID., *The Original Doctrine of Valentine:* VC 1 (1947) 43-73; ID., *Philo und die altchristliche Haeresie:* ThZ 5 (1949) 429-436; ID., *L'inscription de Flavia Sophè:* Mélanges J. Ghellinck 1 (Gembloux 1951) 200-214; A. J. FESTUGIÈRE, *Notes sur les fragments de Valentin:* VC 3 (1949) 193-207; H. JONAS, *Die origenistische Spekulation und die Mystik:* ThZ 5 (1949) 24-45; H. A. BLAIR, *Valentinus and the Arian Christ:* ChQ 148 (1949) 1-16; H. J. SCHOEPS, *Vom himmlischen Fleisch Christi* (Tubinga 1951); A. ORBE, *En los albores de la exégesis johannea (Io. 1,3):* Estudios Valentinianos II (Analecta Gregoriana 65) (Roma 1955); ID., *Los primeros herejes ante la persecución:* Analecta Gregoriana 83 (Roma 1956). Para el *Codex Jung* véase la bibliografía de la p.266; F. L. CROSS, *The Jung-Codex. A Primary Source for the Study of Gnosticism* (Londres 1954); R. QUISPEL, *Neue Funde zur valentinianischen Gnosis:* ZRG 6 (1954) 289-305; R. RINGREN, *Evangelium Veritatis och den valentinianska gnosis:* Religion och Bible 17 (1958) 41-53; A. ORBE, *Estudios Valentinianos* I-III, V: Analecta Gregoriana 99 100 65 113 83 (Roma 1955-1958, 1961); H. JONAS, *Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 96-111; S. PÉTREMENT, *Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?:* RHPR 46 (1966) 34-62.

PTOLOMEO

El miembro más eminente de la escuela italiana de Valentín fue Ptolomeo. Escribió una *Carta a Flora*, que trata del valor de la ley mosaica. Divide la Ley en tres partes esenciales. La primera es de origen divino; la segunda viene de Moisés, y la tercera, de los ancianos del pueblo judío. La parte que viene de Dios se divide asimismo en tres secciones. La primera sección contiene la ley pura, sin mancha de mal, o sea los diez mandamientos. Esta es la sección de la ley mosaica que Jesús

vino a cumplir y no a suprimir. La segunda sección es la ley corrompida por la injusticia, es decir, la ley del talión, que fue abolida por el Salvador. La tercera es la ley ritual que el Salvador espiritualizó. Esta carta nos ha sido conservada por Epifanio *(Haer.* 33,3-7). De toda la literatura gnóstica, ésta es la pieza más importante que poseemos.

A. HILGENFELD, *Der Brief des Valentinianers Ptolomaeus an die Flora:* Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 24 (1881) 214-230; A. HARNACK, *Der Brief des Ptolomaeus an die Flora, eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert:* SAB (1902) 507-545; ID., *Der Brief des Ptolemaeus an die Flora:* KT 9 (Bonn 1912); G. QUISPEL, *La lettre de Ptolomée à Flora:* VC 2 (1948) 17-54; ID., *Lettre à Flora.* Texte grec, introduction et traduction: SCH 24 (París 1949; 2.ª ed. París 1960); F. M. M. SAGNARD, *Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne:* RSPT 33 (1949) 162-169.

HERACLEON

Según refiere Clemente de Alejandría *(Strom.* 4,71,1), era el más estimado de los discípulos de Valentín. Pertenece, como Ptolomeo, a la escuela italiana. Compuso un comentario al evangelio de San Juan. Orígenes cita no menos de cuarenta y ocho pasajes de esta obra en su comentario de este mismo evangelio. Clemente de Alejandría aduce dos pasajes de Heracleón, sin decir si los toma de este comentario o de otro escrito suyo.

Textos: A. E. BROOCKE, *The Fragments of Heracleon:* TSt 1,4 (Cambridge 1891).

Estudios: W. FOERSTER, *Von Valentin zu Herakleon* (Giessen 1928); J. MOUSON, *Jean-Baptiste dans les fragments d'Héracleon:* ETL 30 (1954) 301-322; H. C. PUECH y G. QUISPEL, *Le quatrième écrit du Codex Jung:* VC 9 (1955) 65-102 (posibilidad de que el autor sea Heracleón); A. ORBE, *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador según Heracleón y Orígenes:* EE 30 (1956) 5-36; M. SIMONETTI, *Eracleone e Origene:* Vetera Christianorum 3 (1966) 111-141.

FLORINO

El presbítero romano Florino era también miembro de la escuela italiana de Valentín. Eusebio es el primero en informarnos que Ireneo escribió una carta a Florino *Sobre la única soberanía* o *Que Dios no es el autor del mal*; parece, pues, que Florino defendió la opinión contraria. Eusebio *(Hist. eccl.* 5, 20,4) cita un pasaje de esta carta en la que Ireneo habla de Florino:

> Estas opiniones de Florino, para decirlo con moderación, no pertenecen a la sana doctrina. Estas ideas son incompatibles con la Iglesia y arrastran a los que creen en ellas a la mayor de las impiedades. Ni siquiera los herejes que están fuera de la Iglesia osaron nunca defender tales creencias. Estas opiniones no nos las transmitieron los presbíteros, nuestros predecesores, los que acompañaron a los Apóstoles.

Ireneo le trae luego a la memoria el recuerdo del obispo Policarpo de Esmirna, a quien Florino había conocido personalmente en su juventud (cf. más adelante p.285).

Además de esta carta, Ireneo escribió contra Florino una obra *Sobre la Ogdoada* «cuando éste fue atraído al error valentiniano» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,20,1). Existe un fragmento siríaco de una carta que Ireneo escribió al papa Víctor. En ella Ireneo le pide al Papa que tome medidas contra los escritos de un presbítero romano, porque estos escritos se han extendido hasta las Galias, poniendo en peligro la fe de los cristianos. El título de este fragmento menciona a Florino como secuaz de las necedades de Valentín y autor de un libro abominable.

BARDESANO

De la escuela oriental de Valentín tenemos menos noticias que de la italiana. Uno de sus discípulos orientales más importantes es Bardesano (Bar Daisan). Nació el 11 de julio del año 154, en Edesa. Hijo de familia noble, fue educado por un sacerdote pagano en Mabug (Hierópolis). Tuvo por amigo al rey Abgaro IX de Osroene. Se hizo cristiano cuando contaba veinticinco años. Cuando Caracalla conquistó Edesa el año 216-217, Bardesano huyó a Armenia. Murió el año 222-223, después de su regreso a Siria. Eusebio *(Hist. eccl.* 4,30), que llama a Bardesano «hombre nobilísimo, versado en la lengua siríaca», nos informa que en un principio había sido miembro de la escuela de Valentín, pero que más tarde condenó esta secta y refutó muchas de sus fábulas. Sin embargo, como dice Eusebio, «no se limpió completamente de la inmundicia de su antigua herejía». La misma fuente nos hace saber que «compuso diálogos contra los marcionistas y contra jefes de otras creencias y los publicó en su propia lengua y escritura, juntamente con otros muchos escritos suyos. Merced a su extraordinaria habilidad dialéctica se granjeó muchos discípulos, que tradujeron sus obras del siríaco al griego. Entre ellas figura un diálogo de gran fuerza *Sobre el destino*, dirigido a Antonino, y todos los demás libros que escribió a raíz de la persecución de aquel tiempo».

Todos sus escritos perecieron, excepto el diálogo *Sobre el destino* o *Libro de las leyes de los países*, que menciona Eusebio y subsiste en su original siríaco. El autor, sin embargo, no es Bardesano, sino su discípulo Felipe, si bien aquél aparece como el personaje principal del diálogo, contestando a las preguntas y dificultades de sus secuaces sobre los caracteres de los hombres y la posición de las estrellas. Si se ha de dar crédito a Efrén, Bardesano fue el creador de la himnodia siríaca, pues compuso ciento cincuenta himnos con el fin de propagar su doctrina. Su éxito fue tan portentoso que, en la

segunda mitad del siglo IV, Efrén tuvo que componer himnos para combatir la secta de Bardesano. Algunos eruditos opinan que el magnífico poema *Himno del alma*, que se encuentra en los *Hechos de Tomás* (cf. *supra* p.144), es obra de Bardesano. En contra de esta tesis está el hecho de que en el himno no aparezca ningún vestigio de la gnosis de Bardesano. El árabe Ibn Abi Jakub, en su lista de las ciencias llamada *Fihrist*, que data de fines del siglo X, atribuye a Bardesano tres escritos más, de los cuales uno trataba de *La luz y las tinieblas;* el segundo, de *La naturaleza espiritual de la verdad*, y el tercero, de *Lo mutable y lo inmutable.*

Ediciones y traducciones: Texto siríaco con traducción inglesa: W. CURETON, *Spicilegium Syriacum* (Londres 1855).—*Texto siríaco con traducción francesa:* F. NAU, *Patrologia Syriaca* p.1.ª t.2 (París 1907) 490-658; ID., *Bardesane: Le livre des lois des Pays* (París 1931).—*Traducción italiana:* G. LEVI DELLA VIDA, *Il dialogo delle leggi dei paesi* (Roma 1921).—*Traducciones alemanas:* A. MERX, *Bardesanes von Edessa* (Halle 1863); H. WIESMANN en *75 Jahre Stella Matutina* I (1931) 553-572.

Estudios: A. HAHN, *Bardesanes gnosticus* (Leipzig 1819); C. KUEHNER, *Astronomiae et astrologiae in doctrinis gnost. vestigia.* I. *Bardesanes Gnost. numina* (Hildburghausen 1833); A. HILGENFELD, *Bardesanes, der letzte Gnostiker* (Leipzig 1864); F. NAU, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue* (París 1897); ID.: DTC 2 (1904) 391-401; TH. NISSEN, *Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkios-Vita:* ZNW 9 (1908) 190-203.315-328; E. BUONAIUTI, *Bardesane l'astreologo:* Rivista stor.-critica delle scienze teol. 5 (1909) 691-704; F. HAASE, *Zur bardesanischen Gnosis:* TU 34,4 (Leipzig 1910); ID., OC (1925) 129-140; O. WEINRICH: Genethliakon W. Schmidt (1929) 398ss; G. V. WESENDONK, *Bardesanes und Mani:* Acta Orientalia 10 (1932) 336-363; H. H. SCHAEDER, *Bardesanes von Edessa in der Ueberlieferung der griech. und der syrischen Kirche:* ZKG 51 (1932) 21-74; L. TONDELLI, *Mani. Rapporti con Bardesane* (Milán 1932); A. BAUMSTARK: OC (1933) 62-71; J. HUBY, *Stoicheia dans Bardesane et dans saint Paul:* Bibl (1934) 365-368; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 33-38; B. REHM, *Bardesanes in den Pseudoklementinen:* Phil 93 (1938) 218-247; F. C. BURKITT, *Cambridge Ancient History* 12 (Cambridge 1939) 496-499; L. CERFAUX, *Bardesanes:* RACh (1950) 1180-1186; E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Lovaina 1945) 228-257; H. GRÉGOIRE, *Bardésane et S. Abercius:* Byz 25-27 (1955-1957) 363-368; M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den Christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 105-109; H. J. W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa* (Assen 1966).

HARMONIO

Harmonio, hijo de Bardesano, continuó la obra de su padre. El primero en hablarnos de él es el historiador Sozomeno, a mediados del siglo V. Según él *(Hist. eccl.* 3,16), Harmonio «estaba sólidamente impuesto en la cultura griega y fue el primero que compuso versos en su lengua vernácula, entregándolos a los coros. Hasta el presente los sirios cantan frecuentemente, no ya los versos escritos por Harmonio, sino sus melodías. Porque, como Harmonio no estaba totalmente exento de los errores de su padre ni de ciertas opiniones de los filósofos griegos sobre el alma, sobre la generación y la des-

trucción del cuerpo y sobre la doctrina de la transmigración, introdujo algunas de estas ideas en las canciones líricas que compuso. Cuando Efrén se dio cuenta de que los sirios gustaban del elegante estilo y del ritmo musical de Harmonio, y que por esa razón se iban dejando contaminar por las mismas ideas, aunque él ignoraba la cultura griega, se dedicó al estudio de los metros de Harmonio y, sobre las melodías de sus poemas, compuso otros más conformes con las doctrinas de la Iglesia; tales son los que compuso en forma de himnos sagrados y cantos de alabanza a los santos. Desde entonces los sirios cantan las odas de Efrén sobre las melodías de Harmonio».

En esta cita, Harmonio pasa a ocupar completamente el lugar de su padre; lo único que Sozomeno, en un pasaje anterior, atribuye a Bardesano es haber fundado la herejía que lleva su nombre. Sin embargo, Efrén no menciona para nada a Harmonio; podemos, pues, deducir que éste no hizo sino continuar la obra de su padre.

TEODOTO

Otro miembro de la escuela oriental de Valentín fue Teodoto. Le conocemos por los llamados *Excerpta ex scriptis Theodoti*, que son un apéndice de los *Stromata* de Clemente de Alejandría. Ochenta y seis de los *Excerpta* contienen citas de los escritos de Teodoto, aunque se le mencione solamente en cuatro de ellos. Tratan de los misterios del bautismo, de la eucaristía del pan y del agua y de la unción, como medios para librarnos de la dominación del poder maligno. Contiene, además, doctrinas típicamente valentinianas sobre el pleroma, sobre las *Ogdoadas* y sobre las tres clases de hombres.

Textos: O. STÄHLIN, *Klemens von Alexandrien* 3 (GCS) 103-133. 135-155; R. P. CASEY, *Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria:* SD 1 (Londres 1940); F. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote:* SCH 23 (París 1948); cf. A. J. FESTUGIÈRE: VC 3 (1949) 193-207.

MARCO

Ireneo menciona a un tal Marco, que enseñó en el Asia proconsular como miembro de la escuela oriental de Valentín. De las palabras de Ireneo se infiere que Marco era partidario de las doctrinas de Valentín sobre los eones, que celebraba la eucaristía con medios mágicos y fraudulentos y que seducía a muchas mujeres. Sus discípulos predicaron incluso en las Galias, en la región del Ródano, e Ireneo conoció a alguno de ellos personalmente. En su *Adv. haer.* 1,20,1, afirma que hacía uso de gran cantidad de escritos apócrifos y espurios que habían compuesto ellos mismos.

CARPOCRATES

Además de Basílides y Valentín, Alejandría vio nacer al tercer fundador de la secta gnóstica, Carpócrates. Según Ireneo *(Adv. haer.* 1,25,1), Carpócrates y sus seguidores sostenían «que el mundo y las cosas que hay en él fueron creados por ángeles muy inferiores al Padre ingénito. También afirmaban que Jesús era hijo de José y que era en todo semejante a los demás hombres. Unicamente se diferenciaba en que su alma, gracias a su constancia y pureza, recordaba perfectamente las cosas que había presenciado en la esfera del Dios ingénito. Y por esta razón descendió del Padre sobre esta alma un poder para que pudiera eludir a los creadores del mundo; tras haber pasado por medio de toda clase de acciones y haberse librado de todas ellas, volvió a subir al Padre».

Esta situación otorgada a Jesús no es en manera alguna única, porque, en forma parecida, «el alma que, igual que la de Cristo, logra despreciar a los principados que crearon el mundo, recibe poderes que le permiten realizar cosas parecidas. Esta idea ha engendrado en ellos (en los discípulos de Carpócrates) un orgullo tal, que algunos dicen ser iguales a Cristo, al paso que otros se declaran aún más poderosos que él y superiores a sus discípulos, como Pedro y Pablo y los demás Apóstoles, a quienes no consideran inferiores a Jesús» (1,25,2).

Los seguidores de Carpócrates practicaron un culto sincretista peculiar: «Tienen también imágenes, algunas de ellas pintadas y otras hechas de diferentes clases de material; sostienen que Pilatos hizo una imagen de Cristo durante el tiempo en que Jesús vivió entre los hombres. A esas imágenes las coronan y las colocan entre las estatuas de los filósofos del mundo; es decir, entre las imágenes de Pitágoras, Platón, Aristóteles, etc. Tienen también otras maneras de venerar estas imágenes, al estilo de los gentiles» *(Adv. haer.* 1,25,6).

«Los discípulos de Carpócrates practican asimismo las artes mágicas y de encantamiento, los filtros y pociones de amor. Recurren a los espíritus familiares, a los que envían sueños, y a otras abominaciones, declarando que tienen el poder de mandar incluso sobre los príncipes y los creadores de este mundo, y no solamente sobre ellos, sino también sobre las cosas que hay en él» *(Adv. haer.* 1,25,3).

Para poder determinar el tiempo en que floreció Carpócrates conviene tener presente lo que dice Ireneo de Marcelina, una de sus discípulas, que fue a Roma durante el reinado del papa Aniceto (154-165) y allí sedujo a muchos. Esto prueba que Carpócrates fue contemporáneo de Valentín.

Textos: W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Gnosis* (Tubinga 1932) 36-38.

Estudios: H. LIBORON, *Die karpokratianische Gnosis* (Leipzig 1938); H. KRAFT, *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?:* ThZ 8 (1952) 434-443.

EPIFANES

No ha llegado hasta nosotros ninguno de los escritos de Carpócrates; se conservan, en cambio, algunos fragmentos del tratado *Sobre la justicia*, compuesto por su hijo Epífanes. Epífanes escribió este libro como un verdadero niño prodigio. Murió a los diecisiete años y fue adorado como dios en Cefalonia, la isla natal de su madre, Alejandra. Los cefalonios le dedicaron un templo en la ciudad de Same, y sus seguidores celebraban su apoteosis con himnos y sacrificios en los novilunios. Los fragmentos de su tratado *Sobre la justicia*, citados por Clemente de Alejandría *(Strom.* 3,2,5-9), muestran que Epífanes defendía la comunidad de bienes. Fue tan lejos que incluso llegó a declarar que las mujeres, como cualquier otro bien, eran comunes a todos.

Textos: W. VÖLKER, l.c., 33-36.

MARCION

Marción nació en Sínope, en el Ponto, actualmente Sinob, en la costa del mar Negro. Su padre fue obispo, y su familia pertenecía a la más alta clase social de este importante puerto y ciudad comercial. El mismo hizo una gran fortuna como armador. Fue a Roma hacia el año 140, durante el reinado de Antonino Pío, y al principio se asoció a la comunidad de los fieles. Pero muy pronto sus doctrinas suscitaron viva oposición, hasta el punto que los jefes de la Iglesia le exigieron que diera cuenta de su fe. El resultado fue que en julio del año 144 fue excomulgado. Hay una gran diferencia entre Marción y los demás gnósticos. Estos se limitaron a fundar escuelas. Marción, en cambio, después de su separación de la Iglesia de Roma, constituyó su propia Iglesia, con una jerarquía de obispos, presbíteros y diáconos. Las reuniones litúrgicas eran muy semejantes a las de la Iglesia romana. Merced a ello, logró más seguidores que las demás sectas gnósticas. Diez años después de su excomunión, Justino refiere que su Iglesia se había extendido «por toda la humanidad». A mediados del siglo v había aún comunidades marcionitas en Oriente, especialmente en Siria. Algunas de ellas sobrevivían todavía a principios de la Edad Media.

Como hecho interesante cabe anotar que, antes de ir a Roma, Marción había sido excomulgado ya por su padre. Probablemente, en su ciudad natal de Sínope, halló la misma oposición a sus doctrinas que luego encontró en Roma. Sería, pues, muy interesante conocer algo sobre sus enseñanzas. Desgraciadamente, la única obra que escribió, la *Antítesis*, en la que exponía su doctrina, se ha perdido. También se ha perdido su carta dirigida a los jefes de la Iglesia romana, en la que daba cuenta de su fe. Ireneo asocia a Marción con el gnóstico sirio

Cerdón, que vivió en Roma bajo Higinio (136-140) «y enseñó que el Dios proclamado por la Ley y los Profetas no es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, porque aquél es conocido, éste desconocido; el uno es justo, el otro bueno» *(Adv. haer.* 1,27,1).

Ireneo afirma que Marción dio nuevo impulso a la escuela de Cerdón en Roma, blasfemando desvergonzadamente del Dios que la Ley y los Profetas han anunciado; afirmando que es un ser maléfico y amigo de guerras, y también inconstante en sus juicios y en contradicción consigo mismo. En cuanto a Jesús, atestigua que vino del Padre, que está por encima del Dios que hizo el mundo, a Palestina, en tiempo del gobernador Poncio Pilatos, procurador de Tiberio César, y se manifestó en forma humana a los habitantes de Judea, para abolir la Ley y los Profetas y todas las obras de este Dios que hizo el mundo, a quien llama también el Cosmocrator (Soberano del mundo). Mutila, además, el evangelio según San Lucas, eliminando todo lo que estaba escrito sobre el nacimiento del Señor y gran parte de la doctrina de los discursos de nuestro Señor, donde está escrito que nuestro Señor reconocía como Padre al Creador de este mundo. Convence a sus discípulos que él es mucho más digno de crédito que los Apóstoles que escribieron el evangelio; siendo así que él pone en sus manos, no el evangelio, sino tan sólo una pequeña parte de él. Lo mismo hace con las epístolas de San Pablo, que también mutila, eliminando todos aquellos pasajes en donde el Apóstol habla claramente del Dios que hizo el mundo, y de cómo El es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Elimina igualmente todos los escritos proféticos, que el Apóstol cita en sus enseñanzas como profecías de la venida del Señor. Y la salvación, añade, está reservada a las almas iniciadas en su doctrina. Pero el cuerpo, por lo mismo que ha sido tomado de la tierra, no puede participar de la salvación» *(Adv. haer.* 1,27,2-3).

En otro pasaje *(Adv. haer.* 3,3,4) refiere Ireneo que una vez el obispo Policarpo de Esmirna se encontró con Marción, y, al ser preguntado por éste: «¿Me conoces?», Policarpo respondió: «Sí, reconozco en ti al primogénito de Satanás».

Como todos los demás escritores antiheréticos, Ireneo incluye a Marción entre los gnósticos. A. von Harnack, sin embargo, opina que Marción no fue gnóstico, sino el primer reformador y restaurador cristiano del paulinismo. Harnack tiene razón en el sentido de que Marción no intentó salvar la distancia entre lo infinito y lo finito con la ayuda de toda una serie de eones, como hacían los gnósticos. Tampoco se preocupó de especular sobre la causa del desorden que reina en el mundo visible. También difiere de los gnósticos en cuanto que repudia la interpretación alegórica de las Escrituras. Pero, aparte de eso, la teología de Marción revela la misma mezcla típica de ideas cristianas y paganas que caracteriza el gnosticismo. Su

concepto de la divinidad es gnóstico, porque supone una distinción real entre el dios bueno, que vive en el tercer cielo, y el dios justo, que es inferior a él. El mismo carácter gnóstico se encuentra en su cosmología. El segundo dios que creó el mundo y al hombre no es sino el demiurgo, que conocemos por otras sectas gnósticas. Asimismo es gnóstica la opinión de Marción según la cual este segundo dios no creó el mundo de la nada, sino que lo formó de la materia eterna, principio de todo mal. Marción identifica este segundo dios con el Dios de los judíos, el Dios de la Ley y de los Profetas. Es justo, pero tiene pasiones; es iracundo y vengativo; es el autor de todo mal, tanto físico como moral. Por eso es el instigador de las guerras.

La cristología de Marción refleja la misma tendencia gnóstica. Cristo no es el Mesías profetizado en el Antiguo Testamento; no nació de la Virgen María, por la sencilla razón de que ni nació ni creció. Ni siquiera en apariencia. En el año decimoquinto del reinado de Tiberio se manifestó de repente en la sinagoga de Cafarnaúm. A partir de este momento tuvo una apariencia humana, que conservó hasta su muerte en la cruz. Derramando su sangre, redimió a todas las almas del poder del demiurgo, cuyo reino destruyó con su predicación y con sus milagros. Aparece aquí otra idea gnóstica. Según Marción, en efecto, la redención afecta sólo al alma. El cuerpo, por lo tanto, sigue sujeto al poder del demiurgo y está destinado a la destrucción. La inconsistencia y la falta de toda lógica de estas doctrinas son evidentes. Marción no cree de su incumbencia el explicar el origen de su dios de justicia, ni por qué el sacrificio de la cruz reviste tal importancia a sus ojos, cuando en realidad no es sino el sacrificio de un fantasma.

También es decididamente gnóstico el sistema de «depurar» los textos del Nuevo Testamento, eliminando todos los pasajes que afirman la identidad de Dios, el Padre de Jesucristo, con el creador del mundo; de Cristo con el Hijo de Dios, que hizo el cielo y la tierra; del Padre de Jesucristo con el Dios de los judíos. Todos estos pasajes estaban en manifiesta oposición con las ideas gnósticas. Además, Marción tiene en común con Valentín que rechaza de plano todo el Antiguo Testamento. Se diferencia, empero, de la mayoría de los gnósticos en que no escribió nuevos evangelios o libros sagrados, aunque pusiera reparos a algunos de los escritos del Nuevo Testamento y rechazara completamente el Antiguo. Estaba convencido de que los judíos habían falsificado el evangelio original de Cristo introduciendo en él elementos judíos. Por esta razón, Cristo llamó al apóstol Pablo a restablecer el Evangelio en su forma original. Pero los enemigos de San Pablo llegaron a corromper incluso sus epístolas. Marción eliminó, en consecuencia, los evangelios de Mateo, Marcos y Juan, y rechazó lo que llama interpolaciones judías en el evangelio de Lucas, el cual, a su

juicio, contenía en substancia el Evangelio de Cristo. De la colección de las cartas de San Pablo excluyó las epístolas pastorales y la epístola a los Hebreos. De las cartas que conserva omitió algunos pasajes. Colocó en primer lugar la carta a los Gálatas, y cambió el nombre de la epístola a los Efesios por el de epístola a los Laodicenses. Por medio de esta revisión redujo el Nuevo Testamento a dos documentos de fe, a los que daba los nombres de *Evangelio* y *Apóstol*. A estos documentos agregó su libro *Antítesis*, en el que justificaba su repudio del Antiguo Testamento por la acumulación de todos los pasajes que prueban el carácter malo del Dios de los judíos. Expone igualmente sus objeciones contra los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles.

A. HAHN, *Antitheses Marcionis gnostici* (Königsberg 1823); ID., *De Canone Marcionis* (Leipzig 1824); ID., *Das Evangelium Marcionis in seiner ursprünglichen Gestalt* (Leipzig 1824); J. C. THILO, *Codex apocr. Novi Test.* I (Leipzig 1832) 401-480: Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum: RITSCHL, *Das Evangelium Marcions* (Tubinga 1846); A. HILGENFELD, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions* (Halle 1850); G. VOLKMAR, *Das Evangelium Marcions* (Leipzig 1852); A. HILGENFELD, *Marcions Apostolikon:* Zeitschrift f. hist. Theologie (1855) 426ss; H. U. MEYBOOM, *Marcion en de Marcionieten* (Leiden 1888); TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentl. Kanons* I 2, 585-718; II 2, 409-529: «Marcions Neues Testament»; V. ERMONI, *Marcion dans la littérature arménienne:* ROChr 1 (1896) 461ss; ID., *Le marcionisme:* RQH 82 (1910) 5-33; H. WAITZ, *Das Ps.-Tertullianische Gedicht «Adv. Marcionem». Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Literatur sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus* (Darmstadt 1901); A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott:* TU 45 (Leipzig 1921; 2.ª ed. 1924); ID., *Neue Studien zu Marcion:* TU 44,4 (Leipzig 1923); E. BOSSHARDT, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion* (Lausanne 1921); A. D'ALÈS, *Marcion. La réforme chrétienne au IIe siècle:* RSR 13 (1922) 137-168; H. RASCHKE, *Der Römerbrief des Marcion nach Epiphanius:* Abhandl. u. Vorträge der Bremer wissenschaftl. Gesellschaft I 1-2 (Bremen 1926) 128-201; H. KAYSER, *Natur und Gott bei Marcion:* ThStKr (1929) 279-296; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus* (Leipzig 1930); E. BARNIKOL, *Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions* 2.ª ed. (Kiel 1933); ID., *Philipper 2. Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes. Phil 2,6s* (Kiel 1932); R. S. WILSON, *Marcion* (Londres 1933); W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 135s.224-227; A. HOLLARD, *Deux hérétiques: Marcion et Montan* (París 1935): COUCHOUD, *Is Marcion's Gospel one of the Synoptics?:* HJ (1936) 265-277; A. LOISY, *Marcion's Gospel: A Reply:* HJ (1936) 378-387; M. MÜLLER, *Untersuchungen zum «Carmen adversus Marcionitas»* (Würzburg. Phil. Diss.) (Ochsenfurt 1936); W. F. HOWARD, *The Anti-Marcionite Prologue to the Gospels:* ExpT 47 (1936) 534-538; E. BARNIKOL, *Marcions Paulusbriefprologe:* TJHC 6 (1938) 15-16; H. KAYSER, *Zur marcionitischen Taufformel:* ThStKr 108 (1938) 370-386; J. KNOX, *On the Vocabulary of Marcion's Gospel:* JBL 58 (1939) 193-201; ID., *Marcion and the New Testament* (Chicago 1942); B. STEIDLE, *Neue Untersuchungen zu Origines* Περὶ ἀρχῶν: ZNW (1941) 239-243; E. SEEBERG, *Geschichte und Geschichtsanschauung dargestellt an altchristlichen Geschichtsauffassungen:* ZKG 60 (1941) 309-331; M. RIST, *Pseudepigraphic Refutations of Marcionism:* JR 22 (1942); G. QUISPEL, *De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem* (Leiden 1943); cf. J. W. PH.

BORLEFFS: VC 1 (1947) 193-198; R. M. GRANT, *Historical Criticism in the Ancient Church:* JR 25 (1945) 183-196; S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (París 1947); S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee* (Cambridge 1947); H. GRÉGOIRE, *Cathares d'Asie Mineure, d'Italie et de France:* Mémorial L. Petit (Bucarest 1948) 142-151; E. C. BLACKMAN, *Marcion and His Influence* (Londres 1948); F. SCHEIDWILLER, *Paulikianerprobleme:* BZ 43 (1950) 10-39.366-384; A. J. B. HIGGINS, *The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian:* VC 5 (1951) 1-42; P. W. EVANS, *Some Lessons from Marcion* (Birmingham 1950); J. VOGELS, *Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des Neuen Testamentes:* Synoptische Studien A. Wickenhauser dargebracht (Munich 1954) 278-289; F. SCHEIDWEILER, *Arnobius und der Marcionitismus:* ZNW 45 (1955) 42-67; F. M. BRAUN, *Marcion et la gnose simonienne:* Byz 25-27 (1955-1957) 631-648; L. ROUGIER, *La critique biblique dans l'antiquité: Marcion et Fauste de Milève* (París 1958); A. SALLES, *Marcion und die Klementinen:* VC 12 (1958) 197-224; W. RICHARDSON, *Marcion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 188-196; F. BOLGIANI, *La Tradizione Eresiologica sull'Encratismo.* II: *La confutazione di Clemente Alessandrino:* Atti dell'Accademia delle Scienze 96 (Turín 1962) (doctrina de Marción); H. VON CAMPENHAUSEN, *Marcion et les origines du canon néotestamentaire:* RHPR 46 (1966) 213-226; V. BIANCHI, *Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique?:* VC 21 (1967) 141-149.

APELES

Apeles fue el discípulo más importante de Marción. Según Tertuliano, vivió primero con Marción en Roma, pero, después de algunas desavenencias con su maestro, partió para Alejandría de Egipto. Más tarde volvió a Roma. Rodón, su adversario literario, que le conoció personalmente, nos da la siguiente valiosa información sobre los discípulos de Marción, y en particular sobre Apeles:

> Por eso, ellos (los seguidores de Marción, los marcionitas) están en desacuerdo entre ellos mismos, sosteniendo pareceres incompatibles. Uno de su grey, Apeles, venerado por el género de vida que lleva y por su edad avanzada, admite un solo principio, pero dice que las profecías provienen de un espíritu enemigo. A ello le persuadieron los oráculos de una doncella poseída, llamada Filomena. Pero otros, entre ellos el propio capitán (Marción), introducen dos principios. A esta escuela pertenecen Potito y Basílico. Estos siguieron al Lobo del Ponto (Marción), siendo como él incapaces de percibir la división de las cosas, y recurrieron a una solución simple, estableciendo, pura y simplemente, dos principios, sin prueba alguna. Otros aún, pasando a un error todavía peor, suponen la existencia, no ya de dos naturalezas, sino de tres. Su jefe y director fue Sinero, como aseguran los que representan a su escuela (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,13,2-4).

Reviste particular importancia la discusión que tuvieron Rodón y Apeles. A. Harnack no ha dudado en calificarla «la más importante disputa religiosa de la historia». Rodón hace la siguiente relación de esta discusión:

> Porque el anciano Apeles, cuando vino a conversar con nosotros, quedó convencido que hacía muchas afirmaciones falsas. Desde entonces acostumbraba decir que no es necesario investigar a fondo el asunto, sino que cada cual debe permanecer en su propia creencia. Afirmaba que todos los que ponen su confianza en el Crucificado serán salvos, con tal de que perseveren en las buenas obras. Pero, como dijimos, la parte más obscura de sus doctrinas es lo que decía sobre Dios. Porque seguía enseñando que hay un solo principio, tal como lo afirma nuestra doctrina... Y cuando yo le dije: «¿Cómo pruebas tu aserto, o cómo puedes decir que hay solamente un principio? Dínoslo», respondió que las profecías se refutan a sí mismas por no haber dicho de ninguna manera la verdad, y porque son discordantes, falsas y contradictorias. En cuanto al punto de por qué hay un solo principio, dijo que no lo sabía, sino que sencillamente se sentía inclinado a ello como por instinto. Después, cuando yo le conjuré a que me dijera la verdad, juró que decía la verdad cuando decía que no sabía cómo el Dios ingénito es uno, pero que lo creía. Yo me burlé de él y le condené, porque, aunque se llamaba a sí mismo maestro, no sabía cómo probar lo que enseñaba (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,13,5-7).

De este relato se deduce que Apeles discrepaba de Marción en cuestiones muy importantes. En primer lugar, rechazaba el dualismo reconocido de su maestro y procuraba volver a un primer Principio único. Consecuentemente, presentaba al demiurgo como una criatura de Dios, como un ángel que creó el mundo. En segundo lugar, Apeles eliminó el docetismo de Marción. Jesucristo no era un fantasma; tenía un cuerpo real, aunque no lo recibiera de la Virgen María, sino que lo tomó de los cuatro elementos de las estrellas. En su ascensión restituyó su cuerpo a los cuatro elementos.

Por lo demás, Apeles fue mucho más lejos que Marción en su desprecio por el Antiguo Testamento. Marción consideraba el Antiguo Testamento como un documento de valor puramente histórico, sin significación religiosa. Para Apeles era un libro mentiroso, lleno de contradicciones y de fábulas, en el que no se puede absolutamente confiar. Para probar el valor nulo del Antiguo Testamento, Apeles compuso una obra intitulada *Silogismos,* que comprendía al menos treinta y ocho libros. Ambrosio nos ha conservado gran número de párrafos de esta obra en su tratado *De Paradiso.* Nada queda del libro de Apeles *Manifestaciones* (φανερώσεις), en el que divulgaba las visiones de la profetisa Filomena.

A. HARNACK, *De Apellis gnosi monarchica* (Leipzig 1874); ID., *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles:* TU 6,37 (Leipzig 1890)

111-120; In., *Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles:* TU 20 (Leipzig 1900) 93-100; G. QUISPEL, *Die Reue des Schoepfers:* ThZ 5 (1949) 157-158.

LOS ENCRATITAS

Los llamados encratitas están relacionados por su doctrina con Marción. Su fundador fue Taciano el Sirio (cf. *supra* p.213). Ireneo dice que los encratitas coincidían con Marción en rechazar el matrimonio. El hecho de que en el *Diatessaron* de Taciano falten las genealogías de Jesús es otro indicio de que tuvo algo en común con Marción.

JULIO CASIANO

Otra figura representativa de los encratitas es Julio Casiano. Clemente de Alejandría menciona dos de sus escritos en *Stromata* (3,13,92). El primero se titulaba *Exegetica.* Sabemos por Clemente que el primer libro de esta obra trataba de la época de Moisés. El título de la segunda obra era *Sobre la abstinencia* o *El estado de eunuco,* Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας. Dos pasajes de esta obra, que cita Clemente, condenan toda relación sexual, y un tercero usa el escrito gnóstico *Evangelio de los egipcios* (cf. *supra* p.120). Clemente lo asocia a Valentín y a Marción por causa de su docetismo. Parece que Julio Casiano enseñó en Egipto hacia el año 170.

OTROS ESCRITOS GNÓSTICOS

Además de las obras gnósticas mencionadas por los autores eclesiásticos, existen otros escritos gnósticos que se han conservado en traducciones coptas.

I. El Codex Askewianus, manuscrito en pergamino que antiguamente fue propiedad de A. Askew y ahora está en el British Museum (Add. 5114), contiene cuatro libros que se designan generalmente con el nombre de *Pistis Sophia.* Pero estos cuatro libros no constituyen una obra única. El cuarto comprende supuestas revelaciones que hizo Jesús a sus discípulos inmediatamente después de su resurrección. Es más antiguo que los otros tres libros, los cuales contienen revelaciones del mismo género, pero fechadas el año 12 después de la resurrección. El libro cuarto debió de componerse en la primera mitad del siglo III, y los tres primeros, en la segunda mitad del mismo siglo. Los cuatro proceden probablemente de los círculos barbelo-gnósticos de Egipto. A *Pistis Sophia* se la menciona solamente en los tres primeros libros, donde Jesucristo da instrucciones sobre el destino, la caída y la redención de *Pistis Sophia.* Es ésta un ser espiritual que pertenece al mundo de los eones y que debe correr la misma suerte que la humanidad en general. Parece que el original fue escrito en griego, porque

en el texto aparecen muchas palabras griegas. Según la opinión de Carl Schmidt, el manuscrito es de la segunda mitad del siglo IV.

II. El Codex Brucianus, antigua propiedad de James Bruce, ahora en la biblioteca Bodleiana de Oxford, es un papiro del siglo V o VI, que abarca dos manuscritos diferentes. El primero comprende los dos libros del *Misterio del gran Logos* (λόγος κατὰ μυστήριον), identificados por Carl Schmidt con los dos *Libros de Jeû* citados en la *Pistis Sophia.* Contienen las revelaciones de Jesús sobre «los tesoros por los que debe pasar el alma». Se van indicando los tesoros con diagramas místicos, números y colecciones de letras sin sentido. La segunda obra del Codex Brucianus está mutilada. Contiene especulaciones sobre el origen y evolución del mundo trascendental y parece proceder de la escuela gnóstica de los setianos.

III. Un tercer manuscrito se conserva en Berlín. Comprende tres tratados. El primero se titula el *Evangelio de María,* que contiene revelaciones transmitidas por María. El segundo es el *Apócrifo de Juan,* traducción de una obra griega refutada por Ireneo en el primer libro de su tratado *Contra las herejías* (1,29). Jesús se aparece en una visión al apóstol Juan como «el Padre, la Madre y el Hijo». El tercer tratado se llama *Sophia Iesu Christi.* Según C. Schmidt, esta *Sophia* sería la que se atribuye a Valentín.

Ediciones y traducciones: J. H. PETERMAN, *Pistis Sophia.* Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. SCHWARTZE (Berlín 1851); C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften* I Bd. (GCS) (Berlín 1905); trad. alemana. El texto copto fue editado en una nueva edición revisada por C. SCHMIDT, *Pistis Sophia* (Copenhague 1925). Una traducción alemana revisada fue asimismo publicada por C. SCHMIDT, *Pistis Sophia.* Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt; in neuer Bearbeitung mit einleitenden Untersuchungen und Indices (Leipzig 1925).—*Traducciones inglesas:* G. HORNER, *Pistis Sophia.* Literally translated from the Coptic. With an introduction by F. LEGGE (Londres 1924); H. R. S. MEAD, *Pistis Sophia.* English translation with introduction, notes, bibliography (Londres 1947).—*Traducción francesa:* E. AMÉLINEAU (París 1895).—El *Codex Brucianus* fue editado con una traducción francesa por E. AMÉLINEAU, *Notices et extraits des manuscripts de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* (París 1891). Un año más tarde se publicó una nueva edición y traducción alemana por C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt und bearbeitet:* TU 8, 1-2 (Leipzig 1892). Otra traducción alemana de C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften* vol.1 (GCS) (Leipzig 1905). El segundo tratado del *Codex Brucianus* fue editado con una traducción inglesa por A. Ch. BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise in the Codex Brucianus* (Cambridge 1933). Para el texto griego del *Evangelio de María* cf. C. H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library.* III. «Theological and Literary Texts» (n.457-551) (Manchester 1938) n.463; W. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502:* TU 60 (Berlín 1954).—La edición de Schmidt de la *Pistis Sophia* ha sido publicada de nuevo por W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften, herausgegeben von C. Schmidt.* 1. «Die Pistis Sophia, die beiden

Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostiches Werk». 2. Auflage bearbeitet von W. TILL: GCS 45 (Berlín 1954): 3.ª ed. (Berlín 1959).

Estudios: K. R. KÖSTLIN, *Das gnostische System des Buches Pistis Sophia:* Theologische Jahrbücher 13 (1854) 1-104.137-196; A. HARNACK, *Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia:* TU 7,2 (Leipzig 1891): C. SCHMIDT, *Die in dem koptisch-gnostischen Codex Brucianus enhaltenen beiden Bücher Jeû in ihrem Verhältnis zu der Pistis Sophia untersucht:* Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 37 (1894) 555-585; R. LIECHTENHAU, *Untersuchungen zur koptisch-gnostische Literatur:* Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 44 (1901) 236-253; LIEBLEIN, *Pistis Sophia. L'antimimom gnostique est-il le ka égyptien?* (Cristianía 1908); ID., *Pistis Sophia. Les conceptions égyptiennes dans le gnosticisme* (Cristianía 1909); F. C. BURKITT, *Pistis Sophia:* JThSt 23 (1922) 271ss; ID., *Pistis Sophia Again:* JThSt 26 (1924-25) 391-399; ID., *Pistis Sophia and the Coptic Language:* JThSt 27 (1925-1926) 148-157; C. SCHMIDT, *Die Urschrift der Pistis Sophia:* ZNTW 24 (1925) 218-240; CASEY: JThSt 27 (1926) 373ss; LISLER: Angelos (1930) 93ss; SCHOLEM: ZNW (1931) 170-176; F. LEXA, *Egyptian Religion* (Nueva York 1933) 106-116; PUECH: AIPh (1936) 935-962; E. AMANN, *Ophites:* DTC 2,1063-1075; H. M. SCHENKE, *Das System der Sophia Jesu Christi:* ZRG 14 (1962) 263-278; W. C. VAN UNNIK, *Die «Zahl der vollkommenen Seelen» in der «Pistis Sophia»:* Abraham unser Vater. Festschrift O. Michel (1963) 466-477; M. KRAUSE, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi:* Mullus. Festschrift T. Klauser (Bonn 1964) 215-223.

IV. Los nuevos escritos gnósticos de Chenoboskion. En 1946 se descubrió en Egipto una importante colección de textos gnósticos, consistentes en trece volúmenes, que vienen a comprender más de mil páginas en lengua copta. Fueron hallados en una vasija cerca de Nag-Hammadi, en las cercanías del antiguo Chenoboskion, a 48 kilómetros al norte de Luxor, en la orilla oriental del Nilo. Estas páginas contienen treinta y siete obras completas y cinco fragmentarias. Todos estos opúsculos se habían perdido. Algunos corresponden a obras citadas ya por Ireneo, Hipólito, Orígenes y Epifanio en sus escritos polémicos antignósticos. Otras obras son completamente desconocidas; muchas, probablemente, eran obras secretas que no se podían dar a conocer a los incrédulos. Así, pues, los escritores eclesiásticos que escribieron contra los gnósticos no las vieron, probablemente, nunca. Cinco de estas obras se atribuyen a Hermes Trimégistos («tres veces grande»). Otras llevan títulos como éstos: *La ascensión de Pablo Primero,* el *Segundo Apocalipsis de Santiago,* el *Evangelio según Tomás,* el *Evangelio según Felipe,* el *Libro secreto de Juan,* las *Cinco revelaciones de Set,* el *Evangelio de los egipcios,* las *Tradiciones de Matías,* la *Sabiduría de Jesús,* la *Epístola del bienaventurado Eugnosto* y el *Diálogo del Salvador.* Algunos títulos son iguales a los que llevan los evangelios apócrifos conocidos, pero parece que el contenido es distinto. No cabe duda que estos papiros recuperados proyectarán abundante luz sobre la historia del gnosticismo y de los primeros siglos de la Iglesia, en que la teología cristiana estaba todavía en su fase de cristalización.

Hasta ahora ninguno de estos textos había sido editado. El año 1946, Togo Mina, director del Museo Copto de El Cairo, adquirió uno de esos trece volúmenes. El anticuario belga Eid compró otro. En 1949 se ofrecieron los volúmenes restantes al Museo Copto de El Cairo, donde se conservaron en espera de una valoración.

En forma detallada solamente conocemos los dos primeros volúmenes. El códice comprado por Togo Mina contiene cinco tratados:

1. El *Apocryphon Iohannis* o *Libro secreto de Juan* (p.1-40). Se presenta como un apocalipsis o revelación concedida al apóstol por un ser divino que se le aparece en forma de Padre, Madre e Hijo.

2. El *Evangelio de los egipcios* (p.40-69), tratado cosmogónico y escatológico, completado con fórmulas bautismales. La obra atribuye su propia redacción al maestro Eugnosto el Agapético.

3. La *Epístola del bienaventurado Eugnosto a los suyos* (p.70-90), que explica la naturaleza divina y la generación del universo invisible y visible.

4. La *Sabiduría de Jesús* (p.90 etc.), diálogo entre el Salvador y sus discípulos

5. El *Diálogo del Salvador,* conversación de Cristo con sus discípulos sobre cuestiones escatológicas.

El más antiguo de estos cinco tratados parece ser el *Libro secreto de Juan.* Efectivamente, lo utilizó San Ireneo como fuente para el capítulo 29 del libro I de su *Adversus haereses.* Debió, pues, de componerse antes del año 185. El *Diálogo del Salvador* parece ser de la segunda mitad del siglo III. En cuanto al *Evangelio de los egipcios,* la *Epístola de Eugnosto* y la *Sabiduría de Jesús,* son probablemente posteriores al *Libro secreto de Juan,* pero anteriores al *Diálogo del Salvador.* La *Sabiduría de Jesús* parece estar relacionada con el libro gnóstico *Pistis Sophia.* El *Evangelio de los egipcios* contenido en este códice no tiene nada que ver con la obra del mismo nombre que conocieron Clemente de Alejandría y otros Padres de la Iglesia cf. *supra* p.120). En cambio, muchas ideas le son comunes con el *Libro secreto de Juan.* El códice, en su totalidad, fue redactado a mediados del siglo IV, lo más tarde.

El códice adquirido por el belga Eid estuvo perdido algún tiempo, hasta el 5 de mayo de 1952. G. Quispel consiguió comprarlo en nombre del Instituto Jung de Zurich. En homenaje al conocido psicólogo suizo, el papiro recibió el nombre de *Codex Jung.* Contiene los siguientes escritos:

1. La *Carta de Santiago,* en la cual el apóstol cuenta una revelación secreta que ha recibido de Cristo, juntamente con San Pedro, quinientos cincuenta días después de la resurrección y poco antes de la ascensión (p.1-16). No se dice quién sea el destinatario. La carta trata en primer lugar de la cuestión: ¿conviene o no conviene sufrir la muerte del martirio? La respuesta del Señor es ésta: «Despreciad, pues, la muerte

y preocupaos de la vida. Acordaos de mi cruz y de mi muerte y viviréis... El reino de Dios pertenece a los que consienten en la muerte». El autor aborda seguidamente la discusión de una profecía que ve cumplida en la degollación de San Juan Bautista. El resto trata del Logos, de la Gnosis y de la Ascensión del Señor. La obra revela en su contenido tendencias valentinianas.

2. El *Evangelio de Verdad* es, probablemente, el tratado más importante de toda la colección. H. Ch. Puech y G. Quispel piensan que se trata de la obra del mismo nombre que, según Ireneo *(Adv. haer.* 3,11,9), utilizaban los valentinianos. Sugieren como fecha probable de composición el año 150. El autor conoce todos los escritos canónicos del Nuevo Testamento, aun la epístola a los Hebreos. Esto es de gran importancia para la historia del canon neotestamentario. G. Quispel se siente tentado a atribuir su composición al mismo Valentín antes de su separación de la Iglesia, lo que adelantaría su origen a unos cuantos años antes del 150.

3. La *Carta de Reginos sobre la resurrección* demuestra que Cristo «destruyó la muerte con su resurrección y nos condujo a la inmortalidad». Habla de una «resurrección pneumática» que absorbería el lado «psíquico» y «carnal». Valentín y su escuela atribuían a Cristo un cuerpo pneumático. Apoyándose en esto, Puech y Quispel se inclinan a considerar al mismo Valentín como autor de esta carta.

4. El *Tratado sobre las tres naturalezas,* por sus ideas, que provienen claramente de la doctrina de Heracleón, recuerda a uno de los jefes de la escuela «italiana» de Valentín cf. *supra* p.259).

5. La *Oración del apóstol,* oración atribuida quizás a San Pedro.

Parecen, pues, de origen valentiniano tres de los tratados del Codex Jung. El códice fue redactado en el siglo IV por dos manos distintas. Epifanio atestigua la existencia de valentinianos en el siglo IV en distintas partes de Egipto *(Panarion* 30,7,1). Los tratados del Codex Jung están escritos en dialecto subakmímico, pero los tres primeros son traducciones del griego.

Estudios: Togo Mina, *Le papyrus gnostique du musée copte:* VC 2 (1948) 129-136; J. Doresse, *Trois livres gnostiques inédits:* VC 2 (1948) 137-160; H. Puech-J. Doresse, *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte:* Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions, séance de février 1948, 89ss; J. Doresse, *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Egypte. Le Livre Sécret de Jean:* Communication faite au VII[e] Congrès International des Études Byzantines (Bruselas 1948); J. Doresse-Togo Mina, *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte. Labibliothèque de Chenoboskion:* VC 3 (1949) 129-141; O. Cullmann, *Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostichen Schriften:* ThZ 5 (1949) 153-157; W. C. Till, *Die Gnosis in Aegypten:* La Parola del Passato 12 (1949) 231-250; J. Doresse, *Sur le traces des papyrus gnostiques recherchés à Chenoboskion:* Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres, 5[ème] série, 36 (1950) 432-439; Id., *A Gnostic Library from Upper Egyt:* Archaeology 3 (1950) 69-73;

G. Graf, *Eine gnostische Bibliothek aus dem 3. und 4. Jahrhundert:* MTZ 1 (1950) 91-95; H. Bacht, *Neue Papyrusfunde in Aegypten:* Stimmen der Zeit 75 (1950) 390-393; B. Altaner, *Entdeckung einer Bibliothek von 42 unbekannten gnostischen und hermetischen Schriften:* ThR 46 (1950) 41s; H. C. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques:* Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum (Boston 1950) 91-95; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zurich 1951) 1-12; H. C. Puech y G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung:* VC 8 (1954) 1-51; W. Foerster, *Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion:* ThLZ 79 (1954) 377-384; H. C. Puech, G. Quispel y W. C. Van Unnik, *The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus.* Ed. por F. L. Cross (Londres 1955); P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptis Museum at Old Cairo* (El Cairo 1956) (láminas fotográficas de seis tratados, sin transcripción); C. Schmidt y W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften* I, 3.ª ed. (Berlín 1959); S. Giversen, *Bibliography on the Nag-Hammadi Manuscripts:* Acta Orientalia 24 (1959) 189-198; W. C. Van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings. A Preliminary Survey of the Nag Hammadi Find:* Studies in Biblical Theology 30 (Naperville, Ill., 1960); S. Schulz, *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft:* Theologische Rundschau N. F. 26 (1960) 209-222.301-334; H. Quecke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi:* BiNJ 21 (1960) 304-309; J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics. An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion* (Londres-Nueva York 1960); Id., *Les textes gnostiques de Haute-Égypte:* Cahiers du Cercle Ernest Renan 27 (París 1960); R. North, *Chenoboskion and Q:* CBQ 24 (1962) 154-170; M. Krause, *Der koptische Handschriftenfund bei Hag Hammadi, Umfang und Inhalt:* Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 18 (1962) 121-132; Id., *Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi:* ibid. 19 (1963) 106-113; S. Giversen, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1963:* STh 17 (1963) 139-187; A. Böhlig, *Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung:* Christentem am Nil (Essen 1963) 114-123; P. Rossano, *La biblioteca gnostica di Naghammadi e il Vangelo di S. Giovanni:* San Giovanni. Atti della XVII Settimana biblica (Brescia 1964) 313-329; A. Orbe, *El sueño de Adán entre los gnósticos del siglo II:* EE 41 (1966) 351-394; R. Haardt, *Zwanzig Jahre Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi:* Theologie und Philosophie 42 (1967) 390-401.

El «Evangelio de la Verdad»: H. C. Puech y G. Quispel, *Op zoek naar het Evangelie der Waarheid* (Nijkerk 1954); V. C. Van Unnik, *Het kortgeleden ontdekte «Evangelie der Waarheid» en het Nieuwe Testament:* Mededelingen der koniklijke akademie van wetenschapen, afd. letterkunde N. R. XVII 3 (Amsterdam 1954); M. Malinine, H. C. Puech y G. Quispel, *Evangelium Veritatis:* Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI (Zurich 1956) (trad. inglesa, francesa y alemana); E. Segelberg, *Evangelium Veritatis: a Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon:* Orientalia Suecana 8 (1959) 3-42; W. C. Till, *Die Kairener Seiten des «Evangeliums der Wahrheit»:* Orientalia 82 (1959) 170-185; H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogennanten Evangelium Veritatis* (Göttingen 1959) (trad. alemana); W. C. Till: ZNW 50 (1959) 165-185; K. Grobel, *The Gospel of Truth. A. Valentinian Meditation on the Gospel* (Abingdon Pr. 1960) (trad. inglesa); M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel y W. Till, *Evangelium Veritatis (Supplementum)* (Zurich 1961); K. Grobel, *The Gospel of Truth* (Londres 1960) (trad. inglesa); W. Dunn, *What does «Gospel of Truth» mean?:* VC 15 (1961) 160-164; G. Fecht, *Der erste «Teil» des sogennanten Evangelium Veritatis (S.16, 31-32,20) II. Kapitel[4] 1, Str. IV-Kapitel[4] 2, Str. VII:* Orientalia 31 (1962) 85-119; H. Jonas, *Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 96-111; J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité* (París 1962); W. R. Nelson, *The Interpretation of the Gospel of John in the Gnostic Gospel of Truth. A Study in the Development of Early Christian Theology* (diss.) (Princeton 1963); S. Arai, *Die Christologie des*

Evangelium Veritatis (Leiden 1964); P. POKORNY, *Das sogennante Evangelium Veritatis und die Anfänge des christlichen Dogmas:* Listy Filologicke 12 (1964) 51-59; J. MUNCK, *Evangelium Veritatis and Greek Usage as to Book Titles:* STh 17 (1964) 133-138; J. ZANDEE, *Het Evangelie der Waarheid, een gnostisch geschrift:* Carillon-Reeks 40 (Amsterdam 1964); J. E. MÉNARD, *La* πλάνη *dans l'Évangile de Vérité:* Studia Montis Regii 7 (1964) 3-36; J. NEUSNER, *Zaccheus/Zakkai:* HThR 57 (1964) 57-58; H. RINGGREN, *The Gospel of Truth and Valentinian Gnosticism:* STh 18 (1964) 51-65; J. E. MÉNARD, «*L'Évangile de Vérité*» *et le Dieu caché et invisible des littératures antiques:* Studia Montis Regii 8 (1965) 193-212; P. NAGEL, *Die Herkunft des «Evangeliums Veritatis» in sprachlicher Sicht:* OLZ 61 (1966) 5-14; A. BÖHLIG, *Zur Ursprache des Evangelium Veritatis:* Mus 79 (1966) 317-333; J. E. MÉNARD, *La «Connaissance» dans l'Évangile de Vérité:* RSRUS 41 (1967) 1-28.

El «Evangelio según Tomás»: J. LEIPOLDT, *Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen:* ThLZ 83 (1958) 481-496 (trad. alemana); A. GUILLAUMONT, H. C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL y YASSAH'ABD AL MASIH, *The Gospel according to Thomas,* Coptic text established and translated (Leiden 1959) (trad. inglesa, alemana, francesa y holandesa en ediciones separadas); O. CULLMANN, *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition:* ThLZ 85 (1960) 321-334; J. LEIPOLDT y H. M. SCHENKE, *Koptisch-gonostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi (Thomas-Evangelium, Philippus-Evangelium, Das Wesen der Archonten) übersetzt und erklärt* (Hamburgo-Bergstedt 1960) (con una bibliografía completa de H. M. SCHENKE sobre el Evangelio de Tomás p.79-80); R. M. GRANT y D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus* (Nueva York 1960); C.-H. HUNZIGER, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium:* Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift f. J. Jeremias = ZNW 26 (1960) 209-230; R. ROQUES, *L'* «*Evangile selon Thomas*»*; son édition critique et son identification:* RHR 157 (1960) 187-218; K. TH. SCHÄFER, *Der Primat Petri und das Thomas-Evangelium:* Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe f. J. Kardinal Frings (Colonia 1960) 353-363; H. QUECKE, *Het Evangelie volgens Thomas:* Streven 13 (1959-1960) 402-424 (trad. holandesa); H.-W. BARTSCH, *Das Thomasevangelium und die synoptischen Evangelien:* New Testament Studies 6 (1959-1960) 249-261; W. C. VAN UNNIK, *Evangelien aus dem Nilsand.* Mit einem Beitrag «Echte Jesusworte?» von J. R. Bauer (Frankfurt a. M. 1960); J. DORESSE, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (with an Englisch Translation and Critical Evaluation of the «Gospel according to Thomas») (Londres-Nueva York 1960); R. MCL. WILSON, «*Thomas*» *and the Growth of the Gospels:* HThR 53 (1960) 231-250; ID., *Studies in the Gospel of Thomas* (Londres, 1960); G. DE ROSA, *Un quinto vangelo? Il «Vangelo secondo Tommaso»:* CC (1960) I,496-512; R. SCHIPPERS, *Het Evangelie van Thomas, apocriefe woorden van Jezus,* Vertaling, inleiding en kommentaar, met medewerkin van T. BAARDA (Kampen 1960); G. QUISPEL, *L'Évangile selon Thomas et le «Texte Occidental» du Nouveau Testament:* VC 14 (1960) 204-215; W. MICHAELIS, *Das Thomas-Evangelium:* Calwer Hefte 34 (Stuttgart 1960); H. K. MCARTHUR, *The Gospel according to Thomas:* New Testament Sidelights. Essays in honor of A. C. Purdy (Hartford, Conn., 1960) 43-77; K. H. KUHN, *Some Observations on the Coptic Gospel according to Thomas:* Mus 73 (1960) 209-220; J. LEICOLDT, *Bemerkungen zur Uebersetzung des Thomasevangeliums:* ThLZ 86 (1960) 795-798; O. HOFIUS, *Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1,654 und 655:* Evangelische Theologie 20 (1960) 21-42.182-192; R. M. GRANT, *Two Gnostic Gospels:* JBL 79 (1960) 1-11; G. GARITTE, *Les «Logoi» d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit «Évangile de Thomas»:* Mus 73 (1960) 151-172; B. GÄRTNER, *Ett nytt evangelium? Thomasevangeliets hemlinga Jesusord* (Estocolmo 1960); ID., *The Theology of the Gospel of Thomas* (Londres 1961); J. DORESSE, *Il Vangelo secondo Tommaso. Versione dal copto e commento:* La Cultura 16 (Milán 1960); A. F. J. KLIJN, *Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum:* VC 15 (1961) 146-1959; E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums:* Theologische Bibliothek Töpelmann 6 (Berlín 1961); J. BAUER, *Arbeitsaufgaben am koptischen Thomas-Evangelium:* VC 15 (1961) 1-7; H.-C. PUECH, *Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'* «*Évangile selon Thomas*»*:* Annuaire du Collège de France (1962) 195-203, (1963) 199-213, (1964) 209-217; H. P. HOUGHTON, *The Coptic Gospel of Thomas,* introd., text and transl: Aegyptus. Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia 43 (1963) 107-140; R. E. BROWN, *The Gospel of Thomas and St. Johns's Gospel:* New Testament Studies 9 (1962-1963) 155-177; W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdetung:* Beihefte zur ZNW 29 (Berlín 1964); ID., *Evangelienzitate in den Oxyrhynchus-Logien und im koptischen Thomas-Evangelium:* Apophoreta. Festschrift E. Haenchen (Berlín 1964) 251-268; P. VIELHAUER, *Ἀνάπαυσις Zum gnostischen Hintergrund des Thomas Evangeliums:* ibid. 281-299; J. B. BAUER, *The Synoptic Tradition in the Gospel of Thomas:* Studia Evangelica 3 (1964) 314-317; G. GARITTE, *Le nouvel Évangile copte de Thomas:* Académie royale de Belgique 5 (1964) 33-54; G. C. STEAD, *Some Reflections on the Gospel of Thomas:* Studia Evangelica 3 (1964) 390-402; R. MCL. WILSON, *The Gospel of Thomas:* ibid., 447-459; M. MEES, *Einige Ueberlegungen zum Thomasevangelium:* Vetera Christianorum 2 (1965) 151-163; AE. BACKER, *The «Gospel of Thomas» and the Diatessaron:* JThSt 16 (1965) 449-453; ID., *The «Gospel of Thomas» and the Syriac «Liber Graduum»:* New Testament Studies 12 (1965-1966) 49-55; J. É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas et le Nouveau Testament:* Studia Montis Regii 9 (1966) 147-154; J. Z. SMITH, *The Germents of Shame:* History of Religions 5 (1966) 147-153; T. F. GLASSON, *The Gospel of Thomas, Saying 3 and Deuteronomy 30,11-14:* ExpT 78 (1966) 151-152; A. DE SANTOS OTERO, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas:* Patristische Texte und Studien 6 (Berlín 1966) 5-14; B. FORDYCE MILLER, *A Study of the Theme of «Kingdom»: the Gospel according to Thomas: Logion 18:* Novum Testamentum 9 (1967) 52-60; W. H. C. FREUD, *The Gospel of Thomas: Its Rehabilitation Possible?* JThSt 18 (1967) 13-26.

El «Apócrifo de Juan»: Este escrito era conocido ya por el Papiro Berol. 8502, editado por W. C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Berlín 1955).—J. DORESSE, *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Egypte. Le Livre secret de Jean:* Communication faite au VII[e] Congrès International des Études Byzantines (Bruselas 1948); M. KRAUSE y P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo:* Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Institutes in Kairo, Koptische Reihe I (Wiesbaden 1962); S. GIVERSEN, *The Apokryphon of John and Genesis:* STh 17 (1963) 60-76; H.-M. SCHENKE: ZRG 14 (1962) 57ss. 352ss; ID., *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II* with transl., introd. and commentary (Copenhague 1963); W. C. VAN UNNIK, *Die «geöffneten Himmel» in der Offenbarungsvision des Apokryphon des Johannes:* Apophoreta. Festschrift E. Haenchen (Berlín 1964) 269-280; R. KASSER, *Le Livre secret de Jean dans ses différentes formes textuelles coptes:* Mus 77 (1964) 5-16; ID., *Textes gnostiques. Nouvelles remarques à propos des éditions récentes du Livre secret de Jean et des Apocalypses de Paul, Jacques et Adam:* Mus 78 (1965) 299-306; ID., *Le Livre secret de Jean. Verset 1-124:* RTP 98 (1965) 129-155; 99 (1966) 163-181; W. J. BLACKSTONE, *A Short Note on the «Apocryphon Johannis»:* VC 19 (1965) 163; A. KRAKGERXUD, *Apocryphon Johannis:* Norsk Theol. Tidsskr. 66 (1965) 15-38; R. KASSER, *Le Livre secret de Jean (IV):* Revue de Théologie et Philosophie Religieuse 47 (1967) 1-30.

El «Evangelio según Felipe»: H.-M. SCHENKE: ThLZ 84 (1959) 1-26 (trad. alemana); P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* I (El Cairo 1956) (láminas fotográficas); J. LEIPOLDT y

H. M. SCHENKE, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi (Thomasevangelium, Philuppus-Evangelium, Das Wesen der Archonten) übersetzt und erklärt* (Hamburgo-Bergstedt 1960); E. SEGELBERG, *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System:* Numen 7 (1960) 189-200; R. M. GRANT, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip:* VC 15 (1961) 120-140; R. McL. WILSON, *The Gospel of Philip* (Londres 1962); C. J. CATANZARO, *The Gospel according to Philip:* JThSt N. S. 13 (1962) 35-71; W. C. TILL, *Das Evangelium nach Philipos herausgegeben und übersetzt:* Patristische Texte und Studien 2 (Berlín 1963); W. C. VAN UNNIK, *Three Notes on the «Gospel of Philip»:* New Testament Studies 10 (1964) 465-470 (logia 47, 51, 53); J. E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe* (París 1964); ID., *L'Évangile selon Philippe. Présentation et texte:* Studia Montis Regii 7 (1964) 193-282; H.-M. SCHENKE, *Die Arbeit am Philippus-Evangelium:* ThLZ 90 (1965) 321-332; G. QUISPEL, *The Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews:* New Testament Studies 12 (1966) 371-382; J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe et la Gnose:* RSRUS 41 (1967) 205-217; ID., *L'Évangile selon Philippe* (París 1967).

El «Tratado sin título» (o *«Sobre el origen del mundo»):* A. BÖHLIG y P. LABIB, *Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi, im Koptischen Museum zu Alt-Kairo,* herausgegeben, übersetzt und bearbeitet (Berlín 1962).

«La Hipóstasis de los Arcontes»: P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* I (El Cairo 1956) (láminas fotográficas); H.-M. SCHENKE: ThLZ 83 (1958) 661-670 (trad. alemana); J. LEIPOLDT y H.-M. SCHENKE, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi (Thomas-Evangelium, Philippus-Evangelium, Das Wesen von Archonten) übersetzt und erklärt* (Hamburgo-Bergstedt 1960) 68-84.

El «Apocalipsis de Pablo» (distinto del conocido apócrifo del mismo nombre, cf. *supra,* p.150ss): A. BÖHLIG y P. LABIB, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, herausgegeben, überzetzt und bearbeitet:* Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle-Saale 1963); R. KASSER, *Textes gnostiques. Nouvelles remarques à propos des éditions récentes du Livre secret de Jean et des Apocalypses de Paul, Jacques et Adam:* Mus 78 (1965) 299-306.

Los dos «Apocalipsis de Santiago»: A. BÖHLIG y P. LABIB, l.c.; R. KASSER, l.c.

El «Apocalipsis de Adán»: A. BÖHLIG y P. LABIB, l.c.; A. BÖHLIG, *Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis:* OC 48 (1964) 44-49; G. W. MACRAE, *The Coptic Gnostic Apocalypse of Adam:* Heythrop Journal 6 (1965) 27-35; R. KASSER, l.c.

La «Epístola del bienaventurado Eugnosto»: M. KRAUS, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi:* Mullus. Festschritf T. Klauser (Bonn 1964) 215-223.

La «Carta de Reginos sobre la resurrección»: M. MALININE H. C. PUECH, G. QUISPEL y W. TILL, *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)* (Zürich 1963) W. C. VAN UNNICK, *The Newly Discovered Gnostic Epistle to Rheginos on the Resurrection I and II:* JEH 15 (1964) 141-152.

CAPÍTULO VIII

LOS PRINCIPIOS DE LA LITERATURA ANTIHERETICA

La Iglesia se va[illegible] de dos medios para hacer frente al peligro que venía de la propaganda gnóstica. Las autoridades eclesiásticas reaccionaron excomulgando a los heresiarcas y a sus secuaces y publicando cartas pastorales para poner en guardia a los fieles. Este procedimiento defensivo vióse eficazmente apoyado por los escritores teólogos, que se encargaron de exponer los errores de los herejes explicando la verdadera doctrina de la Iglesia a la luz de la Escritura y de la Tradición. Se creó así la literatura antiherética, de la que restan actualmente muy pocos tratados.

1. ESCRITOS PAPALES Y EPISCOPALES DEL SIGLO SEGUNDO CONTRA LAS HEREJÍAS Y LOS CISMAS

SOTERO (166-174)

Eusebio *(Hist. eccl.* 4,23,9-10) nos ha conservado un fragmento de una carta del obispo Dionisio de Corinto dirigida al papa Sotero (166-174). Su texto dice así:

> Ha sido vuestra costumbre, desde el principio, hacer bien de diferentes maneras a todos los hermanos y de enviar socorros a las muchas iglesias que hay en cada ciudad. Así aliviáis la miseria de los indigentes y proveéis a las necesidades de los hermanos que están en las minas mediante los recursos que habéis mandado desde un principio. Romanos, conserváis la costumbre heredada de vuestros mayores, como verdaderos romanos que sois. Vuestro bienaventurado obispo, Sotero, no solamente la ha continuado, sino que la ha incrementado aún, procurando en abundancia los auxilios enviados a los santos y consolando con felices palabras a los hermanos que van a Roma, a la manera de un padre amante de sus hijos.

Del pasaje que sigue *(Hist. eccl.* 4,23,11) es manifiesto que el papa Sotero escribió a los cristianos de Corinto una carta acompañada de limosnas. Ya examinamos más arriba (p.62) la opinión de A. Harnack, que identifica esta carta con la *Segunda Epístola de Clemente.* Según el *Praedestinatus* (1,26). Sotero habría escrito también una obra contra los montanistas, pero este testimonio no merece ningún crédito.

ELEUTERIO (174-189)

Estudios recientes han demostrado que fue Eleuterio, y no Sotero, quien condenó por vez primera la herejía montanista en una declaración escrita. Las *Auctoritates* de què habla Tertuliano *(Adv. Prax.* 1) parece que se refieren a este documento. Eusebio afirma *(Hist. eccl.* 5,3,4-4,2 y 5,1,2-3) que en 177 ó 178 el papa Eleuterio recibió a Ireneo, quien le entregó dos cartas sobre el montanismo. La primera era de la comunidad cristiana de Lión; la segunda, de los mártires de Lión. Parece que ambas cartas abogaban por que los montanistas fueran tratados con más suavidad.

VICTOR I (189-198)

Víctor escribió varias epístolas sobre la controversia pascual; son importantes para la historia del Primado romano (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,23-25). San Jerónimo *(De viris ill.* 34) parece referirse a estas cartas, cuando dice que Víctor compuso «super quaestione paschae et alia quaedam opuscula». Víctor debe de ser, además, autor de otro documento, ya que, según Eusebio *(Hist. eccl.* 5,28,6-9), excomulgó a Teodoto, el zurrador de Bizancio, que enseñaba que Jesucristo fue un hombre como todos los demás, a excepción de su nacimiento milagroso, y que no llegó a ser Dios sino después de su resurrección. Es muy dudoso que Víctor fuera el primer autor eclesiástico que escribió en latín, como afirma Jerónimo *(De viris ill.* 53).

CEFERINO (198-217)

Optato de Milevi *(Contra Parm.* 1,9) dice que Ceferino defendió en sus escritos la fe católica contra los herejes. Como no tenemos otra autoridad que confirme esta aserción, la duda subsiste. Hipólito de Roma refiere, no obstante, que Ceferino dio una definición contra la doctrina de Sabelio, en la cual declaraba: «Conozco solamente a un Dios, Jesucristo, y fuera de él no hay otro que fuera engendrado y que pudiera sufrir» (HIPÓLITO, *Ref.* 9,11,3). A. Harnack llama a esta declaración «la más antigua definición dogmática de un obispo de Roma, que conocemos en su texto». La interpreta haciendo del Papa un modalista que no conoce a Dios Padre y que predica a Jesucristo como el único Dios de los cristianos. Pero su interpretación no es justa. Ceferino llama a Jesucristo «el Dios engendrado», lo que supone que admitía al «Dios que engendra», que no puede ser el mismo que el engendrado.

Textos: Los documentos pontificios se hallan en P. COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum* I (París 1721); P. COUSTANT-SHOENEMANN, *Romanorum Pontificum Epistolae* (Gotinga 1796).

Traducciones: Alemana: S. WENZLOWSKY, *Die Briefe der Päpste* I: BKV (Kempten 1875).

Estudios: C. SILVA TAROUCCA, *Le antiche lettere dei Papi e le loro edizioni:* CC 72 (1921) 13-22.323-336; H. GETZENY, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Grossen* (Tubinga diss.) (Günzburg 1922); G. BARDY, *L'autorité du Siège Romain et les controverses du IIIe siècle:* RSR (1924) 255ss; G. LA PIANA, *The Roman Church at the End of the Second Century:* HThR 18 (1925) 201-277; E. LACOSTE, *Les Papes à travers les âges.* II. «De saint Pie Ier à saint Fabien» (París 1929); E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* I (Tubinga 1930) 22ss; C. SILVA TAROUCCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi* p.2.ª: Greg 12 (1931) 349-425; G. BUONCUORE, *Da S. Pio I a S. Vittore I* (Siena 1932); H. KATZENMAYER, *Der römische Bischof Victor I. und der Primat:* IKZ 53 (1945) 13-23.

DIONISIO DE CORINTO

Entre los obispos no romanos, Dionisio de Corinto es un escritor prominente. Escribió una carta al papa Sotero hacia el año 170. Eusebio *(Hist. eccl.* 4,23) da un resumen de ocho cartas suyas. Como no queda ningún escrito de Dionisio, la relación de Eusebio es de sumo interés. Dice así:

> Respecto de Dionisio, lo primero que hay que decir es que fue elegido para la sede episcopal de Corinto y que no sólo hizo generosamente partícipes de su actividad divina a los que le estaban sometidos, sino también a los de países extraños. Se hizo muy útil a todos por las cartas católicas que escribió a las iglesias. Una de ellas, la primera, a los Lacedemonios, es una catequesis de ortodoxia y trata sobre la paz y la unidad. La epístola a los Atenienses es una exhortación a la fe y a vivir según el Evangelio, y les reprende por haberla descuidado y por haber abandonado, o poco menos, la palabra (de Cristo), desde que su jefe Publio sufrió martirio durante las persecuciones que sobrevinieron entonces. Recuerda que, después del martirio de Publio, fue nombrado obispo Cuadrato y da fe de que con su celo ha conseguido reagrupar a los fieles y reavivar su fe. Dice, además, que Dionisio Areopagita fue convertido a la fe por San Pablo, tal como lo narran los Hechos, y que fue el primero en recibir el episcopado de la iglesia de Atenas.
>
> Queda también otra carta suya a los de Nicomedia, en la que combate la herejía de Marción y la compara con la regla de la verdad. También escribió a la iglesia que peregrina en Gortina juntamente con las otras iglesias de Creta, y felicita a su obispo Felipe porque la iglesia que está a su cargo ha dado testimonio con un gran número de buenas acciones y le recuerda que se guarden de la perversión de los herejes. En carta que escribió a la iglesia que está en Amastris al mismo tiempo que a las iglesias del Ponto recuerda que le han de-

terminado a escribir Baquílides y Elpisto; propone algunas interpretaciones de las divinas Escrituras y señala que su obispo se llama Palmas; les da muchos consejos sobre el matrimonio y la castidad, y les ordena reciban a todos los que se convierten de cualquier caída, ya se trate de una falta de negligencia o del pecado de herejía.

Añádese a esta lista otra carta a los habitantes de Gnosos, en la que exhorta a Pinito, obispo de aquella iglesia, a no imponer a los hermanos como obligación la carga pesada de la continencia y que tenga en consideración la flaqueza de muchos...

Existe todavía otra epístola de Dionisio a los Romanos, dirigida a Sotero, que entonces era su obispo. Lo mejor que podemos hacer con esta carta es citar las expresiones con que aprueba la costumbre de los romanos, practicada hasta la persecución ocurrida en nuestros días (cf. p.277).

En esta misma carta menciona también la misiva de Clemente a los Corintios, y demuestra que desde muy atrás, según una antigua costumbre, se lee en la asamblea (de los fieles). Dice, en efecto: «Hoy hemos celebrado el santo día del Señor y hemos leído vuestra carta, que la conservamos siempre para leerla de vez en cuando como una advertencia, igual que la primera carta que nos escribió Clemente...»

A más de todas éstas, existe aún otra epístola de Dionisio a Crisófora, una hermana muy fiel. En ella le escribe de acuerdo con su situación y le da el alimento espiritual que le conviene. Esto es lo que hay sobre Dionisio.

Como se echa de ver por este pasaje, parece casi cierto que las cartas de Dionisio, excepto la última, fueron reunidas en un volumen, tal vez mientras vivía él. Eusebio las debió de conocer en esta forma. Las cartas de Dionisio a las diferentes comunidades cristianas gozaron de universal estima, pues él mismo dice que los herejes trataron de falsificarlas:

> He escrito las cartas que me pidieron los hermanos que escribiera. Los apóstoles del diablo las han llenado de cizaña, quitando algunas cosas y añadiendo otras. Pero sobre ellos se cierne la maldición. No es, pues, de maravillar que algunos hayan intentado falsificar las mismas escrituras del Señor, cuando la han tramado contra escritos menos importantes (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 4,23,12).

Los herejes a que alude deben de ser los discípulos de Marción y Montano, puesto que en la tercera carta dirigida a los de Nicomedia refutó la herejía de Marción, y en la carta a los cristianos de Amastris y de Gnosos trató de problemas planteados por el movimiento montanista.

W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 128-131; J. HOLL, *Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert* (Breslau 1932) 87-89.

PINITO DE GNOSOS

Una de las cartas del obispo Dionisio de Corinto iba dirigida a Pinito de Gnosos de Creta. La respuesta de éste fue evidentemente incorporada a la colección de cartas de Dionisio. Después de haber mencionado la carta de Dionisio a Pinito, Eusebio continúa:

> A esta carta, Pinito respondió que admiraba y alababa a Dionisio, pero le exhortaba, a su vez, a que tuviera a bien proporcionar un alimento más sólido, para nutrir al pueblo que dirigía con escritos más perfectos, a fin de que sus fieles, alimentados con palabras que parecen de leche, no se den cuenta al final que han envejecido en un modo de vivir propio de niños. En esta carta se pone de manifiesto, como en el cuadro más perfecto, la ortodoxia de Pinito en materia de fe, su preocupación por el bien de los que le estaban encomendados, su erudición e inteligencia de las cosas divinas (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 4,23,8).

San Jerónimo cita a Pinito en su *De viris illustribus* 28.

SERAPION DE ANTIOQUIA

Serapión fue el octavo obispo de Antioquía. Su episcopado coincide, más o menos, con el reinado de Septimio Severo. Su carta a Poncio y a Carico trata de la herejía montanista, y afirma que «la llamada nueva profecía de este orden falso es abominada en toda la cristiandad, en el mundo entero» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,19,2). Otra carta iba dirigida a la comunidad de Rhossos en Cilicia, en la costa siria del golfo de Issos. Eusebio cita un pasaje de esta carta *(Hist. eccl.* 6,12,3-6), que trata del evangelio apócrifo de San Pedro.

> En cuanto a nosotros, hermanos, recibimos a Pedro y a los demás apóstoles como a Cristo. Pero rechazamos los escritos que circulan falsamente bajo su nombre, como hombres experimentados que sabemos que tales escritos no nos han sido transmitidos por tradición. Cuando estuve entre vosotros, yo me figuré que todos profesabais la fe verdadera; y sin haber leído el evangelio que presentaban ellos bajo el nombre de Pedro, dije: «Si es éste el único motivo que parece causar disensiones entre vosotros, que se lea». Pero ahora sé, por lo que me han dicho, que su mente se escondía en algún repliegue de

herejía. Por eso procuraré volver a vosotros. Esperadme, pues, pronto. Pero nosotros, hermanos, comprendiendo a qué clase de herejía pertenecía Marciano, pues con la ayuda de otras personas que habían practicado este mismo evangelio, es decir, con la ayuda de los sucesores de los que lo pusieron en circulación, a quienes llamamos docetas (porque la mayor parte de las ideas pertenece a su doctrina), hemos podido hacernos con el libro que ellos nos prestaron, revisarlo y descubrir que, si bien la mayor parte está, efectivamente, de acuerdo con la doctrina verdadera del Salvador, han sido añadidas algunas cosas, que hemos anotado para vosotros.

Es interesante notar que un gran fragmento de este evangelio, descubierto en Akhmim en 1886, concuerda exactamente con la descripción de Serapión. En conjunto es ortodoxo, pero contiene ideas extrañas inspiradas en el docetismo. (Para la fecha y ediciones de este evangelio, cf. *supra* p.122).

Eusebio conoció también una tercera carta de Serapión dirigida a un tal Domnus «que se había apartado de la fe de Cristo, durante el tiempo de persecución, para adoptar el culto judío» *(Hist. eccl.* 6,12,1). Eusebio añade que probablemente existían otros escritos de Serapión en manos de otras personas.

2. La refutación teológica de las herejías

Había que anular la influencia de las doctrinas heréticas sobre los miembros de la Iglesia. Para ello la refutación teológica se propuso dos objetivos: poner de manifiesto sus errores y exponer correctamente las enseñanzas de los Apóstoles y de sus sucesores legítimamente nombrados acerca de Dios, de la creación del mundo y del hombre, de la encarnación y de la redención. Durante esta campaña se escribieron muchos tratados, pero se han perdido en su mayor parte. De muchas obras antignósticas del siglo II y de sus autores sabemos solamente lo que Eusebio nos dice en su *Historia eclesiástica.* Menciona dos escritos antignósticos del obispo Teófilo de Antioquía, uno contra Hermógenes y otro contra Marción (4,24). El obispo Felipe de Gortina compuso un «excelente tratado contra Marción» (4.25); Agripa Castor escribió contra Basílides (4,7); Modesto, contra Marción (4,25), y Rodón, contra Marción y Apeles (5,13); Máximo estudió el problema del mal y de la creación de la materia (5,27). Musano refutó a los encratitas (4,28). También fueron escritos contra las herejías gnósticas los tratados de Cándido y Apión sobre el Génesis, el de Sexto sobre la resurrección y el de Heráclito «sobre el Apóstol», mencionados por Eusebio (5,27). Pero todos estos tratados han desaparecido. Solamente poseemos unos fragmentos de las obras de Hegesipo.

HEGESIPO

Hegesipo nació en Oriente. Eusebio *(Hist. eccl.* 4,22,8) refiere que hizo algunos «extractos del Evangelio según los Hebreos y de la lengua siríaca y particularmente de la lengua hebrea, mostrando así que se había convertido del judaísmo; y menciona aún otros detalles como provenientes de una tradición judía no escrita».

Hay razones para creer que fue un judío helenista. Emprendió un viaje que le llevó a Corinto y a Roma. De ese viaje nos ofrece el siguiente relato: «Y la iglesia de los corintios permaneció en la verdadera doctrina hasta que Primo fue obispo de Corinto. Hablé con ellos cuando navegaba hacia Roma y pasé con los corintios unos días, durante los cuales quedamos reconfortados con su ortodoxia. Llegado a Roma, hice una sucesión hasta Aniceto, cuyo diácono era Eleuterio; Sotero sucedió a Aniceto y después de él vino Eleuterio. En cada sucesión y en cada ciudad todo está tal como lo predican la ley, los profetas y el Señor» (Eusebio, *Hist. eccl.* 4,22,2-3).

Hegesipo, pues, visitó Roma durante el pontificado de Aniceto (154-165) y permaneció allí hasta el tiempo del papa Eleuterio (174-189). El motivo de su viaje fue la difusión alarmante de la herejía gnóstica. Su intención era recoger información sobre la verdadera doctrina de algunas de las iglesias más principales y, sobre todo, escuchar la doctrina de Roma. A su regreso al Oriente publicó un relato de su viaje en sus «memorias», ὑπομνήματα Esta obra, que se ha perdido, comprendía cinco libros, era una polémica contra el gnosticismo. Eusebio, que ha conservado algunos fragmentos, atestigua *(ibid.* 4,7,15-8,2) el carácter polémico de esta obra con las siguientes palabras: «En el tiempo de que estamos hablando, la verdad suscitó numerosos defensores, que lucharon contra las herejías ateas no sólo por medio de refutaciones orales, sino también con demostraciones escritas. Entre éstos descolló Hegesipo, de cuyas palabras nos hemos valido repetidas veces para establecer, por medio de su tradición, ciertos hechos de la era apostólica. Escribe en un estilo muy sencillo y recoge en cinco libros de memorias la tradición, libre de error, de la predicación apostólica (τὴν ἁπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος).

La mayoría de los fragmentos conservados por Eusebio se refieren a los primeros tiempos de la iglesia de Jesusalén. Tratan, por ejemplo, de la leyenda sobre la muerte de Santiago el hermano del Señor, de Simeón, segundo obispo de aquella ciudad, y de los parientes de Jesús. La cuestión del catálogo de los papas hecho por Hegesipo es un punto controvertido. Según C. H. Turner y E. Caspar, las palabras de Eusebio: γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, no significan que Hegesipo estableció la serie de los papas de

Roma según el orden de sucesión, sino que en su cruzada contra las herejías de su tiempo visitó Corinto, Roma y otras ciudades metropolitanas para verificar la διαδοχή, esto es, la tradición o preservación de la verdadera doctrina.

Ediciones: MG 5,1307-1328; TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* 6 (Erlangen 1900) 228-273; E. PREUSCHEN, *Antilegomena* 2.ª ed. (Tubinga 1905) 107-113; H. J. LAWLOR, *Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius* (Oxford 1912) 1-107.

Estudios: C. ALLEMAND-LAVIGERIE, *De Hegesippo disquisitio historica* (París 1850); TH. JESS, *Hegesippos nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung:* Zeitschrift für die historische Theologie 35 (1865) 3-95; F. NÖSGEN, *Der kirchliche Standpunkt Hegesipps:* ZKG 2 (1878) 193-233; A. HILGENFELD, *Hegesippus und die Apostelgeschichte:* Zeitschrift für wissenchaftl. Theologie 21 (1878) 297-330; H. DANNREUTHER, *Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne aux deux premiers siècles* (Nancy 1878); H. J. LAWLOR, *Two Notes on Eusebius:* Hermathena 11 (1901) 10-49; ID., *Hegesippus and the Apocalypse:* JThSt 8 (1907) 436-444. Para el catálogo de papas de Hegesipo véase J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* p.1.ª vol.1 327-333; F. X. FUNK, *Der Papstkatalog Hegesipps:* HJC 9 (1888) 674-677; ID., *Zum angeblichen Papstkatalog Hegesipps:* HJG 11 (1890) 77-80; ID., *Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I (Paderborn 1897) 373-390; J. CHAPMAN, *La chronologie des premières listes épiscopales de Rome:* RB 18 (1901) 399-417; 19 (1902) 13-47. 145-170; C. H. TURNER en H. B. SWETE, *Essays on the Early History of the Church* (1918) 297ss; E. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste* (Berlín 1926) 233ss.443ss; H. LECLERCQ: DAL 9,1207-1236; J. RANFT, *Der Ursprung des kathol. Traditionsprinzips* (Wurzburgo 1931) 33ss; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* I (Tubinga 1930) 8ss; J. T. SHOTWELL y L. R. LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 248-251; TH. KLAUSER, *Die Anfänge der römischen Bischofsliste:* BoZ (1931) 193-213; E. KOHLMEYER, *Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Succession und Tradition:* ThStKr 103 (1931) 230-243; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 199s.216s; H. J. BARDSLEY, *Reconstructions of Early Christian Documents* vol.1 (1935); G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (París 1945) 196-198; E. BUONAIUTI, *Marcione ed Egesippo:* Religio (1936) 401-413; L. HERRMANN, *La famille du Christ d'après Hégésippe:* Rev. de l'Univ. de Bruxelles 42 (1937) 387-394; H. SUHLIN, *Noch einmal Jacobus «Oblias»:* Bibl 28 (1947) 152-153; H. v. CAMPENHAUSEN, *Lehrerreihen und Bischofsreihen im 2. Jahrhundert:* In memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 240-249; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londres 1953); H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten:* BHTh 14 (Tubinga 1953); K. BALTZER y H. KOESTER, *Die Bezeichnung des Jakobus als* ὠβλίας: ZNW 46 (1955) 141-142; K. MRAS, *Die Hegesippus-Frage:* Anzeiger der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften: Phil.-hist. Kl. 95 (1958) 143-153; L. HERTLING, *Namen und Herkunft der römischen Bischöfe der ersten Jahrhunderte: Saggi storici al papato:* Miscellanea Historiae Pontificiae 21 (Roma 1959) 1-16; A. M. JAVIERRE, *El «diadochen epoiesamen» de Hegesipo y la primera lista papal:* Salesianum 21 (1959) 237-253; W. TELFER, *Was Hegesippus a Jew?:* HThR 53 (1960) 134-153; N. HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata:* STh 14 (1960) 70-113; B. GUSTAFSSON, *Hegesippus' Sources and His Reliability:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 227-232.

IRENEO DE LION

Ireneo de Lión es, con mucho, el teólogo más importante de su siglo. No se sabe la fecha exacta de su nacimiento, pero fue probablemente entre los años 140 y 160. Su ciudad natal está en el Asia Menor, y probablemente es Esmirna, puesto que, en su carta al presbítero romano Florino, dice que en su primera juventud había escuchado los sermones del obispo Policarpo de Esmirna. Su carta revela un conocimiento exacto de este obispo, que no pudo tener sin haberle conocido personalmente:

> En efecto, te conocí (a Florino), siendo yo niño todavía, en el Asia Menor, en casa de Policarpo. Tú eras entonces un personaje de categoría en la corte imperial, y procurabas estar en buenas relaciones con él. De los sucesos de aquellos días me acuerdo con mayor claridad que de los recientes (porque lo que aprendemos de pequeños crece con el alma y se hace una misma cosa con ella), de manera que hasta puedo decir el lugar donde el bienaventurado Policarpo solía estar sentado y disputaba, cómo entraba y salía, el carácter de su vida, el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, cómo contaba sus relaciones con Juan y con los otros que habían visto al Señor, cómo recordaba sus palabras y cuáles eran las cosas relativas al Señor que había oído de ellos, y sobre sus milagros y sobre sus enseñanzas, y cómo Policarpo relataba todas las cosas de acuerdo con las Escrituras, como que las había aprendido de testigos oculares del Verbo de Vida. Yo escuchaba ávidamente, ya entonces, todas estas cosas por la misericordia del Señor sobre mí, y tomaba nota de ellas, no en papel, sino en mi corazón, y siempre, por la gracia de Dios, las voy meditando fielmente (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,20,5-7).

De estas palabras resulta evidente que, a través de Policarpo, Ireneo estuvo en contacto con la era apostólica. Por razones que desconocemos, Ireneo dejó el Asia Menor y se fue a las Galias. El año 177 (178), en calidad de presbítero de la iglesia de Lión, fue enviado por los mártires de aquella ciudad al papa Eleuterio para hacer de mediador en una cuestión referente al montanismo. La carta que en aquella ocasión entregó al Papa daba de él una excelente recomendación: «Hemos pedido a nuestro hermano y compañero que te lleve esta carta y te pedimos que le tengas aprecio a causa de su celo por el testamento de Cristo. De haber sabido que el rango puede conferir justicia a alguno, te deberíamos haberlo recomendado como presbítero de esta iglesia (de Lión), pues ésa es su situación» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5,4,2). Cuando Ireneo regresó de Roma, el anciano Fotino había muerto mártir, e Ireneo fue

nombrado sucesor suyo. Más tarde, cuando el papa Víctor excomulgó a los asiáticos con motivo de la controversia pascual, Ireneo escribió a algunos de esos obispos y al mismo papa Víctor, exhortándolos a hacer las paces. Eusebio (5,24,17) afirma que en esta ocasión Ireneo hizo honor a su nombre, porque demostró ser realmente un pacificador, εἰρηνοποιός. A partir de este incidente desaparece toda huella acerca de su vida; ni siquiera se sabe la fecha de su muerte. Hasta Gregorio de Tours *(Historia Francorum* 1,27), nadie había dicho de él que muriera mártir. Y como Eusebio ni siquiera insinúa tal hecho, parece muy sospechoso ese testimonio tardío.

Estudios: A. AUDIN, *Sur les origines de l'Église de Lyon:* Mélanges H. de Lubac I (París 1964) 223-234; J. COLIN, *Saint Irénée était-il évêque de Lyon?:* Latomus 23 (1964) 81-85; B. HEMMERDINGER, *Saint Irénée évêque en Gaule ou en Galatie:* REG 77 (1964) 291-292; S. ROSSI, *Ireneo fu vescovo di Lione:* Giornale Italiano di Filologia 17 (1964) 239-254; M. RICHARD, *La Lettre de Saint Irénée au Pape Victor:* ZNW 56 (1965) 260-282.

LOS ESCRITOS DE IRENEO

Además de la administración de su diócesis, Ireneo se dedicó a la tarea de combatir las herejías gnósticas por medio de extensos escritos. En ellos hace una excelente refutación y un análisis crítico de las fantásticas especulaciones de los gnósticos. Supo combinar un conocimiento vasto de las fuentes con la seriedad moral y el entusiasmo religioso. Su gran familiaridad con la tradición eclesiástica, que debía a su amistad con Policarpo y con los demás discípulos de los Apóstoles, era una enorme ventaja para su lucha contra la herejía. Desgraciadamente, sus escritos se perdieron muy pronto. Solamente quedan dos de las muchas obras que compuso en griego, su lengua materna. Una de estas dos es su obra más importante; no la poseemos en el original griego, sino en una traducción latina muy literal. Los críticos están muy divididos en lo que se refiere a la fecha de esta traducción.

I. Esta magna obra de Ireneo lleva por título Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως, *Desenmascaramiento y derrocamiento de la pretendida pero falsa gnosis.* Generalmente se la llama *Adversus haereses.* Como indica el título original, la obra se divide en dos partes. La primera trata de descubrir la herejía gnóstica. Aunque esta parte abarca solamente el primer libro, es de un valor incalculable para la historia del gnosticismo. Ireneo empieza con una detallada descripción de la doctrina de los valentinianos, en la que intercala razones polémicas. Sólo después aborda la cuestión de los orígenes del gnosticismo. Habla de Simón Mago y de Menandro; cita luego a los demás jefes de las escuelas y sectas gnósticas en este orden: Satornil, Basílides, Carpócrates, Cerinto, los ebionitas, los nicolaítas, Cerdón, Marción, Taciano y los encratitas. Insiste, sin embargo, en que estos nombres no agotan la lista de quienes, de una manera u otra, se apartaron de la verdad. La segunda parte, el «derrocamiento», comprende los cuatro libros restantes:

El libro II refuta con argumentos de razón la gnosis de los valentinianos y de los marcionitas.

El libro III, con argumentos de la doctrina de la Iglesia sobre Dios y sobre Cristo.

El libro IV, con palabras del Señor.

El libro V trata casi exclusivamente de la resurrección de la carne, negada por todos los gnósticos. Como conclusión, habla del milenio, y es aquí donde Ireneo se revela quiliasta.

Toda la obra adolece de falta de nitidez en la disposición y de unidad de pensamiento. Su lectura resulta pesada a causa de su prolijidad y frecuentes repeticiones. Este defecto es debido con toda probabilidad a que el autor escribió la obra de manera intermitente. En el prólogo del tercer libro dice que ya había mandado los dos primeros libros a un amigo a cuyos requerimientos los había compuesto; los otros tres los fue enviando uno tras otro. De todos modos, parece que el plan de la obra lo tenía trazado desde un principio, pues en el libro tercero se refiere a observaciones que hará más tarde sobre el apóstol Pablo y que no aparecen hasta el libro quinto. Además al final del libro tercero anuncia el cuarto, y al final de éste, el quinto. Mas parece que Ireneo iba añadiendo a la obra nuevos detalles y ampliaciones de tarde en tarde. No tuvo ciertamente la habilidad de organizar los materiales de que disponía en un todo homogéneo. Los defectos de forma que molestan al lector provienen de esta falta de síntesis. A pesar de todo, Ireneo sabe hacer una descripción clara, simple y persuasiva de las doctrinas de la Iglesia. Su obra, pues, sigue siendo de máxima importancia para el conocimiento de los sistemas gnósticos y de la teología de la Iglesia primitiva. Ireneo no tuvo la pretensión de realizar una obra de arte literario. «No puedes esperar de mí, que resido entre los celtas y estoy acostumbrado a usar casi continuamente un dialecto bárbaro, ninguna exhibición de retórica, que no aprendí nunca, ni tampoco la calidad en la composición, que nunca he practicado, ni siquiera un estilo hermoso y persuasivo, que no pretendo. Pero tú aceptarás con espíritu benévolo lo que yo te he escrito con el mismo espíritu, con simplicidad, sinceridad y modestia» *(Adv. haer.* I, Praef. 3).

Cuando describe las doctrinas gnósticas, Ireneo se basa en sus extensas lecturas de tratados gnósticos, pero aprovecha también la contribución de los escritores antiheréticos que le precedieron.

Es sumamente difícil identificar estas fuentes, porque casi todas se han perdido, incluso algunas que Ireneo nombra explícitamente, como las «Sentencias de Papías de Hierópolis»,

las «Sentencias de los Ancianos del Asia Menor» y el «Tratado contra Marción» de Justino. Sabemos ciertamente que Ireneo usó esas obras, pero, por la razón ya expuesta, no es posible determinar hasta qué punto depende de ellas. F. Loofs opina que una de las fuentes de Ireneo fueron los escritos del obispo Teófilo de Antioquía. Mas, desgraciadamente, los dos tratados antignósticos de Teófilo, *Contra Hermógenes* y *Contra Marción*, han desaparecido. Eulogio sólo nos ha conservado sus títulos. Poseemos, eso sí, el *Discurso a Autólico* de Teófilo, pero el mismo Loofs se ve precisado a confesar que ninguno de los paralelismos que ha encontrado entre esta obra y los escritos de Ireneo prueban suficientemente que éste la utilizara. Además, tampoco es seguro que el tratado de Teófilo *Contra Marción* existiera cuando Ireneo escribió su principal obra contra los gnósticos.

La transmisión del texto

1. La versión latina, que contiene el texto íntegro, se conserva en varios manuscritos. H. Jordan y A. Souter opinan que esta traducción se hizo en el Africa del Norte, entre los años 370 y 420. H. Koch, en cambio, sostiene que debe de ser anterior al año 250, porque Cipriano se sirvió de ella. W. Sanday va aún más lejos y le asigna la fecha del 200.

2. Bastantes fragmentos del original griego perdido se conservan en las obras de Hipólito, Eusebio y, sobre todo, Epifanio. Otros fragmentos se encuentran en *catenae* y papiros.

3. Una traducción literal en armenio de los libros cuarto y quinto fue descubierta y editada por E. Ter-Minassiantz.

4. Quedan, además, veintitrés fragmentos en traducciones siríacas.

Ediciones: R. MASSUET (París 1710; Venecia 1734); reproducido en MG 7; A. STIEREN, 1-2 (Londres 1848-1853); W. W. HARVEY, *Sancti Irenaei ep. Lugdunensis libros quinque adversus haereses* 2 vols. (Cambridge 1857); reimpreso en 1949; la traducción armenia de los libros IV y V fue publicada por H. JORDAN, *Armenische Irenaeusfragmente:* TU 35,2 (1910); 36,3 (1913).—SCH ha emprendido una nueva edición crítica; hasta ahora han salido el libro III y el libro IV: *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III.* Texte latin, fragments grecs, introduction, traductions et notes de F. SAGNARD: SCH 34 (París 1952); *Livre IV.* Texte latin, fragments grecs, introduction, traductions et notes de A. ROUSSEAU avec collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER: SCH 100, 2 tomos (París 1965); cf. A. HOUSSIAU, *Vers une édition critique de saint Irénée:* RHE 48 (1953) 141-150; P. NAUTIN, *L'Adversus haereses, livre III. Notes d'exégèse:* RTAM 20 (1953) 185-202; ID., *Notes critiques sur Irénée, Adv. Haer. Liv. III:* VC 9 (1955) 34-36; un léxico comparado del texto y de las versiones ha sido publicado por B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée:* CSCO 141-142, Subsidia 5 et 6 (Lovaina 1954). T.1: Introduction, index des mots grecs, arméniens et syriaques. T.2: Index des mots latins.

Traducciones: Alemanas: E. KLEBRAS BKV² 3-4 (Kempten 1912); trozos escogidos: H. U. VON BALTHASAR, *Geduld des Reifens* (Basilea 1944). *Francesa:* F. SAGNARD, l.c.—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Ireneus Weerlegging en afwending der valschelijk dusgenaamde wetenschap* (Leyden 1920).—*Inglesa:* J. KEBLE, *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church* vol.42 (Oxford 1872); A. ROBERTS y W. H. RAMBAUT, *The Ante-Nicene Christian Library* vol.5 (Edimburgo 1868) 1-480; vol.9 (1869) 1-187: ANF I 315-578. Una traducción de los principales pasajes por F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK, *The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the Heresies* (SPCK) 2 vols. (Londres 1916).—*Textos escogidos en francés:* R. POELMAN, *S. Irénée. De la plénitude de Dieu.* Textes choisis et présentés: Bible et vie chrétienne (París 1959).

Estudios: Para el texto griego véase DIOBOUNIOTIS y HARNACK: TU 38,3 (1911). Para la versión latina cf. W. SANDAY y C. H. TURNER, *Novum Testamentum sancti Irenaei* (Oxford 1923); SOUTER, ibid., LXVss; TURNER, ibid., CLXXss; H. KOCH, *I rapporti di Cipriano con Ireneo e altri scrittori greci:* RR 5 (1929) 137-163; ID., *Ancora Cipriano e la letteratura cristiana greca:* RR 5 (1929) 523-537; E. KLOSTERMANN, *Neue Beiträge zur Geschichte der lateinischen Handschriften des Irenaeus:* ZNW 36 (1937) 1-34; S. LUNDSTRÖM, *Studien zur lateinischen Irenaeusübersetzung* (Lund 1943); ID., *Textkritische Beiträge zur lateinischen Irenaeusübersetzung:* Eranos Löfstedtianus (Upsala 1945) 285-300. Para la traducción armenia véase H. JORDAN, *Armenische Ireneausfragmente:* TU 36,3 (1913); A. MERK, *Der armenische Irenaeus Adversus Haereses:* ZKTh 50 (1926) 371-407.481-514; S. EURINGER: ThR 27 (1928) 309s; J. A. ROBINSON, *The Armenian Capitula of Irenaeus Adv. Haereses* IV: JThSt 32 (1930) 71-74; ID., *Notes on the Armenian Version of Irenaeus Adv. Haereses* IV-V; JThSt 32 (1931) 153-166.370-393; J. STIGLMAYR, *Irenaeus Adv. Haer. 3,20 und die Darstellung des Jonas auf altchristlichen Denkmälern:* ThGl (1916) 294ss; T. SCHNEIDER, *Die Amwas-Inschrift und Irenaeus Adv. Haer. II 24,2:* ZNW 29 (1930) 155-158; L. FROIDEVAUX, *Une difficulté du texte de saint Irénée (Adv. Haer. IV 14):* ROChr 8 (1932) 441-443; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus:* TU 46,2 (1930); J. STIGLMAYR: ThR 29 (1930) 290ss; F. R. M. HITCHCOCK, *Loofs' Theory of Theophilus of Antioch as a Source of Irenaeus:* JThSt 38 (1937) 130-139.225-265; B. REYNDERS, *La polémique de saint Irénée:* RTAM 7 (1935) 5-27; R. FORNI, *Problemi della tradizione. Ireneo di Lione* (Milán 1939); F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (París 1947); H. HOLSTEIN, *L'exhomologèse dans l'Adversus haereses de saint Irénée:* RSR 35 (1948) 282-288; J. DORESSE, *Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes. Ophites et Séthiens:* Bulletin de l'Institut d'Égypte 31 (1948-1949) 409-419; A. M. OLIVAR, *Un manuscrito desconocido de San Ireneo Adversus Haereses:* Scriptorium 3 (1949) 11-25; R. M. GRANT, *Irenaeus and Hellenistic Culture:* HThR 42 (1949) 41-51; B. ALTANER, *Augustinus und Irenaeus:* ThQ 129 (1949) 162-172; K. T. SCHAEFER, *Die Zitate in der lateinischen Irenaeusübersetzung:* Vom Wort des Lebens: Festschrift für M. Meinertz (Münster 1950) 50-59; R. LUCKHART, *Matthew 11,27 in the Contra haereses of S. Irenaeus:* Revue de l'Université d'Ottawa 23 (1950) 65-79; S. LUNDSTRÖM, *Charitesia (Adv. haer. 1,25,3):* Eranos 50 (1952) 138-141; A. HOUSSTAU, *L'exégèse de Matthieu, 11,27b, selon saint Irénée:* ETL 29 (1953) 328-354; J. DANIÉLOU, *La charrue, symbole de la croix* (IRÉNÉE, *Adv. haer.* 4,34,4); RSR 42 (1954) 193; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Tres observaciones sobre Ireneo de Lión:* RES 14 (1954) 393-399 *(Adv. haer.* 3); P. NAUTIN, *Adversus haereses d'Irénée, livre III:* RTAM 20 (1953) 185-202; A. B. STARRAT, *The Use of the Septuaginta in the Five Books against Heresies by Irenaeus of Lyon* (diss.). Harvard Univ. (1952) (mecanogr.); B. BOTTE, *Notes de critique textuelle sur l'Adversus haereses de saint Irénée:* RTAM 21 (1954) 165-178; J. DOIGNON, *Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée. Notes de philologie et d'exégèse sur Adversus Haer. IV 34,4:* RSR 43 (1955) 535-544; P. NAUTIN, *Notes critiques sur Irénée, Adv. Haer. liv. III:* VC 9 (1955) 34-36; B. BOTTE, *Saint Irénée et l'Epître*

de Clément: REAug 2 (1956) 67-70 *(Adv. haer.* 3,2,2 se refiere probablemente a II *Clem.)*; L. M. FROIDEVAUX, *Sur trois textes cités par saint Irénée:* RSR 44 (1956) 408-41 (pasajes del Antiguo Testamento en *Adv. haer.* 4,29,3 y 55,4); B. HEMMERDINGER, *Stemma des manuscrits de saint Irénée:* Scriptorium 10 (1956) 267-268; ID., *Trois nouveaux fragments grecs du livre III de saint Irénée:* Scriptorium 10 (1956) 266; G. ZUNTZ, *Erinys in Gnosticism?:* JThSt N.S. 6 (1955) 243-244 *(Adv. haer.* 1,29,4); F. BOGLIANI, *La tradizione eresiologica sull'encratismo. I. Le notizie di Ireneo:* Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 91 (1956-1957) 343-419; L. ALFONSI, *Su un passo di Ireneo:* VC 10 (1958) 225-226 *(Adv. haer.* 4,13,4: *homo homini proximus)*; A. BENGSCH, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk Adversus haereses des hl. Irenaeus von Lyon:* Erfurter theologische Studien 3 (Leipzig) 1957); A. STROBEL, *Ein Katenenfragment mit Irenaeus Adv. haer. 5,42,2:* ZKG 68 (1957) 139-143; K. RUDOLPH, *Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation:* ZRG 9 (1957) 1-20 *(Adv. haer.* 1,30,6); S. LUDSTROEM, *Odoratio:* Eranos 56 (1958) 183-187 *(Adv. haer.* 1.18-1); ID., *Das Katenenfragment mit Irenaeus Adv. haer. 5,24,2:* ZKG 69 (1958) 111-112 (crítica de Strobel); P. SMULDERS, *A Quotation of Philo in Irenaeus:* VC 10 (1958) 154-156 *(Adv. haer.* 4,39,2); H. LIETZMANN, *Der Jenaer Irenaeus-Papyrus:* H. Lietzmann, Kleine Schriften I (TU 67), herg. von K. ALAND (Berlín 1958) 370-409; W. R. SCHOEDEL, *Philosophy and Rhetoric in the Adversus haereses of Irenaeus:* VC 13 (1959) 22-32; R. M. GRANT, *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus:* VC 13 (1959) 121-125; B. HEMMENDINGER, *Un fragment grec de S. Irénée:* RSR 47 (1959) 61-62 *(Adv. haer.* 3,11,8-9); B. HEMMERDINGER, *Remarques sur l'ectotique de Saint Irénée:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 68-71; A. BENOÎT, *Irénée, Adversus haereses IV,17,1-5 et les Testimonia:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 20-27; M. RICHARD y B. HEMMERDINGER, *Trois fragments grecs de l'Adversus haereses de Saint Irénée:* ZNW 53 (1962) 252-255; J. A. DE ALDAMA, *Poluplousios dans le Protoévangile de Jacques et l'Adversus haereses d'Irénée:* RSR 50 (1962) 86-89; J. CAMPOS, *No es oscuro el 3,3,2 del «Adversus haereses» de San Ireneo:* Salmanticensis 9 (1962) 609-615; J. A. DE ALDAMA, *Observaciones sobre dos pasajes de San Ireneo:* RET 22 (1962) 401-408; R. M. GRANT, *The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus:* Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey (Friburgo de Br. 1963) 179-218; F. UEBEL, *Zum Jenaer Irenäus-Papyrus:* ThLZ 88 (1963) 395-396; ID., *Der Jenaer Irenäuspapyrus:* Eirene 3 (1964) 51-109 *(Adv. haereses V)*; G. JOUASSARD, *Le Signe de Jonas dans le livre III[e] de l'Adversus haereses de saint Irénée:* Mélanges H. de Lubac I (París 1964) 235-246; G. W. CLARKE, *Notes and Observations: Irenaeus, Adv. haer. 4,30.1:* HThR 59 (1966) 95-97; L. DOUTRELEAU, *A propos d'Irénée, «Adversus haereses», livre IV:* RSR 53 (1965) 589-599; M. L. GUILLAUMIN, *À la recherche des manuscrits d'Irénée:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 65-71; N. BROX, *Justin-Zitat oder Sprichwort bei Irenäus?:* ZKG 77 (1966) 120-121; M. BÉVENOT, *Clement of Rome in Irenaeus's Succession-List:* JThSt, N. S. 17 (1966) 98-107; B. HEMMERDINGER, *Observations critiques sur Irénée IV:* JThSt 17 (1966) 308-326 (correcciones a la edición de SCH); G. W. CLARKE, *Irenäus, Adv. haer. 4,30.1:* HThR 59 (1966) 95-97; N. BROX, *Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus:* ZNW 58 (1967) 121-128; R. L. WILKEN, *The Homeric Cento in Irenaeus, «Adversus haereses» 1,9,4:* VC 21 (1967) 25-33.

II. Además de esta obra principal de Ireneo, poseemos otra Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, *Demostración de la enseñanza apostólica.* Durante mucho tiempo sólo se conocía el título de esta obra, dado por Eusebio *(Hist. eccl.* 5,26). Pero en 1904 Ter-Mekerttschian descubrió la obra entera en una traducción armenia, que publicó por vez primera en 1907. Este opúsculo no es una catequesis, como opinaban algunos sabios, sino un tratado apologético, como su mismo título lo indica. Comprende dos partes. Tras algunas observaciones introductorias sobre los motivos que le impulsaron a escribir esta obra (c.1-3), la primera parte (c.4-42) estudia el contenido esencial de la fe cristiana. Trata de las tres divinas Personas, de la creación y caída del hombre, de la encarnación y de la redención. Se describe, pues, la historia de las relaciones de Dios con el hombre, desde Adán hasta Cristo. La segunda (c.49-97) aporta algunas pruebas en favor de la verdad de la revelación cristiana, sacadas de las profecías del Antiguo Testamento, y presenta a Jesús como Hijo de David y como Mesías. El autor argumenta así:

> Si, pues, los profetas predijeron que el Hijo de Dios aparecería sobre la tierra, si ellos anunciaron en qué parte de la tierra, cómo y en qué forma se manifestaría, y si el Señor realizó en su persona todas estas predicciones, nuestra fe en él descansa por lo mismo sobre un fundamento inquebrantable, y la tradición de nuestra predicación tiene que ser verdadera, esto es, verdadero es el testimonio de los Apóstoles, que fueron enviados por el Señor y que predicaron en el mundo entero que el Hijo de Dios vino para sufrir la pasión, con lo cual abolió la muerte y nos mereció la resurrección (c.68).

Como conclusión, el autor exhorta a sus lectores a que vivan de acuerdo con su fe y les precave contra la herejía y su impiedad. Este resumen muestra que la apología no tiene nada de polémico. Se limita a dar una prueba positiva de la doctrina verdadera, y para una refutación de los gnósticos remite al lector a la obra principal de Ireneo.

Edición armenia: K. TER-MEKERTTSCHIAN y E. TER-MINASSIANTZ: TU 31,3 (1907); reimpreso: PO 12,5 (París 1919).

Traducciones: Alemanas: TU 31,3 (1907), edición revisada, Leipzig 1908; S. WEBER, BKV[2] 4 (1912).—*Francesas:* J. BARTHOULOT: RSR 6 (1916) 361-432; reproducida en forma de apéndice en PO 12,5 (París 1919). Introducción y notas de J. TIXERONT; L. M. FROIDEVAUX, *Irénée de Lyon: Démonstration de la prédication apostolique:* SCH 62 (París 1959).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM (Leiden 1920).—*Inglesas:* K. TER-MEKERTTSCHIAN y S. G. WILSON: PO 12,5; J. A. ROBINSON, *St. Irenaeus. The Demonstration of the Apostolic Preaching.* Translated from the Armenian: SPCK (Londres 1920); J. P. SMITH, *S. Irenaeus. Proof of the Apostolic Preaching.* Translated from the unique Armenian manuscript: ACW 16 (Westminster Md. y Londres 1952).—*Italiana:* U. FALDATI, *S. Ireneo, Esposizione della Predicazione Apostolica* (Roma 1923).—*Latina:* S. WEBER, *S. Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis.* Ex armeno vertit (Friburgo de Br. 1917).—*Rusa:* N. I. SAGARDA: Hristianskoe ctenie 87 (1907) 476-491.664-691.853-881.

Léxico: B. REYNDERS, *Vocabulaire de la Démonstration et des fragments de S. Irénée* (Chevetogne 1958); cf. L. M. FROIDEVAUX, *Une contribution nouvelle à l'étude de saint Irénée:* RSR 46 (1958) 551-555.

Estudios: E. TER-MINASSIANTZ: ZNW 14 (1913) 258-262: S. WEBER: Der Katholik 94 (1914) 9-44: W. LÜDTKE: ZKG 35 (1914) 255-260: S. WEBER: ZKG 35 (1914) 438-441: W. LÜDTKE: ZKG 35 (1914) 442: A. NUSSBAUMER, *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus* (Paderborn 1921): F. LOOFS, l.c. 434ss: L. M. FROIDEVAUX, *Sur trois passages de la «Démonstration» de saint Irénée (89,33,31):* RSR 39 (1951) 368-380: E. LANNE, *Cherubim et Seraphim. Essai d'interprétation du chap.10 de la Démonstration de saint Irénée:* RSR 43 (1955) 524-535: L. M. FROIDEVAUX, *Sur trois textes cités par saint Irénée:* RSR 44 (1956) 408-421 *(Démonstration* 79-88): J. SMITH, *Hebrew Christian Midrash in Irenaeus, Epideixis 43:* Bibl 38 (1957) 24-34.

III. De las demás obras de Ireneo se conservan solamente unos pocos fragmentos o únicamente el título.

1. Ireneo escribió una carta al presbítero romano Florino *Sobre la monarquía* o *Que Dios no es el autor del mal.* En su *Historia eclesiástica,* Eusebio cita un largo pasaje de esta carta (5,20,4-8).

2. Después que Florino hubo renegado de su fe, Ireneo escribió *Sobre la Ogdoada.* Eusebio nos ha conservado la conclusión de este tratado *(Hist. eccl.* 5,20,2).

3. Ireneo dirigió otra carta *Sobre el cisma* a Blastus, que vivía en Roma y que, como Florino, era inclinado a innovaciones. Eusebio nos ha conservado solamente el título de esta carta *(Hist. eccl.* 5,20,1).

4. Se conserva en siríaco un fragmento de una carta que Ireneo escribió al papa Víctor. En esta carta pide al Papa que proceda contra Florino y condene sus escritos.

5. Eusebio *(Hist. eccl.* 5,23,3; 24,11-17) copia unos extractos de una carta de Ireneo al papa Víctor sobre la fecha de la Pascua (cf. *supra,* p.82s).

6. Eusebio *(Hist. eccl.* 5,26) conocía, además, el tratado *Sobre el conocimiento* y «un pequeño libro de varios discursos en el que menciona la *Epístola a los Hebreos* y la *Sabiduría de Salomón,* citando algunos pasajes de ellos». Esta última obra consistiría probablemente en una colección de sermones.

7. En cuanto a los fragmentos que Ch. M. Pfaff publicó en 1715 como procedentes de supuestos manuscritos de Turín, A. Harnack probó que no eran más que falsificaciones (TU 20,3, Leipzig 1900).

LA TEOLOGÍA DE IRENEO

Dos razones explican la importancia de Ireneo como teólogo. En primer lugar, desenmascaró el carácter pseudocristiano de la gnosis, acelerando de esa manera la eliminación de los adeptos a esta herejía del seno de la Iglesia. Defendió luego con tanto éxito los artículos de fe de la Iglesia católica, negados o mal interpretados por los gnósticos, que merece ser llamado fundador de la teología cristiana. Y eso que su espíritu no era dado a teorizar y no hizo ningún descubrimiento teológico nuevo. Al contrario, se inclinaba siempre a sospechar de toda ciencia que tendiera a la especulación:

> Es mejor no saber absolutamente nada, ni siquiera una sola de las razones por las que ha sido hecha una sola cosa de la creación, pero creer en Dios y perseverar en su amor, que, hinchado por un conocimiento así, apartarse de este amor, que es la vida del hombre. Y más vale no buscar otro conocimiento que el de Jesucristo, el Hijo de Dios, que fue crucificado por nosotros, que caer en la impiedad por cuestiones sutiles y discusiones alambicadas *(Adv. haer.* 2,26,1).

A pesar de su actitud de recelo respecto a la teología especulativa, Ireneo tiene el gran mérito de haber sido el primero en formular en términos dogmáticos toda la doctrina cristiana.

1. *Trinidad*

Aunque su contemporáneo Teófilo de Antioquía había empleado ya la palabra τριάς, Ireneo no se sirve de ella para definir al Dios uno en tres personas. En su lucha contra los gnósticos, prefiere insistir en otro aspecto de la divinidad: la identidad del único Dios verdadero con el Creador del mundo, con el Dios del Antiguo Testamento y con el Padre del Logos. Ireneo no discute las relaciones de las tres personas en Dios, pero está convencido de que la historia de la humanidad prueba claramente la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Existieron antes de la creación del hombre, porque las palabras «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra», el Padre las dirige al Hijo y al Espíritu Santo, a quienes San Ireneo llama alegóricamente *las manos de Dios (Adv. haer.* 5,1,3; 5,5,1; 5,28,1). Ireneo explica una y otra vez que el Espíritu Santo, al servicio del Logos, llena a los profetas con el carisma de la inspiración y que las órdenes para todo esto las da el Padre. De esta manera, toda la economía de la salvación en el Antiguo Testamento es una instrucción excelente sobre las tres personas en un solo Dios.

A. MARMORSTEIN, *Zur Erklärung der Gottesnamen bei Irenaeus:* ZNW 25 (1926) 253-258: J. LEBRETON, *La connaissance de Dieu chez saint Irénée:* RSR 16 (1926) 385-406: ID., *Histoire du dogme de la Trinité* II (Paris 1938) 516-614: G. L. PRESTIGE, περιχωρέω *and* περιχώρησις *in the Fathers:* JThSt 29 (1928) 242ss: T. RUESCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus von Lyon* (Zurich 1952): J. MAMBRINO, «*Les deux mains de Dieu*» *dans l'oeuvre de saint Irénée:* NRTh 79 (1957) 255-370: D. E. LANNE, *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée:* Irénikon 33 (1960) 311-320: W. J. ELZEY, *The Meaning of the Goodness of God in the Major Writings of the Three Early Church Fathers Irenäus, Clement of Alexandria and Tertullian* (diss.) (Boston 1963): P. HEFNER, *Theological Methodology and St. Irenaeus:* JR 44 (1964) 294-309: N. BROX, *Offenbarung und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme:* Salzburger Patristische Studien 1 (Salzburgo-Munich 1966).

A. Orbe, *San Ireneo y el conocimiento natural de Dios:* Greg 47 (1966) 441-471.710-747; P. Evreux, *Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée:* RSR 55 (1967) 5-54.

2. *Cristología*

a) Sobre la relación del Hijo con el Padre, Ireneo dice lisa y llanamente:

> Si alguno nos dijere: ¿Cómo fue, pues, producido el Hijo por el Padre?, le responderíamos que nadie entiende esta producción, o generación, o pronunciación, o cualquiera que sea el nombre con que se quiera llamar esta generación, que de hecho es inenarrable..., sino solamente el Padre, que engendró, y el Hijo, que fue engendrado. Y supuesto que esta generación es inenarrable, todos los que se afanan por narrar generaciones y producciones no están en su sano juicio, por cuanto que intentan explicar cosas que son inexplicables (2,28,6).

Pero, además, tenemos en Ireneo el primer intento de comprender la relación entre el Padre y el Hijo de una manera especulativa: «Dios se ha manifestado por el Hijo, que está en el Padre y tiene en sí al Padre» (3,6,2).

Con estas palabras Ireneo enseña la *perichoresis* o *circumincessio*. De la misma manera que defiende contra los gnósticos la identidad del Padre con el creador del mundo, así también enseña que hay un solo Cristo, aunque le demos diferentes nombres. Por lo tanto, Cristo es idéntico al Hijo de Dios, al Logos, al Hombre-Dios Jesús, a nuestro Salvador y Señor.

b) *Recapitulación:* La médula de la cristología de Ireneo y, a la verdad, de toda su teología es la teoría de la recapitulación (ἀνακεφαλαίωσις). La idea la tomó de San Pablo, pero la desarrolló considerablemente. Para Ireneo, recapitulación es re-sumir todas las cosas en Cristo desde un principio. Dios rehace su primitivo plan de salvar a la humanidad, que había quedado desbaratado por la caída de Adán, y vuelve a tomar toda su obra desde el principio para renovarla, restaurarla y reorganizarla en su Hijo encarnado, quien se convierte para nosotros de esta manera en un segundo Adán. Puesto que con la caída del hombre toda la raza humana quedó perdida, el Hijo de Dios tuvo que hacerse hombre para realizar como tal una nueva creación de la humanidad:

> Las cosas que perecieron tenían carne y sangre. Porque el Señor, tomando el limo de la tierra, plasmó al hombre. Y en su favor se realizó toda la economía de la venida del Señor. Por eso quiso El tomar carne y sangre, a fin de recapitular en sí mismo, no otra obra cualquiera, sino la misma obra original del Padre, buscando precisamente lo que se había perdido (5,14,2).

Con esta recapitulación del hombre original, no solamente fue renovado y restaurado Adán personalmente, sino también toda la raza humana:

> Cuando se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga serie de los hombres, dándonos la salvación como en resumen (en su carne) a fin de que pudiésemos recuperar en Jesucristo lo que habíamos perdido en Adán, a saber: la imagen y semejanza de Dios (3,18,1).

Fueron destruidos al mismo tiempo los malos efectos de la desobediencia de Adán: «Dios recapituló en él esta carne del hombre modelada por él desde un principio, a fin de dar muerte al pecado, aniquilar la muerte y vivificar al hombre» (3,18,7). Así fue como el segundo Adán reanudó la antigua contienda con el diablo y le venció.

> Ahora bien, el Señor no habría recapitulado en sí mismo la antigua y primitiva enemistad contra la serpiente, cumpliendo la promesa del Creador, si hubiese procedido de otro Padre. Pero, como es uno mismo e idéntico el que nos formó desde el principio y envió a su Hijo al fin de los tiempos, el Señor cumplió su mandato, tomando carne de una mujer y destruyendo a nuestro adversario y rehaciendo al hombre a imagen y semejanza de Dios (5,21,2).

Cristo, pues, lo renovó con esta recapitulación.

> ¿Qué trajo, pues, el Señor cuando vino? Sabed que trajo toda novedad cuando se trajo a sí mismo, que había sido anunciado. Porque estaba anunciado que vendría una novedad a renovar al hombre y darle vida (4,34,1).

F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum. A Study of his Teaching* (Cambridge 1914); A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée:* RSR 6 (1916) 185-211; G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenaeus* (Gütersloh 1925); J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez saint Irénée:* RSR 16 (1926) 385-406; L. Cristiani, *Saint Irénée, évêque de Lyon* (París 1927); E. Mersch, *Le corps mystique du Christ* I (Lovaina 1933) 250-281; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption* (Lovaina 1931) 95-145; P. Gächter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenaeus:* ZkTh 58 (1934) 503-534; A. Verrièle, *Le plan du salut d'après Irénée:* RSR 14 (1934) 493-524; B. Reynders, *Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée:* RTAM 8 (1936) 225-252; K. Prümm, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenaeus Adversus haereses:* Schol 13 (1938) 206-224.342-366; M. Villain, *Une vive conscience de l'unité du corps mystique: saint Ignace d'Antioche et saint Irénée:* RAp 66 (1938) 257-271; W. Gericke, *Irenaeus und die Hohepriestervorstellung von Hebr. 6 und 7:* Theologische Jahrbücher 7 (1939) 69-71; K. Prümm, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenaeus:* Pisciculi (1939) 192-219; L. Escoula, *Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée:* NRTh (1939) 385-400.551-567; J. Barbel, *Christos Angelos* (Bonn 1941) 63-68; E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenaeus und seine Anwendung auf die Körperwelt* (Friburgo de Br. 1941); W. Hunger, *Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des hl. Irenaeus:* Schol (1942) 161-77; Ch. Martin, *Saint Irénée et son correspondant, le diacre Démètre de Vienne:* RHE 38 (1942) 143-152; Th. A. Audet, *Orientations théologiques chez saint Irénée:* Traditio 1 (1943) 15-54; J. Daniélou, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire:* RSR 34 (1947) 227-231; D. Unger, *Christ's Role in the Universe according to S. Irenaeus:* Fran-

ciscan Studies 26 (1945) 3-10.114-137; J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri* (París 1950); H. J. SCHOEPPS, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950) 271-282; R. POTTER, *Irenaeus and «Recapitulation»:* Dominican Studies 4 (1951) 192-200; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* CGG 1 (1951) 33-38; A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée* (Lovaina 1955); E. FABRI, *El bautismo de Jesús y el reposo del Espíritu Santo en la teología de Ireneo:* Ciencia y Fe 12 (1956) 39-64; ID., *El bautismo de Jesús y la unción del Espíritu Santo en la teología de Ireneo:* Ciencia y Fe 12 (1956) 7-42; ID., *El Cuerpo de Cristo, instrumento de salud según San Ireneo:* Ciencia y Fe 13 (1957) 445-465; G. AEBY, *Les Missions Divines de saint Justin à Origène:* Paradosis 12 (Friburgo 1958) 44-48; M. WIDMANN, *Irenaeus und seine theologischen Väter:* ZTK 54 (1957) 156-173; J. M. DUPORT, *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères:* Sciences Ecclésiastiques 12 (1960) 21-38; A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París 1960); ID., *Écriture et tradition chez saint Irénée:* RHRP 40 (1960) 32-43; J. A. DE ALDAMA, *Adam typus futuri (S. Ireneo, Adv. haer. 3,22,3):* SE 13 (1962) 266-280; V. MARKHAM, *The Idea of Reparation in St. Irenaeus and His Contemporaries:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 141-146; A. ORBE, *Homo nuper factus. En torno a S. Ireneo, Adv. haer. IV,38,1:* Greg 46 (1965) 481-544; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 114-122.

3. *Mariología*

La idea de recapitulación influyó profundamente en la doctrina mariana de Ireneo. Justino había sido el primero en establecer el paralelismo entre Eva y María, como Pablo lo hiciera con Adán y Cristo. Ireneo desarrolla aún más este paralelismo:

> De acuerdo con este plan, encontramos también a la Virgen María obediente y diciendo: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». Eva fue desobediente; desobedeció, en efecto, cuando aún era virgen. Y así como ella, teniendo un esposo, Adán, pero permaneciendo aún virgen, por su desobediencia fue causa de muerte para sí misma y para toda la raza humana, así también María, esposa de un hombre que le había sido destinado, y, sin embargo, virgen, por su obediencia se convirtió en causa de salvación, tanto para sí como para todo el género humano.
>
> Y por esta razón a la doncella desposada con un hombre, aunque sea virgen todavía, la ley la llama esposa del que la ha recibido de esta manera, manifestando así que la vida remonta de María a Eva; porque no se puede soltar lo que ha sido atado más que desanudando en sentido inverso la serie de nudos, de modo que los primeros queden sueltos gracias a los últimos, o, en otras palabras, que los últimos suelten a los primeros. Y ocurre que el primer enredo se resuelve merced al segundo y es el segundo nudo el que primero se suprime. Por esto declaró el Señor que los primeros serían los últimos, y los últimos los primeros. Y el profeta venía a decir lo mismo cuando exclamaba: «En vez de padres, te han nacido hijos». Porque el Señor, habiendo nacido como el «Primogénito de los muertos» y recibiendo en su seno a los antiguos padres, los regeneró a la vida de Dios, convirtiéndose en principio de los que viven, como Adán se hizo principio de los que mueren. Por lo cual Lucas empezó la genealogía con el Señor remontando hasta Adán, indicando de esta manera que no le engendraron ellos a él, sino que él fue quien los regeneró al evangelio de vida. Y de la misma manera sucedió que el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María. Porque lo que la virgen Eva había fuertemente ligado con su incredulidad, la Virgen María lo libertó con su fe (3,22,4).

Por consiguiente, según Ireneo, la obra de la redención sigue exactamente las etapas de la caída del hombre. Por cada paso en falso que dio el hombre, seducido por Satanás, Dios le exige una compensación, a fin de que su victoria sobre el seductor sea completa. La humanidad recibe a un nuevo progenitor que ocupa el lugar del primer Adán. Pero como la primera mujer también estaba complicada en la caída por su desobediencia, el proceso curativo empieza también con la obediencia de una mujer. Dando la vida al nuevo Adán, ella viene a ser la verdadera Eva, la verdadera madre de los vivientes, y la *causa salutis*. De este modo María se convierte en *advocata Evae:*

> Y si la primera (Eva) desobedeció a Dios, la segunda (María), en cambio, consintió en obedecer a Dios, a fin de que la Virgen María pudiera ser abogada de la virgen Eva. Y así como la raza humana quedó vinculada a la muerte por causa de una virgen, de igual manera es liberada por una virgen; la desobediencia de una virgen ha sido compensada por la obediencia de otra virgen (5,19,1).

Ireneo extiende aún más el paralelismo entre Eva y María. Está tan convencido de que María es la nueva madre de la humanidad, que la llama seno de la humanidad. Enseña así la maternidad universal de María. Habla del nacimiento de Cristo como «del ser puro que abrió con toda pureza el puro seno que regenera a los hombres en Dios» (4,33,11).

P. GALTIER, *La vierge qui nous régénère:* RSR 5 (1914) 136-145; J. M. BOVER, *La mediación universal de la segunda Eva en la tradición patrística:* EE 2 (1923) 321-350; W. SCHERER, *Zur Mariologie des hl. Irenaeus:* ZkTh 47 (1923) 119-129; H. KOCH, *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des vierten Jahrhunderts:* Beiträge zur histor. Theologie 2 (Tubinga 1929); O. BARDENHEWER, *Zur Mariologie des hl. Irenäus:* ZkTh 55 (1931) 600-604; J. JOUASSARD, *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte:* RSRUS (1932) 509-532; (1933) 25-37; J. GARÇON, *La Mariologie de Saint Irénée* (Lyón 1932); M. A. GENOVOIS, *La maternité universelle de Marie selon saint Irénée:* RT 41 (1936) 26-51; H. D. SIMONIN, *La figure providentielle de la Vierge Marie:* RJ (1936) 601ss; H. KOCH, *Virgo Eva-Virgo Maria.* Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche (Ber-

lín 1937) 17-60; K. ADAM, *Theologische Bemerkungen zu Hugo Kochs Schrift: Virgo Eva-Virgo Maria:* ThQ 119 (1938) 171-189; B. PRZYBYLSKI, *De Mariologia sancti Irenaei Lugdunensis* (Roma 1937); cf. H. D. SIMONIN: RSPT 27 (1938) 261-262; J. M. BOVER, *La maternidad espiritual de María en los Padres griegos:* Estudios Marianos 7 (1948) 91-104; J. C. PLUMPE, *Some Little-known Early Witnesses to Mary's «virginitas in partu»:* TS 9 (1948) 567-577; J. DANIÉLOU, *La typologie de la femme dans l'Ancient Testament:* VS 80 (1949) 491-510; D. J. UNGER, *S. Irenaeus magister noster in interpretando protoevangelio:* Verbum Domini 27 (1949) 28-32; A. MUELLER, *Ecclesia-Maria:* Paradosis 5 (Friburgo 1951); N. F. MOHOLY, *Saint Irenaeus the Father of Mariology:* Studia Mariana 7. First Franciscan National Congress 1950 (Burlington [Wisconsin] 1952) 129-187; G. JOUASSARD, *La théologie mariale de saint Irénée:* Actes du VII[e] Congrès marial national: l'Immaculée Conception (Lyón 1954) 265-276; ID., *Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au second siècle:* RSR 30 (1956) 217-229 *(Maria advocata Evae);* D. UNGER, *Sancti Irenaei Lugdunensis Ep. doctrina de Maria virgine matre, socia Iesu Christi Filii sui ad opus recapitulationis:* Maria et Ecclesia: Actus Congressus Mariologici-Mariani, vol.4 (Roma 1959) 67-140; A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin. Eine Studie zur patristischen Mariologie:* REAug 2 (1956) 295-312 (reed. de Geist und Leben 30 (1957) 101-105; G. BAVAUD, *Marie, mère de Jésus, image de Dieu. Une thème de la théologie patristique:* Verbum Caro 17 (1963) 69-77; G.-M. BERTRAND, *Saint Joseph dans les écrits des Pères* (París 1966) 126-131.

4. *Eclesiología*

a) La eclesiología de Ireneo está también íntimamente vinculada a su teoría de la recapitulación. Dios resume en Cristo no solamente el pasado, sino también el futuro. Por eso le hizo Cabeza de toda la Iglesia, a fin de perpetuar mediante ella su obra de renovación hasta el fin del mundo.

> Así, pues, hay un solo Dios Padre, como lo hemos demostrado, y un solo Cristo, Jesús Señor nuestro, que pasa por toda la economía y recapitula todo en sí. Pero en este todo también está comprendido el hombre, criatura de Dios. El recapitula, por tanto, el hombre en sí mismo. El invisible se hizo visible; el incomprensible, comprensible; el impasible, pasible; y el Logos se hizo hombre, recapitulando todas las cosas en sí mismo. Y así como el Logos de Dios es el primero entre los seres celestiales y espirituales e invisibles, así también tiene la soberanía sobre el mundo visible y corporal, asumiendo para sí toda la primacía; y haciéndose Cabeza de la Iglesia, atrae hacia sí todas las cosas a su debido tiempo *(Adv. haer.* 3,16,6).

b) Ireneo está firmemente convencido de que la doctrina de los Apóstoles sigue manteniéndose sin alteración. Esta tradición es la fuente y la norma de la fe. Es el canon de la verdad. Para Ireneo, este canon de verdad parece ser el credo bautismal, porque dice que lo recibimos en el bautismo *(Adv. haer.* 1,9,4). Hace una descripción de la fe de la Iglesia siguiendo exactamente el símbolo de los Apóstoles:

> La Iglesia, aunque diseminada por todo el mundo hasta los últimos confines, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso, criador del cielo y de la tierra, de los mares y de todo lo que hay en ellos; y en un solo Cristo Jesús, Hijo de Dios, que se encarnó para nuestra salvación, y en el Espíritu Santo, quien proclamó por medio de los profetas la «economía», la doble venida, el nacimiento virginal, la pasión y la resurrección de entre los muertos, la ascensión corporal al cielo de nuestro bienamado Señor Jesucristo, y su parusía desde los cielos en la gloria del Padre para recapitular todas las cosas en sí y resucitar la carne de toda la humanidad. Entonces todas las cosas en el cielo y en la tierra y debajo de ella doblarán su rodilla ante Cristo Jesús, nuestro Señor y Dios, nuestro Salvador y Rey, según la voluntad del Padre invisible, y toda lengua le confesará. Entonces pronunciará un juicio justo sobre todos. A los espíritus de maldad y a los ángeles prevaricadores y apóstatas y asimismo a los hombres impíos, injustos, inicuos, blasfemos, los enviará al fuego eterno. En cambio, a los que han guardado sus mandamientos y han permanecido en su amor, ya sea desde el principio de la vida, ya sea desde su conversión, les concederá la vida y el premio de la incorrupción y gloria eterna.
>
> Esta es la doctrina y ésta es la fe que la Iglesia, aunque esparcida por todo el orbe, guarda celosamente, como si estuviera toda reunida en una sola casa, y cree todo esto como si no tuviera más que una sola mente y un solo corazón; su predicación, su enseñanza, su tradición son conformes a esta fe, como si no tuviera más que una sola boca. Y aunque haya muchas lenguas en el mundo, la fuerza de la tradición es en todas partes la misma. Porque las iglesias establecidas en Germania profesan y enseñan la misma fe y tradición que las iglesias de los iberos, de los celtas, las de Oriente, Egipto y Libia, y las que están establecidas en el centro del mundo (en Palestina). Y así como el sol, criatura de Dios, es el mismo en todo el mundo, así también la luz de la predicación de la verdad brilla dondequiera de igual manera e ilumina a todos los que desean llegar al conocimiento de la verdad *(Adv. haer.* 1,10,1-2).

c) Solamente las iglesias fundadas por los Apóstoles pueden servir de apoyo para la enseñanza auténtica de la fe y como testigos de la verdad, pues la sucesión ininterrumpida de los obispos en estas iglesias garantiza la verdad de su doctrina:

> Todos los que desean discernir la verdad pueden contemplar en todas las iglesias la tradición apostólica que se manifiesta en el mundo entero. Podemos enumerar a

los que los Apóstoles han instituido como obispos en las iglesias y a sus sucesores hasta nuestros días, los cuales no han enseñado nada ni conocido nada que se parezca al delirio de estas gentes (es decir, los gnósticos). De haber conocido los Apóstoles tales misterios, que (según los gnósticos) habrían enseñado sólo a los perfectos, a ocultas de los demás, los habrían transmitido antes que a nadie a aquellos a quienes confiaban el cuidado de las iglesias. Querían efectivamente que sus sucesores, a quienes confiaban el poder de enseñar en su lugar, fueran absolutamente perfectos e irreprochables en todo (3,3,1).

Por esta razón, a los herejes les falta un requisito esencial; no son los sucesores de los Apóstoles y, por lo mismo, no tienen el carisma de la verdad:

> Por consiguiente, es preciso obedecer a los presbíteros que hay en la Iglesia, suceden a los Apóstoles y, juntamente con la sucesión del episcopado, han recibido el don seguro de la verdad, según el beneplácito del Padre (4,26,2).

P. BATTIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme* (París 1909) 195-276; L. SPIKOWSKI, *La doctrine de l'Église dans Irénée* (diss.) (Estrasburgo 1926); W. SCHMIDT, *Die Kirche bei Irenaeus* (Helsingfors 1934); H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7,37-38:* Bibl (1940) 269-302.367-403; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia:* SCA 5 (Wáshington 1943) 41-44; G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (París 1945) 167-169.184-186.186-198.204-210; H. HOLSTEIN, *Les formules du symbole dans l'oeuvre de saint Irénée:* RSR 34 (1947) 454-461; M. S. ENSLIN, *Irenaeus, Mostly Prolegomena:* HThR 40 (1947) 137-165; R. JACQUIN, *Tradition apostolique chez saint Irénée:* AT 9 (1948) 356-359; J. DANIÉLOU, *Rahab, figure de l'Église:* Irénikon 22 (1949) 26-45; H. HOLSTEIN, *La tradition des apôtres chez saint Irénée:* RSR 36 (1949) 229-270; J. COLSON, *Aux origines de l'épiscopat:* VS Suppl. 3 (1949-1950) 137-169; E. MOLLAND, *Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession:* JEH 1 (1950) 12-28; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 76-82; A. VAN SELMS, *Leersuccessie als gezagsvorm:* Nederlands theol. Tijdschrift 5 (1951) 257-276; H. v. CAMPENHAUSEN, *Lehrerreihen und Bischofsreihen im zweiten Jahrhundert:* In memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 240-249; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londres 1953); I. GOMÁ CIVIT, *Ubi spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia* (IRENEO, *Adv. haer.* 3,24,1) (Barcelona 1954); T. F. GERAETS, *Apostolica ecclesiae traditio. Over de apostolische traditie bij Irenaeus van Lyon:* BiNI 18 (1957) 1-18; B. HÄGGLUND, *Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen:* STh 12 (1958) 1-44; J. COLSON, *Les fonctions ecclesiales aux deux premiers siècles* (París 1957) 266-281; G. G. BLUM, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlín 1963); N. BROX, *Charisma veritatis (Zu Irenäus, Adv. haer. IV,26,2):* ZKG 75 (1964) 327-331; L. LIGIER, *Le «Charisma veritatis certum» des évêques. Ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques:* Mélanges H. de Lubac I (París 1964) 247-268 *(Adv. haer. III,1-3,24, IV,26);* M. BÉVENOT, *Clement of Rome in Irenäus's Succession-List:* JThSt 17 (1966) 98-107; D. F. WRIGHT, *Clement and the Roman Succession in Irenaeus:* JThSt 18 (1967) 144-154.

5. *El primado de Roma*

Después de declarar que, afortunadamente, está en condición de poder enumerar los obispos designados por los Apóstoles y la serie de los que han ido sucediéndoles hasta su tiempo, Ireneo observa que sería demasiado largo establecer la lista sucesoria de los obispos de todas las iglesias fundadas por los Apóstoles. Por esta razón se limita a darnos la sucesión episcopal de las principales iglesias (3,3,2):

> Pero como sería muy largo, en un volumen como éste, enumerar las sucesiones de todas las iglesias, nos limitaremos a la Iglesia más grande, más antigua y mejor conocida de todos, fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo, demostrando que la tradición que tiene recibida de los Apóstoles y la fe que ha anunciado a los hombres han llegado hasta nosotros por sucesiones de obispos. Ello servirá para confundir a todos los que de una forma u otra, ya sea por satisfacción propia o por vanagloria, ya sea por ceguedad o por equivocación, celebran reuniones no autorizadas.

Luego sigue una declaración sobremanera importante. Desgraciadamente no poseemos el texto griego original de esta sentencia, sino tan sólo la traducción latina, que, con todo, parece ser muy servil:

> *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est omnes qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*

La cuestión que se plantea es ésta: ¿cuál es el significado de la palabra *principalitas?* Por desgracia, las palabras latinas *principalitas, principalis, principaliter,* pueden servir para traducir bastantes palabras griegas que difieren notablemente de significado unas de otras, e. g.: αὐθεντία, ἐξουσία, καθολικός, ἡγεμονικός, προηγουμένως, πρωτεύειν. Van den Eynde y Bardy sugieren la traducción de *principalitas* por ἀρχή, ἀρχαῖον o ἀρχαιότης. En este caso, Ireneo asignaría a la Iglesia de Roma un lugar más elevado por razón de su «origen superior», o sea, por haber sido fundada por los dos Príncipes de los Apóstoles. Ehrhard traduce *propter potentiorem principalitatem* «por razón de su caudillaje más eficaz» (wirksamere Führerschaft). Entonces todo el pasaje rezaría así:

> Porque, a causa de su caudillaje más eficaz, es preciso que concuerden con esta Iglesia todas las iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes, ya que en ella se ha conservado siempre la tradición apostólica por los (fieles) que son en todas partes.

F. M. Sagnard, en su nueva edición y traducción, traduce

propter potentiorem principalitatem: «por razón de su más poderosa autoridad de fundación». Las palabras «es preciso que concuerden» afirman probablemente un hecho, no una obligación. La prueba está en el mismo contexto. Ireneo, en efecto, trata de demostrar que las fábulas y ficciones de los gnósticos son extrañas a la tradición apostólica. Por consiguiente, el pasaje en cuestión no se refiere a la constitución eclesiástica, sino a la fe que es común a todas las iglesias particulares y que está en abierta oposición con la gnosis y sus especulaciones. Sin embargo, el pasaje en su conjunto es de capital importancia para la historia del primado, porque Ireneo atribuye a la Iglesia de Roma «un caudillaje más eficaz» que a las demás iglesias. Afirma, además, que esta Iglesia de Roma, por haber sido fundada por Pedro y Pablo, por su sucesión episcopal y por su doctrina, constituye una prueba decisiva de la fe cristiana. La única razón intrínseca posible para reconocer esta preeminencia de la Iglesia de Roma es, naturalmente, el dogma del primado. Es significativo que Ireneo, a continuación de este pasaje, enumere los obispos romanos hasta Eleuterio (174-189); luego prosigue:

> En este orden y con esta sucesión han llegado hasta nosotros la tradición que existe en la Iglesia a partir de los Apóstoles y la predicación de la verdad. Y ésta es una prueba muy fuerte de que la fe vivificante que existe en la Iglesia, recibida de los Apóstoles, conservada hasta ahora y transmitida en la verdad, es siempre la misma (3,3,3).

H. HAGMANN, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten* (Friburgo de Br. 1864) 598-627: «Irenaeus über den Primat der römischen Kirche»; A. HARNACK, *Das Zeugnis des Irenaeus über das Ansehen der römische Kirche:* SAB (1893) 939-955; J. CHAPMAN, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine:* RB 12 (1895) 49-64; F. X. FUNK, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus:* Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1 (Paderborn 1897) 1-23; H. BOEHMER, *Zu dem Zeugnisse des Irenaeus von dem Ansehen der römischen Kirche:* ZNW 7 (1906) 193-201; C. A. KNELLER, *Der hl. Irenaeus und die römische Kirche:* Stimmen aus Maria Laach 76 (1909) 402-421; L. SALVATORELLI, *La «principalitas» della Chiesa Romana in Ireneo ed in Cipriano* (Roma 1910); G. ESSER, *Das Irenaeuszeugnis für den Primat der römischen Kirche:* Katholik 1 (1917) 289-315; 2 (1917) 16-34; A. D'ALÈS: RSR (1921) 374-380; H. KOCH, *Irenaeus über den Vorzug der römischen Kirche:* ThStKr (1921) 54-72; G. ESSER: ThGl (1922) 244-362; FORGET, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine:* ETL (1928) 437-461; H. PRECHT, *Die Begründung des römischen Primats auf dem vatikanischen Konzil nach Irenaeus und dem Florentinum.* Diss. (Gotinga 1923); G. LA PIANA, *The Roman Church at the End of the Second Century:* HThR (1925) 251-253; E. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste* (Berlín 1926); K. ADAM: ThQ (1928) 196-203; M. O'BOYLE, *St. Irenaeus and the See of Rome:* CHR (1930-1931) 413ss; A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932) 277ss; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (París 1933) 171-179; J. MADOZ, *El primado romano* (Madrid 1936); B. J. KIDD, *The Roman Primacy to A. D. 461* (Londres 1936);

A. D. DOYLE, *St. Irenaeus on the Pope and the Early Heretics:* IER 54 (1939) 298-306; G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (París 1945) 204-210; J. THURLER, *O termo «principalitas» no testimunho de S. Ireneu em favor do primado romano:* REB 5 (1945) 832-848; W. L. KNOX, *Irenaeus, Adv. haer. 3,3,2:* JThSt 47 (1946) 180-184; R. JACQUIN, *Le témoignage de saint Irénée sur l'Église de Rome:* AT 9 (1949) 95-99; C. MOHRMANN, *À propos de Irenaeus, Adv. Haer. 3,3,1:* VC 3 (1949) 57-61; P. GALTIER, *«Ab his qui sunt undique»: Irénée, 3,3,2:* RHE 44 (1949) 411-428; H. KATZENMAYER, *Petrus, der Primat, die Kirche in den auf uns gekommenen Schriften des Bischofs Irenaeus von Lyon:* IKZ 56 (1948) 12-28-82-88; H. HOLSTEIN, *Propter potentiorem principalitatem* (SAINT IRÉNÉE, *Adv. Haer. 3,3,2):* RSR 36 (1949) 122-135; R. JACQUIN, *Comment comprendre «Ab his qui sunt undique» dans le texte de saint Irénée sur l'Église de Rome:* RSRUS 24 (1950) 72-87; J. COLSON, *L'union des évêques et l'évêque de Rome aux deux premiers siècles de l'Église:* VS Suppl. 4 (1950) 181-205; ID., *L'évêque dans les communautés primitives:* Unam sanctam 21 (París 1951); V. WHITE, *Chief Druid and Chief Bishop:* Dominican Studies 4 (1951) 201-203; D. J. UNGER, *St. Irenaeus and the Roman Primacy:* TS 13 (1952) 359-418; J. LUWIG, *Die Primatworte Mt. 18,18-19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster 1952) 7-36; F. M. SAGNARD, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III:* SCH 34 (París 1952) 414-424; M. DÍAZ Y DÍAZ, *Tres observaciones sobre Ireneo de Lyón:* RES 14 (1954) 393-399 (significado del adjetivo «potens» *Adv. haer. 3,3,2);* W. LEUTHOLD, *Das Wesen der Haeresis nach Irenaeus* (diss.) (Zurich 1954); P. NAUTIN, *Irénée, Adversus haereses 3,3,2: Église de Rome au Église universelle:* RHR 151 (1957) 37-78 (se trata de la Iglesia universal, no de la Iglesia de Roma); B. BOTTE, *À propos de l'Adversus haereses 3,3,2 de saint Irénée:* Irénikon 30 (1957) 156-163; J. LEBOURLIER, *Le problème de l'Adversus haereses 3,3,2 de S. Irénée:* RSPT 43 (1959) 261-272; R. P. C. HANSON, *«Potentiorem principalitatem» in Irenaeus, Adversus haereses III,3,1:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 366-369; J. F. MCCUE, *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma:* TS 25 (1964) 162-196; J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tradition and Authority in the Early Church:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 3-22.

6. *La Eucaristía*

Ireneo está tan convencido de la presencia real del cuerpo y de la sangre del Señor en la Eucaristía, que deduce la resurrección del cuerpo humano del hecho de haber sido alimentado por el cuerpo y la sangre de Cristo:

> Si, pues, el cáliz con mezcla de agua y el pan elaborado reciben al Verbo de Dios (ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) y se hacen Eucaristía, cuerpo de Cristo, con los cuales la substancia de nuestra carne se aumenta y se va constituyendo, ¿cómo es posible que algunos afirmen que la carne no es capaz del don de Dios que es la vida eterna, la carne alimentada con el cuerpo y sangre del Señor, y hecha miembro de El?..., la carne que se nutre del cáliz que es su sangre, y recibe crecimiento del pan que es su cuerpo. Así como el esqueje de la viña plantado en la tierra da fruto a su debido tiempo, y así como el grano de trigo que cae al suelo y se descompone, brota y se multiplica gracias al Espíritu de Dios, y al recibir luego

la palabra de Dios se convierte en la Eucaristía, que es el cuerpo y la sangre de Cristo, así también nuestros cuerpos, alimentados por ella y depositados en la tierra, donde sufren la descomposición, se levantarán a la hora que les fuere señalada (5,2,3). ¿Y cómo dicen también que la carne que se alimenta con el cuerpo y la sangre del Señor se corrompe y no participa de la vida? Por lo tanto, que cambien de parecer o dejen de ofrecer las cosas que hemos mencionado. Nuestra opinión, en cambio, está en armonía con la Eucaristía, y la Eucaristía, a su vez, confirma nuestra opinión. Pues le ofrecemos a El lo que es suyo, manifestando de ese modo la comunión y la unión y profesando la resurrección de la carne y del espíritu. Porque así como el pan, que es de la tierra, en recibiendo la invocación de Dios (προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ) ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, que se compone de dos elementos, terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, al recibir la Eucaristía, ya no son corruptibles, puesto que poseen la esperanza de la resurrección eterna (4,18,5).

Las frases precedentes parecen dar a entender que Ireneo creía que el pan y el vino son consagrados por una epiclesis. El carácter sacrificial de la Eucaristía es evidente para Ireneo, ya que ve en ella el nuevo sacrificio profetizado por Malaquías:

> Dando a sus discípulos el mandato de ofrecer a Dios las primicias de sus propias criaturas, no como si El las necesitase, sino para que ellos no sean estériles ni ingratos, tomó la criatura que es el pan y dio gracias diciendo: «Este es mi cuerpo». Asimismo del cáliz, que forma parte de la misma creación a la que pertenecemos nosotros, afirmó que era su sangre; y enseñó la nueva oblación de la Nueva Alianza. La Iglesia la recibió de los Apóstoles y la ofrece en todo el mundo a Dios, que nos da los alimentos, primicias de sus dones en la Nueva Alianza; acerca de lo cual Malaquías, uno de los doce profetas, predijo así: «No tengo en vosotros complacencia alguna, dice el Señor omnipotente, y no aceptaré los sacrificios de vuestras manos. Porque desde el orto del sol hasta el ocaso es glorificado mi nombre entre las gentes y en todo lugar se ofrece incienso a mi nombre y un sacrificio puro, pues grande es mi nombre entre las gentes, dice el Señor omnipotente», dando a entender claramente con estas palabras que el pueblo anterior (los judíos) cesará de ofrecer sacrificios a Dios; porque en todo lugar se le ofrecerá un sacrificio, y éste será puro; y su nombre es glorificado entre las gentes (4,17,5).

Textos: J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 346-348.

Estudios: J. W. F. HÖFLING, *Die Lehre des Irenaeus vom Opfer im christlichen Kultus* (Progr.) (Erlangen 1860); L. HOPFENMÜLLER, *S. Irenaeus de eucharistia* (diss.) (Bamberga 1867); J. WATTERICH, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte* (Heidelberg 1896) 47-60; F. S. RENZ, *Die Geschichte des Messopferbegriffs* I (Freisinga 1901) 179-196; A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit* (Viena 1905) 63-89; J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten* (Friburgo de Br. 1918) 127-135; A. D'ALÈS, *La doctrine eucharistique de saint Irénée:* RSR 13 (1923) 24-46; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* 9.ª ed. (París 1930) 167-186; H. D. SIMONIN, *A propos d'un texte eucharistique de saint Irénée:* RSPT 23 (1934) 281-292; J. L. KOOLE, *De avondmaalsbeschouwing van den kerkvader Irenaeus:* GTT 37 (1936) 295-303; 39 (1938) 412-417; D. VAN DEN EYNDE, *Eucharistia ex duabus rebus constans: S. Irénée, Adv. haer. 4,18,5:* Ant 15 (1940) 13-28; F. R. M. HITCHCOCK, *The Doctrine of the Holy Communion in Irenaeus:* ChQ 129 (1939-1940) 206-225; M. GUARDUCCI, *Nuove osservazioni sull'iscrizione eucaristica di Pektorios:* Rendiconti della Pontif. Academia di Archeolog. 23-24 (1947-1949) 243-252; M. JUGIE, *La forme du sacrement de l'eucharistie d'après saint Irénée:* Mémorial M. Chaine (Lyón 1950) 223-233; E. C. RATCLIFF, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora:* JEH 1 (1950) 29-36.125-134; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* Band 1,1 (Friburgo de Br. 1955) 89s.213s.272-273.322s.331s; V. PALASHKOVSKY, *La Théologie Eucharistique de S. Irénée:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 277-281; A. W. ZIEGLER, *Das Brot von unsern Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenaeus:* Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960 (Munich 1960) 21-43; J. P. DE JONG, *Der ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungsritus nach der Eucharistielehre des heiligen Irenäus:* ALW 9 (1965) 28-47.

7. *Escrituras*

El canon del Nuevo Testamento de Ireneo comprende los cuatro evangelios, las epístolas de San Pablo, los Hechos de los Apóstoles, las epístolas de San Juan y el Apocalipsis, la primera carta de San Pedro y el entonces reciente escrito profético del *Pastor* de Hermas, pero no la Epístola a los Hebreos. Aunque Ireneo considere el conjunto de estos libros como una colección completa, no tiene nombre definido para designarlos. Llama a los libros del Nuevo Testamento *Escritura* (γραφή), porque tienen el mismo carácter de inspiración que los libros del Antiguo Testamento. Sobre el origen de los evangelios dice lo siguiente:

> Entre los hebreos y en su misma lengua, Mateo publicó una especie de evangelio escrito, mientras Pedro y Pablo predicaban en Roma y fundaban la Iglesia. Después de su muerte, Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo que Pedro había predicado. Asimismo Lucas, el compañero de Pablo, consignó en un libro el evangelio predicado por éste. Más tarde, Juan, el discípulo del Señor, el mismo que se había recostado sobre su pecho, también él publicó el evangelio durante su estancia en Efeso (3,1,1).

Ireneo explica que hay exactamente cuatro evangelios, ni más ni menos:

No es posible que haya más de cuatro evangelios, ni tampoco menos. Son cuatro las regiones del mundo en que vivimos, y cuatro los vientos de los cuatro puntos cardinales; porque, por otra parte, la Iglesia está diseminada por toda la tierra, y la columna y el fundamento de la Iglesia es el evangelio y el Espíritu («soplo») de vida; es, pues, natural que tenga cuatro columnas que desde todos los ángulos soplen incorruptibilidad y reaviven en los hombres el fuego de la vida. Por todo lo cual es evidente que el Hacedor de todas las cosas, el Verbo, que está sentado sobre los querubines y sostiene el universo, cuando se nos manifestó a los hombres nos dio su evangelio bajo cuatro formas, pero sostenido por un solo Espíritu (3,11,8).

Para la historia del arte cristiano es importante comprobar que Ireneo, en el párrafo que sigue, hace derivar el número de los evangelios de los cuatro querubines:

Los querubines tienen cuatro caras, y sus semblantes son imágenes de la actividad del Hijo de Dios. Porque «el primer ser viviente» se dice «es semejante a un león» (San Juan), dando a entender su vigor eficiente, su soberanía, su realeza; «y el segundo es semejante a un novillo» (San Lucas), significando su dignidad de sacrificador y de sacerdote; «y el tercero tiene semblante de hombre» (San Mateo), indicando evidentísimamente su venida como hombre; «y el cuarto semeja un águila en pleno vuelo» (San Marcos), que viene a indicar el don del Espíritu que vuela sobre la Iglesia (ibid.).

A diferencia del desarrollo posterior del simbolismo, el león representa aquí a Juan, y el águila, a Marcos.

Para determinar la canonicidad de un escrito, Ireneo insiste en que hay que tener en cuenta no sólo su apostolicidad, sino también la tradición eclesiástica. A la Iglesia compete asimismo la última palabra en la interpretación de la Escritura, porque todos y cada uno de los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo son como árboles en el vergel de la Iglesia. Ella nos alimenta con sus frutos:

Es preciso, por tanto, que evitemos sus doctrinas (heréticas) y estemos precavidos para no sufrir daño alguno de ellas; pero mejor es que nos refugiemos en la Iglesia, seamos educados en su seno y nos alimentemos de la Escritura del Señor. Porque la Iglesia fue plantada como un paraíso en este mundo; por eso dice el Espíritu de Dios: «Podéis libremente comer de todos los frutos del jardín», esto es, podéis comer de todas las escrituras del Señor; pero no debéis comer con orgullo ni tocar discordia alguna herética (5,20,2).

J. WERNER, *Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie:* TU 6,2 (Leipzig 1889); A. CAMERLIJNK, *S. Irénée et le canon du Nouveau Testament* (Lovaina 1896); F. S. GUTJAHR, *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums aufs neue untersucht:* Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz (Graz 1904); J. CHAPMAN, *S. Irenaeus on the Dates of the Gospels:* JThSt 6 (1905) 563ss; F. G. LEWIS, *The Irenaeus Testimony to the Fourth Gospel, its Extent, Meaning and Value* (Chicago 1908); REILLY, *L'Inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée:* RBibl (1917) 489-507; J. HOH, *Zur Herkunft der vier Evangelistensymbole:* Biblische Zeitschrift (1918-1921) 229-234; ID., *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament* (Münster 1920); S. HERRERA, *Saint Irénée de Lyon exégète* (diss.) (Friburgo de Br. 1920); W. SANDAY y C. H. TURNER, *Novum Testamentum Sancti Irenaei, Being the New Testament Quotations in the Old-Latin Version of the* ἔλεγχος. Edited with Introduction, Apparatus, Notes and Appendices: Old Latin Texts 7 (Oxford 1923); cf. H. J. VOGELS: ThR 23 (1924) 9-14; A. MERK: ZKTh 49 (1925) 302-315; J. DE GHELLINCK: RHE 20 (1924) 119s; F. C. BURKITT, *Dr. Sanday's New Testament of Irenaeus:* JThSt 25 (1924) 56-57; H. J. VOGELS, *Der Evangelientext des hl. Irenaeus:* RB (1924) 21-23; J. CHAPMAN, *Did the Translation of St. Irenaeus Use a Latin New Testament:* RB (1924) 34-57; B. KRAFT, *Die Evangelienzitate des heiligen Irenaeus:* BS 21,4 (Friburgo de Br. 1924); W. V. LOEWENICH, *Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert* (Giessen 1932) 130-137; J. T. CURRAN, *S. Irenaeus and the Dates of the Synoptics:* CBQ 5 (1943) 34-46.160-178.301-310; R. M. GRANT, *The Bible in the Ancient Church:* JR 26 (1946) 190-202; J. DANIÉLOU, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire:* RSR (1947) 227-231; L. LAWSON, *The Biblical Theology of S. Irenaeus* (Londres 1948); K. T. SCHAFFER, *Die Zitate in der lateinischen Irenaeusübersetzung:* Vom Wort des Lebens: Festschrift für M. Meinertz (Münster 1950) 50-59; R. WILDE, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries* (diss.): PSt 81 (Wáshington 1949) 148-159; H. HOLSTEIN, *Les témoins de la tradition d'après saint Irénée:* RSR 41 (1953) 410-420; W. L. DULIÈRE, *Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée:* NC 6 (1954) 199-224; R. HEARD, *The* ἀπομνημονεύματα *in Papias, Justin and Irenaeus:* New Testament Studies 1 (1954-1955) 122-129 *(Adv. haer.* 3,1,1, sobre los autores de los evangelios); P. CIANI, *Sant'Ireneo e il IV° Vangelo* (Aversa 1955); A. BENOÎT, *Écriture et Tradition chez Saint Irénée:* RHPR 40 (1960) 32-44; G. T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche. Die drei Kirchenväter Justin, Irenäus und Tertullian* (Tubinga 1962); B. NEWMAN, *The Fallacy of the Domitian Hypothesis. Critique of the Irenaeus Source as a Witness of the Contemporary Historical Approach to the Interpretation of the Apocalypse:* New Testament Studies 10 (1963-1964) 133-139; J. KÜRZINGER, *Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums:* ibid. 108-115; A. C. SUNDBERG, *Dependent Canonicity in Irenaeus and Tertullian:* Studia Evangelica 3 (1964) 403-409; H. VON CAMPENHAUSEN, *Irenäus und das Neue Testament:* ThLZ 90 (1965) 1-8; N. BROX, *Offenbarung und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (1966); N. WALKER, *Patristic Evidence and the Priority of Matthew:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 571-575 *(Adv. haer. III,1,1).*

8. *Antropología*

Fiel a la idea platónica de que el hombre está formado de φύσις, ψυχή y νοῦς, Ireneo enseña que el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu:

Todo el mundo admitirá que estamos compuestos de un cuerpo tomado de la tierra y de un alma que recibe de Dios su espíritu (3,22,1).

Por consiguiente, un cuerpo humano animado solamente por un alma natural no es un hombre completo y perfecto. Parece que Ireneo, a ejemplo de San Pablo, considera casi siempre esta tercera parte esencial, el πνεῦμα, que completa y corona a la naturaleza humana, como si fuera el Espíritu personal de Dios. Cristo prometió este Espíritu como un don a sus Apóstoles y a los que creyeran en El, y San Pablo no se cansa de advertir a los cristianos que lleven el Espíritu dentro de sí como un templo. En otros pasajes, en cambio, es difícil determinar si, para Ireneo, esta tercera parte esencial del hombre es el espíritu del hombre o el Espíritu de Dios. Esta duda aparece con evidencia en el pasaje donde describe al hombre perfecto creado a imagen de Dios:

> En efecto, por las manos del Padre, esto es, por el Hijo y el Espíritu, fue hecho a imagen de Dios el hombre, y no sólo una parte de él. Ahora bien, es verdad que el alma y el espíritu son parte del hombre, mas no, ciertamente, el hombre; porque el hombre perfecto consiste en la composición y unión del alma, que recibe el Espíritu del Padre y se mezcla con la naturaleza corpórea que fue modelada a imagen de Dios... Porque si se prescindiera de la substancia de la carne, es decir, de la obra modelada por Dios, y se tomara en consideración solamente al espíritu, ya no sería un hombre espiritual, sino el espíritu del hombre, o el Espíritu de Dios. Pero cuando este espíritu mezclado con el alma es unido al cuerpo, el hombre se hace espiritual y perfecto debido a la efusión del Espíritu, y éste es el que fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero si al alma le falta el espíritu, entonces ese ser es de naturaleza animal, y siendo, como es, carnal, será un ser imperfecto, que lleva ciertamente la imagen de Dios en su cuerpo, pero que no ha recibido la semejanza de Dios por medio del Espíritu. Y así como este ser es imperfecto, así también, si se prescindiera de la imagen y se desechara el cuerpo, no podría tomarse a ese ser como un hombre, sino como parte de hombre, como ya he dicho, o como algo distinto del hombre. Porque esa carne que ha sido modelada no es por sí sola un hombre perfecto, sino el cuerpo de un hombre y parte de un hombre. Tampoco el alma por sí sola es el hombre, sino el alma de un hombre y parte de un hombre. Tampoco el espíritu es el hombre, puesto que se le llama espíritu, y no hombre. Pero la composición y unión de estos tres elementos constituyen al hombre perfecto (5,6,1). De tres cosas, como hemos demostrado, se compone el hombre completo: la carne, el alma y el espíritu. Una de ellas salva y forma: el espíritu; otra, en cambio, es unida y es formada: la carne; en fin, la que está entre las dos: el alma, que, a veces, cuando sigue al espíritu, es levantada por él, pero a veces hace causa común con la carne y cae en la concupiscencia carnal. Todos aquellos, pues, que no poseen lo que salva y forma, ni tienen la unidad, serán carne y sangre, y así serán llamados, porque no está en ellos el Espíritu de Dios (5,9,1).

La recepción y conservación de esta tercera parte, el espíritu, del que resulta la perfección del hombre, dependen de los actos de la voluntad y de la conducta moral. Incluso la misma existencia eterna del alma depende de su conducta aquí en la tierra, porque no es inmortal por naturaleza. Su inmortalidad está condicionada a su desarrollo moral. Es capaz de hacerse inmortal, si es agradecida a su Creador:

> Pues así como el cielo que está sobre nosotros, el firmamento, el sol, la luna, las demás estrellas y todo su esplendor, que no existían anteriormente, fueron llamados al ser y subsisten por un largo espacio de tiempo según la voluntad de Dios, así también quien piense que sucede igual con las almas y con los espíritus, en una palabra, con todas las cosas creadas, no se equivoca absolutamente, por cuanto que todas las cosas que fueron creadas tuvieron principio cuando fueron formadas, pero continúan en el ser mientras Dios quiera que existan y permanezcan... Porque la vida no nos viene de nosotros ni de nuestra naturaleza, sino que nos es concedida como un don de Dios. Por consiguiente, el que conserve el don de la vida y dé gracias al que se lo ha concedido, recibirá también una larga existencia por los siglos de los siglos. Pero el que lo rechazare y fuere ingrato a su Hacedor, por ser criatura y no reconocer el don que le fue otorgado, se priva a sí mismo de la existencia para siempre jamás (2,34,3).

Ireneo creyó necesario refutar la afirmación de los gnósticos de que el alma es inmortal por naturaleza, independientemente de su conducta moral; eso fue lo que le condujo a estas ideas erróneas.

9. *Soteriología*

El eje en torno al cual gira toda la doctrina de la redención de Ireneo es que todo hombre tiene necesidad de redención y es capaz de ella. Esto se sigue de la caída de los primeros padres; debido a ella, todos sus descendientes quedaron sujetos al pecado y a la muerte y perdieron la imagen de Dios. La redención realizada por el Hijo de Dios ha librado a la humanidad de la esclavitud de Satanás, del pecado y de la muerte. Además, ha recapitulado a toda la humanidad en Cristo. Ha realizado la unión con Dios, la adopción divina, y ha devuelto al hombre la semejanza con Dios. Ireneo evita en este contexto la palabra «deificación», θεοποίησις. Emplea

las expresiones «unirse a Dios», «adherirse a Dios», *participare gloriae Dei;* pero procura no suprimir los límites entre Dios y el hombre, que es lo que se hacía en las religiones paganas y en la herejía gnóstica. Ireneo distingue entre *imago Dei* y *similitudo Dei.* El hombre es, por naturaleza, por su alma inmaterial, imagen de Dios. La *similitudo Dei* es la semejanza con Dios de un orden sobrenatural, que Adán poseyó por un acto libre de la bondad divina. Esta *similitudo Dei* es obra del Pneuma divino.

La redención del individuo la realizan, en nombre de Cristo, la Iglesia y sus sacramentos. El sacramento es a la naturaleza lo que el nuevo Adán es al viejo. Una criatura alcanza su perfección en los sacramentos. El sacramento viene a ser el punto culminante de la recapitulación de la creación en Cristo. Por el bautismo el hombre nace nuevamente para Dios. En este contexto, Ireneo habla del bautismo de los niños; es el primer documento que hace referencia a él en la literatura cristiana antigua:

> Vino en persona a salvar a todos—es decir, a todos los que por El nacen nuevamente para Dios—, recién nacidos, niños, muchachos, jóvenes y adultos (2,22,4).

E. KLEBRA, *Die Anthropologie des hl. Irenaeus* (Münster 1894); F. STOLL, *Die Lehre des hl. Irenaeus von der Erlösung und Heiligung:* Katholik 85,1 (1905) 46-109.181-201.264-289.349-353; L. BAUR, *Untersuchungen über die Vergottlichungslehre der griechischen Väter:* ThQ 101 (1920) 28-64.155-186; A. D'ALÈS, *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée:* RSR 14 (1924) 497-538; H. KOCH, *Zur Lehre vom Urstand und von der Erlösung bei Irenaeus:* ThStKr (1925) 183-214; J. LEBRETON, *La connaissance de Dieu chez saint Irénée:* RSR 16 (1926) 385-406; J. N. VAN DEN BRINK, *Incarnatie en Verlossing bij Irenaeus* (La Haya 1934); L. ESCOULA, *Saint Irénée et la connaissance naturelle de Dieu:* RSRUS (1940) 252-270; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 211-229; A. HEITMANN, *Imitatio Dei* (Roma 1940) 96-101; E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo:* SC (1941) 46-54; J. I. HOCHBAN, *S. Irenaeus on the Atonement:* TS 7 (1946) 515-557; K. RAHNER, *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenaeus:* ZkTh 70 (1948) 450-455; A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au IIe siècle* (París 1953); E. DELARUELLE, *La doctrine de la personne humaine, signe de contradiction entre christianisme et paganisme au IIIe siècle:* BLE 53 (1952) 161-172; G. JOUASSARD, *Témoignages peu remarqués de saint Irénée en matière sacramentaire:* RSR 42 (1954) 528-539; M. AUBINEAU, *Incorruptibilité et divination selon Irénée:* RSR 44 (1956) 25-52; M. WIDMANN, *Der Begriff* οἰκονομία *im Werk des Irenaeus und seine Vorgeschichte* (diss.) (Tubinga 1956) (mecanogr.); A. BENGSCH, o.c.; G. LEONTIJ, *La antropología de S. Ireneo de Lyón* (Moscú 1957) (en ruso); K. RUDOLPH, *Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation:* ZRG 9 (1957) 1-20 *(Adv. haer. 1,30,6);* O. REIMHERR, *Irenaeus and the Doctrine of Creation in Second Century Christianity.* Diss. (Columbia University [Nueva York] 1957) (microfilm); resumen: DA 18 (1958) 188-1881; C. BENTIVEGNA, *Criteriologia di S. Ireneo per una indagine sul mistero della salvezza:* OCP 26 (1960) 5-28; J. M. ARRÓNIZ, *La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo:* Scriptorium Victoriense 8 (1961) 262-287; D. E. JENKINS, *The Make-up of Man according to St. Irenaeus:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 91-95; A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo:* Greg 43 (1962) 449-491; G. BENTIVEGNA, *L'angelologia di S. Ireneo nella prima fase dell'opera di salvezza:* OCP 28 (1962) 5-48; C. HOERGL, *Die göttliche Erziehung des Menschen nach Irenäus:* ND 13 (1963) 1-28 = Oikumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 323-349; M. F. BERROUARD, *Servitude de la loi et liberté de l'évangile selon S. Irénée:* Lumen Vitae 61 (1963) 41-60; I. M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva:* Estudios Onienses, serie III, vol.6 (Madrid 1963) 41-85; W. R. JENKINSON, *The Image and Likeness of God in Man in the eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem:* ETL 40 (1964) 48-71 (su fuente es Ireneo); G. JOPPICH, *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon* (Münsterschwarzach 1965); N. BROX, *Juden und Heiden bei Irenäus:* MTZ 16 (1965) 89-106; J. AGULLES, *Bienaventurados los puros de corazón. Mt. 5.8 en la teología greco-cristiana hasta Orígenes:* Anales del Seminario de Valencia 5 (1965) 17-24; O. ALBERTI, *Problemi di origine in S. Ireneo:* Divinitas 11 (1967) 95-116.

10. *Escatología*

Incluso en la escatología de Ireneo se nota abiertamente la influencia de su teoría de la recapitulación. El anticristo es la réplica demoníaca de Cristo, porque es la recapitulación de toda apostasía, de toda injusticia, de toda malicia, de toda falsa profecía y superchería, desde el principio del mundo hasta el fin:

> En esta bestia se dará, por consiguiente, cuando venga, la recapitulación de toda clase de iniquidad y de engaño, a fin de que todo poder de apostasía, que afluye a ella y en ella se encierra, sea arrojado al horno de fuego. Es justo, pues, que su nombre tenga el número seiscientos sesenta y seis, porque recapitula en sí toda mezcla de maldad que tuvo lugar antes del diluvio a causa de la apostasía de los ángeles... Por eso los seiscientos años... indican el número del nombre de aquel hombre en quien se recapitula toda la apostasía de seis mil años, y la injusticia, y la maldad, y la falsa profecía, y la superchería, por cuya culpa vendrá también un diluvio de fuego (5,29,2).

Ireneo llega incluso a valerse de su teoría de la restauración del mundo para demostrar sus ideas milenaristas:

> Ignoran la economía de Dios y el misterio de la resurrección de los justos y del reino que es el principio de la incorrupción, por medio del cual a los que fueron hallados dignos se les irá habituando progresivamente a comprender a Dios. Y es necesario que se les diga, respecto a estas cosas, que, en esta creación renovada, los justos serán los primeros en resucitar a la presencia de Dios y en recibir la promesa de la herencia que Dios prometió a los padres, y que reinarán en ella y que después vendrá el juicio. Porque es justo que en esta misma creación en la que ellos se fatigaron y sufrieron, siendo probados con toda clase de aflicciones, reciban el premio de sus sufrimientos; y que en la misma creación donde

sufrieron muerte violenta por amor de su Dios, reciban nuestra vida; y que puedan reinar en la misma creación en que sufrieron esclavitud. Porque Dios es rico en todo y todas las cosas son suyas. Es, por ende, justo que la misma creación. ya restaurada en su condición primera, sea puesta sin restricción alguna bajo el dominio de los justos (5,32,1).

M. GERHARDT, *Die Bedeutung der Eschatologie bei Irenäus* (Berlín 1922); V. CREMERS, *Het millenarisme van Irenaeus:* Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten 1 (1938) 28-80; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zollikon-Zürich 1946) 48s.173s (trad. francesa: *Christ et le Temps* [Neuchâtel 1947] 40.140s); J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisque primitif:* VC 2 (1948) 1-16; H. ZELLER, *Corpora sanctorum:* ZkTh 71 (1949) 421-465; H. A. BLAIR, *Two Reactions to Gnosticism:* ChQ 152 (1951) 141-158; R. H. MARKUS, *Pleroma and Fulfilment. The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism:* VC 8 (1954) 193-224; C. PERRAT y A. AUDIN, *S. Irénée. L'histoire et la légende:* Cahiers d'Histoire 3 (1956) 227-251; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 24-31; L. S. THORNTON, *St. Irenaeus and Contemporary Theology:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 317-327; C. TIBILETTI, *S. Ireneo e l' escatologia nel «De Testimonio animae» di Tertulliano:* Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 94 (1959-1960) 290-330; W. C. VAN UNNIK, *Der Ausdruck «in den letzten Zeiten» bei Irenäus:* Neotestamentica et Patristica. Festschrift O. Cullmann (Leiden 1962) 293-304.

II

LA LITERATURA ANTENICENA DESPUES DE IRENEO

Capítulo I

LOS ALEJANDRINOS

Hacia el año 200, la literatura eclesiástica da muestras de un desarrollo extraordinario y toma, además, una orientación totalmente nueva. La producción literaria del siglo II estuvo condicionada por la lucha que sostuvo la Iglesia con sus perseguidores. Por eso los escritos de este período se caracterizan por la defensa y el ataque; son escritos apologéticos y antiheréticos. Sin embargo, el valor permanente de estos autores primitivos está en los servicios que prestaron a la teología poniendo sus primeras bases. Al defender la fe con las armas de la razón, prepararon el camino al estudio científico de la revelación.

Ningún escritor cristiano había intentado todavía considerar el conjunto de la doctrina cristiana como un todo, ni presentarlo de una manera sistemática. Ni siquiera la obra de San Ireneo, a pesar de sus grandes méritos, permite decidir la cuestión de si la literatura cristiana ha de limitarse a ser un arma contra el enemigo o bien convertirse en instrumento de trabajo pacífico en el interior de la Iglesia. A medida que la nueva religión iba penetrando en el mundo antiguo, cada vez se iba sintiendo más la necesidad de exponer sus creencias de una manera ordenada, completa y exacta. Cuanto más crecía el número de los conversos en las clases cultas, tanto más imperiosa se hacía la necesidad de dar a estos catecúmenos una instrucción a la altura de su medio ambiente y de formar maestros para este fin. Así fue como se crearon las escuelas teológicas, cuna de la ciencia sagrada. Surgieron primeramente en Oriente, donde había nacido y se había difundido mayormente el cristianismo. La más famosa de todas y la que mejor conocemos es la de Alejandría, en Egipto. Esta ciudad, fundada por Alejandro Magno el año 331 antes de Cristo, era centro de una brillante vida intelectual mucho antes de que el cristianismo hiciera su aparición. Allí fue donde nació el helenismo: la fusión de las culturas oriental, egipcia y griega dio origen a una nueva civilización. La cultura judía encontró también allí terreno propicio. Fue en Alejandría donde el pensamiento griego influyó más profundamente sobre la mentalidad hebrea. Allí se compuso la obra que constituye el principio de la literatura judío-helenística, los Setenta. Fue también en Alejandría donde vivió el escritor que llevó esta literatura a su apogeo: Filón; firmemente convencido de que las enseñanzas del Antiguo Testamento podían combinarse con las especulaciones griegas, elaboró una filosofía religiosa en la que realiza esta síntesis.

Estudios: E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (París 1908); C. Bigg, *The Origins of Christianity* (Oxford 1909); P. D. Scott-Muncrieff, *Gnosticism and Early Christianity in Egypt:* ChQ 69 (1909) 64-83; Id., *Paganism and Christianity in Egypt* (Cambridge 1913); K. Völker, *Alexandrien in der alten Kirche:* Die christl. Welt 27 (1913) 79s.102; A. Heckel, *Die Kirche von Agypten bis zum Nicaenum* (diss.) (Estrasburgo 1918); E. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum* (Milán 1922); L. Cerfaux, *L'influence des mystères sur le Judäisme alexandrin avant Philon:* Mus 37 (1924) 29-88; H. J. Bell, *Jews and Christians in Egypt* (Londres 1924); E. Bevan, *History of Egypt* (Oxford 1927); H. R. Willoughby, *Pagan Regeneration. A Study of the Mystery Initiations in the Graeco-Roman World* (Chicago 1929); J. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932); F. C. Burkitt, *Church and Gnosis. A Study of Christian Thought in the Second Century* (Cambridge 1932); J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (Stuttgart 1933) 180-5.224-9; E. Bethe, *Tausend Jahre altgriechischen Lebens* (Munich 1933) 107-133; D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (París 1933); L. Allevi, *Ellenismo e Cristianismo* (Milán 1934); R. Arnou, *Platonisme des Pères:* DTC 12 (1935) 2258-392; E. J. Foakes Jackson, *A History of Church History* (Cambridge 1939) 39-55: Philo and Alexandrian Judaism; A. D. Nock, *The Development of Paganism in the Roman Empire:* Cambridge Ancient History 12 (Cambridge 1939) 409-448; H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass. 1947) 2 vol.; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven 1940); M. Nilsson, *Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age:* HThR 36 (1943) 251-275; W. C. Till, *Die Gnosis in Agypten:* La parola del passato 12 (1949) 230-249; W. Schubart, *Alexandria:* RACh 1.271-283; E. A. Parsons, *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World* (Houston, Tex. 1952); E. R. Hardy, *Christian Egypt:* Church and People (New York 1952); H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (Liverpool 1953); E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* (New York 1953-1954) 4 vol.; J. B. Skemp, *The Greeks and the Gospel* (Londres 1964).

LA ESCUELA DE ALEJANDRIA

Cuando, a fines del siglo I, el cristianismo se estableció en la ciudad, entró en contacto estrecho con todos estos elementos. Como consecuencia, se suscitó un vivo interés por problemas de tipo teórico, que condujo a la fundación de una escuela teológica. La escuela de Alejandría es el centro más antiguo de ciencias sagradas en la historia del cristianismo. El medio ambiente en que se desarrolló le imprimió sus rasgos característicos: marcado interés por la investigación metafísica del contenido de la fe, preferencia por la filosofía de Platón y la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras. Entre sus alumnos y profesores se cuentan teólogos famosos como Clemente, Orígenes, Dionisio, Pierio, Pedro, Atanasio, Dídimo y Cirilo.

Estudios: W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Gotinga 1915); H. R. Nelz, *Die theologischen Schulen*

der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus. Diss. theol. (Bonn 1916); J. MUNCK, l.c.; J. SALAVERRI, *La Filosofía en la Escuela Alejandrina:* Greg 15 (1934) 485-499; P. LETURIA, *El primer esbozo de una Universidad católica o la escuela catequética de Alejandría:* RF 106 (1934) 297-314; G. BARDY, *Aux origines de l'école d'Alexandrie:* RSR 27 (1937) 65-90; ID., *Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie:* Vivre et Penser 2 (1942) 80-109; R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène* (París 1936); P. BREZZI, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane* (1950); W. JENTSCH, *Urchristliches Erziehungsdenken, Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt:* BFTh 45,3 (Gütersloh 1951); A. KNAUBER, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?:* TThZ 60 (1951) 243-266; L. BOUYER, *Gnosis: Le sens orthodoxe de l'expression jusqu-aux Pères Alexandrins:* JThSt N. S. 4 (1953) 188-203; W. VÖLKER, *Die Verwertung der Weisheits-Literatur bei den christlichen Alexandrinern:* ZKG 64 (1952-1953) 1-33; B. STAURIDOU, Ἡ Ἀλεξανδρινὴ Σχολὴ μετὰ τὸν Ὠριγένην: Orthodoxia 32 (1957) 58-66.187-193.362-370.445-460ss; M. HORNSCHUH, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule:* ZKG 71 (1960) 1-25.193-214; A. DEMPF, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur* (Stuttgart 1964) 49-65; R. M. GRANT, *The Book of Wisdom at Alexandria. Reflections on the History of the Canon and Theology:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 462-472.

El método alegórico había sido utilizado desde hacía mucho tiempo por los filósofos griegos en la interpretación de los mitos y fábulas de los dioses, que aparecen en Homero y Hesíodo. De esta manera, Jenófanes, Pitágoras, Platón, Antístenes y otros trataron de encontrar un significado profundo en esas historias, cuyo sentido literal ofendía a los oídos. Este sistema fue adoptado principalmente por los estoicos. El primer representante judío de la exégesis alegórica es el alejandrino Aristóbulo, hacia la mitad del siglo II antes de Cristo. Su formación helenística le indujo a aplicar este sistema al Antiguo Testamento igual que se hacía en la interpretación de la poesía griega. La epístola de Aristeas recurre al mismo procedimiento para justificar las prescripciones de la Ley Antigua sobre los alimentos. Pero fue, sobre todo, Filón de Alejandría quien se sirvió de la alegoría para la explicación de la Biblia. Según él, el sentido literal de la Sagrada Escritura es tan sólo lo que la sombra con respecto al cuerpo. La verdad auténtica está en el sentido alegórico más profundo. Los pensadores cristianos de Alejandría adoptaron este método, porque estaban convencidos de que la interpretación literal es, a menudo, indigna de Dios. Y si Clemente lo usó con frecuencia, Orígenes lo erigió en sistema. Sin alegoría, ni la teología ni la exégesis habrían realizado al principio los enormes adelantos que hicieron. En la época de Clemente y de Orígenes, y en el corazón mismo de la cultura helenística, tuvo la gran ventaja de abrir un vasto campo a la teología incipiente y permitir que la revelación entrara en contacto fecundo con la filosofía griega. Contribuyó, además, a resolver el problema más importante que se le había planteado a la Iglesia primitiva, a saber: la interpretación del Antiguo Testamento. La autoridad de San

Pablo le aseguraba un origen legítimo (Gal. 4,24; 1 Cor. 9,9). Sin embargo, la tendencia a descubrir figuras y prototipos en cada una de las líneas de la Escritura y descuidar el sentido literal no estaba exenta de peligro.

Estudios: C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes* (Jena 1875); G. A. v. D. BERGH v. EYSINGA, *Allegorische interpretatie* (Amsterdam 1904); P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster i. W. 1908); A. B. HERSMAN, *Studies in Greek Allegoric Interpretation* (Chicago 1906); O. CASEL, *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Giessen 1919) 42-50; F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum* (Leipzig 1928); E. STEIN, *Allegorische Auslegung:* Encycl. Judaica 2,338-351; ID., *Die allegorische Schriftauslegung des Philo aus Alexandrien* (Giessen 1929); J. TATE, *Cornatus and the Poets:* CQ 23 (1929) 41-5; ID., *Plato and Allegorical Interpretation:* ibid. 23 (1929) 142-154; 24 (1930) 1-10; ID., *On the History of Allegorism:* ibid. 28 (1934) 105-114; E. C. KNOWLTON, *Notes on Early Allegory:* Journal of Engl. and German Philology 29 (1930) 159-181; J. L. KOOLE, *Allegorische Schriftverklaring:* Vox theologica 10 (1938) 14-22; R. HINKS, *Myth and Allegory in Ancient Art* (Londres 1939); F. BÜCHSEL, ἀλληγορέω: Theol. Wörterbuch z. Neuen Test. 1.260-4; J. C. JOOSEN-J. H. WASZINK, *Allegorese:* RACh 1,273-293; H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme:* RSR 34 (1947) 180-226; J. DANIÉLOU, *Revue des revues: autour de l'exégèse spirituelle:* Dieu vivant 8 (1947) 124s; J. GUILLET, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche:* RSR 34 (1947) 257-302; J. DANIÉLOU, *Origène* (París 1948) 145-174; ID., *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive:* ETL 24 (1948) 119-126; W. J. BURGHARDT, *On Early Christian Exegesis:* TS 11 (1950) 78-126; J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri* (París 1950); K. J. WOOLCOMBE, *Le sens de «type» chez les Pères:* VS Suppl. 5 (1951) 84-100; V. E. HASLER, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origines. Eine auslegungsgeschichtl. Untersuchung* (Zurich 1953); H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956) 24-72; N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos* (diss.) (Halle 1961); I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchung zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze* (Hildesheim 1962); W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass. 1962) (cap. V); N. WALTER, *Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos:* Helikon 3 (1963) 353-372.

PANTENO

El primer director de la escuela de Alejandría de quien se tienen noticias es Panteno. Era siciliano; fue primero filósofo estoico y más tarde se convirtió al cristianismo. Después de su conversión, al decir de Eusebio *(Hist. eccl.* 5,10,1), emprendió un viaje misionero, que le llevó hasta la India. Llegó a Alejandría, probablemente, hacia el año 180, siendo nombrado muy pronto jefe de la escuela de catecúmenos de aquella ciudad. Como tal, fue maestro de Clemente de Alejandría. Estuvo al frente de esta institución hasta su muerte, acaecida poco antes del año 200. Tanto Clemente *(Strom.* 1,1,11) como Eusebio *(Hist. eccl.* 5,10) aseguran que, como maestro, se ganó aplauso y nombradía universales. Esto es todo lo que sabemos de Panteno. Ignoramos si compuso alguna obra. No han tenido éxito los intentos que se han hecho para descubrir la obra lite-

raria de Panteno o parte de ella en Clemente de Alejandría. H. I. Marrou opina que él es el autor de la *Epístola a Diogneto* (cf. p.238).

Textos: MG 5,1327-1332; A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1,291-6.

Estudios: TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons* 3 (Erlangen 1884) 156-176; J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (Stuttgart 1933) 151-204; G. BARDY, *Aux origines de l'école d'Alexandrie:* RSR 27 (1937) 65-90; A. W. PARSONS, *A Family of Philosophers at Athens and Alexandria:* Hesperia. Suppl. VIII (1950) (Studies Shear) 268-272; H. I. MARROU, *A Diognète.* Introduction, édition critique, traduction et commentaire: SCH 33 (París 1952) 266s; G. GNOLFO: PrOChr 1 (1951) 295-304; P. NAUTIN, Tome commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie (Alejandría 1953) 145-152; M. HORNSCHUH, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule:* ZKG 71 (1960) 1ss.19s.22-25.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA

Tito Flavio Clemente nació, hacia el año 150, de padres paganos. Parece que su ciudad natal fue Atenas y que allí recibió su primera enseñanza. Nada sabemos de la fecha, ocasión y motivos de su conversión. Una vez cristiano, viajó extensamente por el sur de Italia, Siria y Palestina. Su propósito era recibir instrucción de los maestros cristianos más renombrados. Dice él mismo que tuvo «el privilegio de escuchar a varones bienaventurados y verdaderamente importantes» *(Strom.* 1,1, 11). Pero el acontecimiento de su vida que más influyó en su carrera científica fue el haber llegado, al final de sus viajes, a Alejandría. Las clases de Panteno le atrajeron de tal suerte que fijó su residencia en aquella ciudad, que en adelante fue su segunda patria. De Panteno, su maestro, dice lo siguiente:

> Cuando di con el último (de mis maestros), el primero en realidad por su valor, a quien descubrí en Egipto, encontré reposo. Verdadera abeja de Sicilia, recogía el néctar de las flores que esmaltan el campo de los profetas y los apóstoles, engendrando en el alma de sus oyentes una ciencia inmortal *(Strom.* 1,1,11).

Vino a ser discípulo, socio y asistente de Panteno y, finalmente, le sucedió como director de la escuela de catecúmenos. No es posible señalar exactamente la fecha en que heredó el cargo de su maestro; probablemente hacia el año 200. Dos o tres años más tarde, la persecución de Septimio Severo le obligó a abandonar Egipto. Se refugió en Capadocia con su discípulo Alejandro, que sería más tarde obispo de Jerusalén. Murió poco antes del 215, sin haber podido volver a Egipto.

Estudios: F. R. M. HITCHCOCK, *Clement of Alexandria* (Londres 1899); E. BUONAIUTI, *Clemente Alessandrino e la cultura classica:* Rivista storico-crit. di scienze teolog. 1 (1905) 393-412; E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie* 2.ª ed. (París 1906); A. DE LA BARRE: DTC 3 (1908) 137-199; J. PATRICK, *Clement of Alexandria* (Edimburgo 1914); R. B. TOLLINTON, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism* (Londres 1914); H. EIBL, *Die Stellung des Klemens v. Alexandrien zur griechischen Bildung:* Zeitschrift f. Philosophie 164 (1917) 33-59; H. KOCH, *War Klemens von Alexandrien Priester?:* ZNW 20 (1921) 43-8; J. ZELLINGER, *Klemens von Al. und die Erscheinungsformen spätantiken Lebens:* Gelbe Hefte I (1924) 28-44; F. PRAT, *Projets littéraires de Clément d'Alexandrie:* RSR 15 (1925) 234-257; R. B. TOLLINTON, *Alexandrine Teaching on the Universe* (Nueva York 1932); J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (Stuttgart 1933); G. BARDY, *Aux origines de l'école d'Alexandrie:* RSR (1933) 430-450; A. PHYTRAKES, Αἱ κοινωνικαὶ ἰδέαι Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρως (Atenas 1935); C. LAZZATI, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino* (Milán 1939); H. POHLENZ, *Klemens von Alexandria und sein hellenistisches Christentum:* NGWG Philol.-histor. Klasse 3 (1943) 103-180; J. CHAMPONIER, *Naissance de l'humanisme chrétien:* Bulletin de l'Association G. Budé N. S. 3 (1947) 58-96; M. PUGLIESI, *L'apologetica greca e Clemente Alessandrino* (diss.) (Catania 1947); R. WILDE, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries:* PSt 81 (Wáshington 1949) 169-180; G. CATALFAMO, *S. Clemente Alessandrino* (Brescia 1951); M. S. ENSLIN, *A Gentleman among the Fathers:* HThR 47 (1954) 213-241; W. VÖLKER, *Der wahrer Gnostiker nach Clemens Alexandrinus:* TU 57 (Berlín 1952); L. FRUECHTEL, *Clemens Al.:* RACh 2 (1955) 182-8; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 32-42; C. GUASCO, *Lo gnostico cristiano in Clemente Alessandrino:* So 24 (1956) 264-9; S. KRAWCZYNSKI y U. RIEDINGER, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandrien im 4.-6. Jahrhundert:* BZ 57 (1964) 6-25.

I. SUS ESCRITOS

Aunque sabemos muy poco de la vida de Clemente, podemos obtener un vivo retrato de su personalidad a través de sus escritos. Revelan éstos la mano de un gran maestro. En ellos, además, la doctrina cristiana se enfrenta por primera vez con las ideas y realizaciones de la época. Por esta razón, Clemente se merece el título de «pionero» de la ciencia eclesiástica. Su obra literaria demuestra que fue hombre de vasta erudición, que poseía la filosofía, la poesía, la arqueología, la mitología y la literatura. No siempre recurría a las obras originales, sino que se servía a menudo de antologías y florilegios. Sin embargo, tenía un conocimiento completo de la literatura cristiana primitiva, tanto de la Biblia como de todas las obras postapostólicas y heréticas. Cita 1.500 veces el Antiguo Testamento y 2.000 el Nuevo. También conoce bastante bien a los clásicos, a los que cita no menos de 360 veces.

Clemente se daba perfecta cuenta de que la Iglesia tenía que enfrentarse necesariamente con la filosofía y la literatura paganas si quería cumplir sus deberes para con la humanidad y estar a la altura de su misión de educadora de las naciones. Su formación helenística le capacitó para hacer de la fe cristiana un sistema de pensamiento con base científica. Si el pensamiento y la investigación de tipo científico tienen hoy derecho de ciudadanía en la Iglesia, se lo debemos principalmente a él. Demostró que la fe y la filosofía, el Evangelio y el saber

profano no se oponen, sino que se completan mutuamente. Toda ciencia humana sirve a la teología. El cristianismo es la corona y la gloria de todas las verdades contenidas en las diferentes doctrinas filosóficas.

Ediciones: MG 8-9; O. STÄHLIN: GCS 12 (2.ª ed. 1936); 15 (2.ª ed. 1939); 17 (1909); 39,1-2 Indice (1934-1936).

Traducciones: Alemana: O. STÄHLIN: BKV² 7 (1934); 8 (1934); 17 (1936); 19 (1937); 20 (1938).—*Francesa:* A. E. DE GENOUDE, *Les Pères de l'Église* 4,5 (1839).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM: Oudchristelijke geschriften dl.8-19 (Leiden 1912-1915).—*Inglesa:* W. WILSON: ANL 4,12. 22.24 (1867-1872); ANF 2 (1887).

Textos escogidos: En inglés: R. M. JONES, *Selections from the Writings of Clement of Alexandria* (Londres 1909); H. CHADWICK y L. E. L. OULTON, *Alexandrian Christianity. Selections from Clement and Origen:* LCC 2 (Londres-Filadelfia 1954).—*Traducción española:* G. BARDY, *Clemente de Alejandría.* Trad. por J. Guasp Delgado (Madrid 1930).—*Alemana:* TH. RÜTHER, *Gott ruft die Seele.* Auslese aus Clemens von Alexandrien: Dokumente der Religio 9 (Paderborn 1923).—*Francesa:* G. BARDY, *Clément d'Alexandrie:* Les moralistes chrétiens (París 1926).

Tres de sus escritos forman una especie de trilogía y nos dan base suficiente para formarnos una idea de su postura y sistema teológicos. Son el *Protréptico,* el *Pedagogo* y el *Stromata.*

1. *El Protréptico*

El primero de estos escritos, el *Protréptico* o *Exhortación a los griegos* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας) es una «invitación a la conversión». Su propósito es convencer a los adoradores de los dioses de la necedad e inutilidad de las creencias paganas, descubrir los aspectos vergonzosos de los misterios ocultos e inducirlos a que acepten la única religión verdadera, las enseñanzas del Logos divino, quien, después de haber sido anunciado por los profetas, se presentó como Cristo. Promete una vida que lleva a la satisfacción de los más profundos anhelos humanos, porque comunica redención e inmortalidad. Al final de su obra, Clemente define esta «exhortación» de la siguiente manera:

> ¿A qué cosa te exhorto, pues? Anhelo salvarte. Cristo lo quiere. En una palabra, El te concede la vida. Y ¿quién es El? Apréndelo rápidamente: la Palabra de verdad, la Palabra de incorruptibilidad, el que regenera al hombre elevándole a la verdad; el aguijón de salvación, el que expele la corrupción y destierra la muerte, el que edifica un templo en cada hombre a fin de instalar a Dios en cada hombre *(Protrép.* 11,117,3-4).

Por su contenido, el *Protréptico* está estrechamente relacionado con las primeras apologías cristianas; reanuda la polémica contra la mitología antigua, que ya conocemos, y vuelve a sostener la tesis de la anterioridad del Antiguo Testamento.

Clemente conocía estos escritos y se sirvió de ellos. Del mismo modo que ellos, saca de la filosofía popular griega las pruebas contra la religión y el culto paganos. Pero si se comparan estas apologías con el *Protréptico,* pronto se echa de ver que Clemente ya no juzgaba necesario defender al cristianismo de las falsas acusaciones y calumnias de que fue víctima en un principio. Se advierte también otro claro progreso en este tratado de Clemente: sabe dar a su polémica un tono de convicción soberana, una tranquila certeza de la función educadora del Logos a lo largo de toda la historia de la humanidad. Encomia poéticamente y con entusiasmo la sublimidad de la revelación del Logos y el maravilloso don de la gracia divina, que colma todos los deseos humanos.

En cuanto a su forma literaria, el *Protréptico* debe ser clasificado entre los *Protreptikoi,* o sea exhortaciones, cuyo fin era animar a los hombres a tomar una decisión, estimularlos hacia un ideal elevado, como, por ejemplo, el estudio de la filosofía. Aristóteles, Epicuro y los estoicos Cleantes, Crisipo y Posidonio escribieron un *Protréptico.* El *Hortensius* de Cicerón, que San Agustín leyó antes de su conversión, pertenece a la misma categoría. La intención de Clemente era entusiasmar de esta manera a sus lectores con la única verdadera filosofía, la religión cristiana.

Ediciones: O. STÄHLIN: GCS 12 (1936) 3-86; G. W. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria with an English Translation:* LCL (Londres-Nueva York 1919) 2-263; Q. CATAUDELLA, *Protreptico ai Greci.* Testo, trad., comm.: Corona Patrum Salesiana, Ser. graeca 3 (Turín 1940); C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique.* Introduction, texte, traduction, 2.ª ed.: SCH 2 (París 1949).

Traducciones: Alemana: O. STÄHLIN: BKV² 7 (1934) 71-199.—*Francesa:* C. MONDÉSERT, l.c.—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *De vermaning tot de Grieken:* Oudchristelijke geschriften deel 8 (Leiden 1911).—*Inglesa:* W. WILSON: ANL 4; ANF 2,171-206.—*Italiana:* Q. CATAUDELLA, l.c.

Estudios: G. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato:* CQ 10 (1916) 198-205; M. R. JAMES, *Protrept. 44:* JThSt 21 (1920) 337s; A.-J. FESTUGIÈRE, Εἰς ἄνθρωπον ὑπορέρεσθαι *(Protr. 9,83,2):* RSPT 20 (1931) 476-482; J. JACKSON, *Minutiae Clementinae:* JThSt 32 (1931) 357-370.394-407; A.-J. FESTUGIÈRE, «*Tomber dans l'homme*» *(Protr. 9,83,13):* RSPT 26 (1937) 41-2; P. WINDHORST, Χερσὶν ἡπλωμέναις *(Protr. 1): De difficilioris cuiusdam textus apud Clem. Alex. forma primigenia:* RSR (1939) 496-7; L. ALFONSI, *In Clementis Alexandrini* Προτρεπτικὸν πρὸς Ἕλληνας *criticae annotatiunculae quattuor:* Aevum (1942) 83-6; ID., *L'elemento artistico nel Protreptico di Clemente Alessandrino:* SC (1945) 205-216; ID., *Il Protreptico di Clemente Alessandrino e l'Epistola a Diogneto:* Aevum (1946) 100-108; A.-J. FESTUGIÈRE, *Clément d'Alexandrie, Protreptique 2,14,2:* REG 65 (1952) 221-2; F. H. BRIGHAM, *The Concept of New Song in Clement of Alexandria's Exhortation to the Greeks:* Classical Folia 16 (1962) 9-13; L. ALFONSI, *La Consuetudo nei Protrettici:* VC 18 (1964) 32-36.

A propósito de la descripción que hace Clemente de los *misterios paganos:* E. BRATKE, *Die Stellung des Klemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen:* ThStKr 60 (1887) 647-708; C. HONTOIR, *Comment Clément d'Alexandrie a connu les Mystères d'Eleusis:* Le Musée Belge 9 (1905) 180s; H. WALTERSCHEID, *Die Nachrichten des Clemens Alexan-*

drinus über die griechischen Mysterien (diss.) (Bonn 1921); S. A. SIMON, *Clemens Alexandrinus es a mysteriumok* (Clemente de Alejandría y los misterios) (Budapest 1938); K. MRAS, *Die in den neuen* Διηγήσεις *zu Kallimachos Aitia erwähnten Kultbilder der samischen Hera:* RhM (1938) 277-284; H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich 1945) 21-72; U. PESTALOZZA, *Ortaggi, frutti e paste nei misteri eleusini* (según Clemente, *Protrépt.* 2,20.2): Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere 82 (1949) 167-188; G. J. DE VRIES, *Ad Clementis Alex. Protrept. VI,67,1 adnotatiuncula:* Mnemosyne 11 (1958) 253-4.

2. *El Pedagogo*

El *Pedagogo* (Παιδαγογός) que comprende tres libros, viene a ser la continuación del *Protréptico.* Va dirigido a los que, siguiendo el consejo que Clemente les diera en el primer tratado, adoptaron la fe cristiana. El Logos aparece ahora en primer plano como preceptor para enseñar a estos conversos cómo han de ordenar su vida. El primer libro es de un carácter más general; trata de la obra educadora del Logos como pedagogo: «Su objetivo no es instruir al alma, sino hacerla mejor; educarla para una vida virtuosa, no para una vida intelectual» *(Paed.* 1,1,1,4). Clemente afirma que «la pedagogía es la educación de los niños» *(ibid.* 1,5,12,1), y luego se pregunta quiénes son los que la Escritura llama «niños» (παῖδες) No son, como pretenden los gnósticos, solamente los que viven en un plano inferior de fe cristiana (en ese caso únicamente los gnósticos serían perfectos cristianos). Son hijos de Dios todos aquellos que han sido redimidos y regenerados por el bautismo: «En el bautismo somos iluminados; al ser iluminados, venimos a ser hijos; por ser hijos, nos hacemos perfectos; siendo perfectos, nos hacemos inmortales» *(ibid.* 1,6,26,1). El principio básico de la educación que el Logos da a sus hijos es el amor, mientras que la educación de la Ley Antigua se basaba en el temor. No hay que creer, sin embargo, que el Salvador administre solamente medicamentos suaves; también los da fuertes, porque Dios es a la vez bueno y justo, y un maestro entendido sabe mezclar la bondad con el castigo. La Justicia y el amor no se excluyen en Dios. Al decir esto, Clemente alude a la doctrina herética de los marcionitas, que negaban la identidad entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo. El temor es bueno, porque impide caer en el pecado:

> Las amargas raíces del temor detienen la gangrena de los pecados. Por eso el temor, aunque amargo, es saludable. En verdad, pues, nosotros, los enfermos, necesitamos un salvador; descarriados como estamos, necesitamos alguien que nos guíe; siendo ciegos, quien nos lleve a la luz; sedientos, necesitamos la fuente vivificante que, al beber de ella, nos quite la sed (Io. 4,13-14); habiendo muerto, hemos menester la vida; como somos ovejas, tenemos necesidad de un pastor; por ser niños, necesitamos un pedagogo (es más, toda la humanidad tiene necesidad de Jesús)... Si queréis, podéis aprender la elevada sabiduría del Pastor y Pedagogo santísimo, del Verbo omnipotente del Padre, cuando se llama a sí mismo, alegóricamente, pastor del rebaño. Es pedagogo de los niños. Dice, en efecto, por boca de Ezequiel, dirigiéndose a los ancianos y proponiéndoles un ejemplo saludable de prudente solicitud: «Vendaré la perniquebrada y curaré la enferma, traeré la extraviada y la apacentaré en mi santa montaña» (Ex. 34,16.14). Apaciéntanos a tus niños como a ovejas. Sí, Señor; sácianos con la justicia, que son tus pastos. Sí, Pedagogo; llévanos a los pastos de tu montaña santa, la Iglesia, que se alza muy arriba, por encima de las nubes hasta tocar el cielo» *(ibid.* 1,9,83, 2-84,3).

A partir del principio del segundo libro, el tratado pasa a ocuparse de los problemas de la vida cotidiana. Mientras el primero hablaba de los principios generales de la moral, el segundo y tercero vienen a dar una especie de casuística para todas las esferas de la vida: la comida, la bebida, la casa con su mobiliario, la música y la danza, la recreación y las diversiones, el baño y los perfumes, la urbanidad y la vida matrimonial. Estos capítulos nos dan una descripción interesante de la vida cotidiana de Alejandría con su lujo, su licencia y sus vicios. Clemente habla aquí con una franqueza que causa sorpresa y a veces hasta repugnancia. El autor previene a los cristianos contra esta forma de vida y les da un código moral de comportamiento cristiano en ambientes como éste. Clemente, sin embargo, no exige al cristiano que se abstenga de todos los refinamientos de la cultura; no le pide que renuncie al mundo ni que haga voto de pobreza. Lo que importa es la actitud del alma. Mientras el cristiano mantenga su corazón independiente y libre de todo apego a los bienes de este mundo, no hay motivo para que se aparte de sus semejantes. Es más importante que la vida cultural de la ciudad se impregne del espíritu cristiano. El *Pedagogo* termina con un himno a Cristo Salvador. Han surgido dudas respecto a la autenticidad de este himno. Sin embargo, hay fundamento suficiente para atribuirlo a Clemente. Las imágenes corresponden exactamente a las del *Pedagogo.* Tal vez tenemos aquí la oración oficial de alabanza de la escuela de Alejandría (cf. p.155s).

Las autoridades consultadas por Clemente para su *Pedagogo* son, además del Antiguo y Nuevo Testamento, que constituyen su fuente principal, los escritos de los filósofos griegos. Hay citas de los tratados morales de Platón y Plutarco. También se echa de ver la influencia de los moralistas estoicos, aunque resulta difícil decir concretamente de qué obras depende. Un buen número de pasajes son casi idénticos a algunas páginas del pensador estoico C. Musonio Rufo. Sin embargo, lo que

haya podido tomar de los filósofos estoicos lo combina tan perfectamente con ideas cristianas, que el resultado es una teoría cristiana de la vida.

Ediciones: O. STÄHLIN: GCS 12 (1936) 87-340; A. BOATTI, *T. Fl. Clemens Alexandrinus, Il Pedagogo.* Testo, introd. e trad.: Corona Patrum Sales., Ser. greca, 2 (Turín 1937); M. HARL, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue I.* Introd. et notes par H.-I. MARROU: SCH 70 (París 1960); C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue II.* Notes par H. I. MARROU: SCH 108 (París 1965).

Traducciones: Alemana: O. STÄHLIN: BKV² 7 (1934) 204-297; 8 (1934) 7-223.—*Francesa:* M. HARL, l.c.; C. MONDÉSERT, l.c.—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Clemens von Alex., De paedagoog of opvoeder:* Oudchristl. geschriften dl.9-11 (Leiden 1912).—*Inglesa:* W. WILSON: ANL 4 (1868); ANF 2 (1885) 209-296.—*Italianas:* A. MAZZI, *Il Pedagogo* (Verona 1917); E. NERO, *Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*; Classici cristiani (Siena 1928); A. BOATTI, l.c.

Estudios: F. J. WINTER, *Die Ethik des Klemens von Alexandrien* (Leipzig 1882); K. ERNESTI, *Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre* (Paderborn 1900); W. CAPITAINE, *Die Moral des Klemens von Alexandrien* (Paderborn 1903); W. WAGNER, *Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien* (Gotinga 1903); C. SCLAFERT, *Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste, Clément d'Alexandrie:* ETL 175 (1923) 532-556; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Lesefrüchte* (estudio sobre Paed. II): Hermes (1929) 458s; F. WAGNER, *Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und der altchristlichen Ethik* (Münster 1931) 121-142; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933) 166-170.226-231; A. DECKER, *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Klemens von Alexandrien* (Innsbruck 1936); J. STROUX, *Paed. I.* Phil (1933) 222-240; E. C. EVANS, *The Study of Physiognomy in the Second Century A. D.:* TP (1941) 96-108; F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Paedagogus* (Viena 1946); N. S. GEORGESCU, *Doctrina morală dupa Clemens Alexandrinus* (Bucarest 1933); R. A. GAUTHIER, *Magnanimité, L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (París 1951); J. DUMORTIER, *Les idées morales de Clément d'Alexandrie dans le Pédagogue:* Mélanges de Science religieuse 11 (1954) 63-70; P. J. GUSSEN, *Het leven in Alexandrië volgens de cultuurhist. gegevens in de Paedagogus (boek II en III) van Clemens van Alexandrië* (Assen 1954); J. WYTZES, *Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus:* VC 9 (1955) 148-158; H. I. MARROU, *Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le «Pédagogue»:* Recherches sur la tradition platonicienne (Ginebra 1957) 181-200; ID., *Morale et spiritualité chrétiennes dans le Pédagogue de Clément d'Alexandrie:* Studia Patristica 2 (TU 64) (Berlín 1957) 538-546; N. VORNICESCU, *Principii pedagogice în opera «Pedagogul» a lui Clement Alexandrinul:* StBuc 9 (1957) 726-740; L. EIZENHOFER, *Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien:* JAC 3 (1960) 51-69 (Paed. 3,59,2); M. PELLEGRINO, *Sul testo dell'inno del Pedagogo di Clemente Alessandrino* V,32: SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 267-272; L. EIZENHOFER, *Zum Satz des Clemens von Alexandrien über das Siegelbild des Fischers:* JbAC 6 (1963) 173-174 (Pedagogo III,59,2); H.-D. ALTENDORF, *Die Siegelvorschläge des Clemens von Alexandrien:* ZNW 58 (1967) 129-138.

3. *Los Stromata* o *Tapices* (Στρωματεῖς).

Al final de su introducción al *Pedagogo*, Clemente hace esta observación:

> Deseando, pues, ardientemente conducirnos a la perfección por un progreso constante hacia la salvación, apropiado a una educación eficaz, el bondadosísimo Verbo sigue un orden admirable: primero exhorta, luego educa y, finalmente, enseña (1,1,3,3).

Estas palabras parecen indicar que Clemente tenía intención de componer un volumen titulado el *Maestro* (Διδάσκαλος) como tercera parte de su trilogía. Mas Clemente no poseía las cualidades que se requieren para escribir esta clase de libros, que exigen una distribución estrictamente lógica. Los dos escritos precedentes demuestran que Clemente no era un teólogo sistemático y que era incapaz de manejar grandes cantidades de material. Abandonó, pues, su plan primitivo y escogió el género literario de los *Stromata* o «Tapices», mucho más en consonancia con su genio, que le permitía intercalar extensos y brillantes estudios de detalle en un estilo fácil y agradable. El nombre, *Tapices*, es semejante a otros muy en boga por aquel entonces, como *La pradera, Los banquetes, El panal de miel.* Con estos títulos se designaba un género que era el preferido de los filósofos de entonces, y que les permitía tratar de las más variadas cuestiones sin tener que sujetarse a un orden o plan estrictos; podían pasar de una cuestión a otra sin seguir un orden sistemático. Los diferentes temas quedaban entretejidos en la obra como los colores de un tapiz.

Los *Stromata* de Clemente comprenden ocho libros. En ellos se estudian principalmente las relaciones de la religión cristiana con la ciencia secular, especialmente las relaciones de la fe cristiana con la filosofía griega. En el primer libro, Clemente defiende la filosofía contra los que objetaban que no tenía ningún valor para los cristianos. Su respuesta es que la filosofía es un don de Dios; fue concedida a los griegos por la divina Providencia, de la misma manera que la Ley a los judíos. Puede prestar también importantes servicios al cristiano que desee alcanzar el conocimiento (γνῶσις) del contenido de su fe:

> Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil para conducir las almas a Dios, pues es una propedéutica para quienes llegan a la fe por la demostración. «Que tu pie no tropiece, pues» (Prov. 3,23), refiriendo todas las cosas hermosas a la Providencia, ya sean las de los griegos, ya las nuestras. Dios es, en efecto, la causa de todas las cosas hermosas: de unas lo es de una manera principal, como del Antiguo y Nuevo Testamento; de otras, secundariamente, como de la filosofía. Y ésta tal vez ha sido

dada principalmente a los griegos antes de que el Señor les llame también; porque ella condujo a los griegos hacia Cristo, como la Ley a los hebreos. Ahora la filosofía queda como una preparación que pone en el camino al que está perfeccionado por Cristo *(Strom.* 1,5,28).

Clemente va mucho más allá que Justino Mártir. Este hablaba de la presencia de semillas del Logos en la filosofía de los griegos. Clemente compara la filosofía griega con el Antiguo Testamento en cuanto que preparó a la humanidad para la venida de Cristo. Por otra parte, Clemente tiene sumo interés en recalcar que la filosofía no podrá nunca reemplazar a la revelación divina. Unicamente prepara el asentimiento de la fe. Por eso, en el libro segundo, defiende la fe contra los filósofos:

> La fe, que los griegos calumnian por considerarla vana y bárbara, es una anticipación voluntaria, un asentimiento religioso, y según el divino Apóstol (Heb. 11,1.6), «la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos. Sin la fe es imposible agradar a Dios» *(Strom.* 2,2,8,4).

No se puede llegar al conocimiento de Dios más que por la fe; la fe es el fundamento de todo conocimiento. Si es dable encontrar gérmenes de la verdad divina en las diferentes doctrinas filosóficas, es debido a que los griegos tomaron de los profetas del Antiguo Testamento muchas de sus doctrinas. Clemente se extiende largamente en probar que incluso Platón, al idear sus *Leyes,* imitó a Moisés, y que los griegos copiaron de los bárbaros, es decir, de los judíos y cristianos. Los demás libros refutan la gnosis y sus falsos principios religiosos y morales. El autor traza un espléndido cuadro de la verdadera gnosis y de sus relaciones con la fe, como una contrapartida de la falsa gnosis. La perfección moral, que consiste en la castidad y el amor de Dios, es el rasgo característico del gnóstico ideal, en claro contraste con el gnóstico herético. Al final del libro séptimo, Clemente se da cuenta de que no ha contestado aún a todas las cuestiones que juzga ser de importancia para la vida cotidiana de los cristianos y para su ciencia religiosa. Por eso promete otra parte y está dispuesto a empezar de nuevo *(Strom.* 7,18,111,4). Sin embargo, el llamado octavo libro de los *Tapices* no parece ser una continuación del séptimo, sino más bien una serie de bocetos y estudios utilizados en otras partes de la obra. No parece que el autor los compusiera con ánimo de publicarlos, pero lo fueron después de su muerte, contra su intención. Por lo visto murió antes de poder cumplir su promesa.

Ediciones: O. Stählin: GCS 15 (1939): libros 1-6, nueva edición de L. Früchtel: GCS 52 (1960); 17 (1939) 3-102: libros 7-8: C. Mondésert-M. Caster, *Clément d' Alexandrie. Stromates I:* SCH 30 (París 1951); C. Mondésert-P. Th. Camelot, *Stromates II:* SCH 38 (París 1954). El libro VII ha sido editado por F. J. A. Hort y J. B. Mayor, *Clement of Alexandria, Miscellanies, Book VII.* The Greek text with introduction, translation and notes (Londres-Nueva York 1902).

Traducciones: Alemanas: O. Stählin: BKV² 17 (1936): libros 1-3: 19 (1937): libros 4-6; 20 (1938): libro 7 e índice: C. A. Bernoulli y L. Früchtel, *Klemens von Al., Die Teppiche (Stromateis),* deutscher Text nach der Uebersetzung von J. Overbeck (Basilea 1936).—*Francesa:* C. Mondésert, l.c.—*Holandesa:* H. U. Meyboom, *Clemens van Alexandrie, De tapijten of vlechtwerken:* Oudchristl. geschriften, dl.12-19 (Leiden 1912).—*Inglesas:* W. Wilson: ANL 4 (1868); 12 (1869); ANF 2 (1885) 229-567; libro VII: F. J. A. Hort y J. B. Mayor, l.c.

Estudios: C. Heussi, *Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Paedagogos:* Zeitschr. für wiss. Theol. 45 (1902) 465-512; C. de Wedel, *Symbola ad Clementis Alex. Stromatum librum VIII interpretandum* (diss.) (Berlín 1905); W. Ernst, *De Clementis Alex. Stromatum libro VIII qui fertur* (diss.) (Gotinga 1910); J. P. Postgate, *On the Text of the Stromates of Clement of Alexandria:* CQ (1914) 237-247; J. P. Arendzen, *Strom. III 5,50:* JThSt 20 (1919) 236s; A. Smith, Ἀπαρέμφατο *dans Strom. IV 25,156:* JThSt 21 (1920) 313-332: A. S. Ferguson, *On a Fragment of Gorgias* (Strom. I 11,51): CPh (1921) 284-7 F. H. Colson, *Strom. IV 25,198:* JThSt 22 (1921) 156s; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Lesefrüchte:* Hermes (1929) 458s (estudio crítico y comentario de Strom. IV); C. L. Prestige, *Clement of Alexandria, Stromata 2,8 and the Meaning of «hypostasis»:* JThSt 30 (1929) 270-2; E. Peterson, *Zur Textkritik des Clemens Alexandrinus und Euagrios* (Strom. I 28): ThLZ *(1931) 69-70;* C. del Grande, *Brevi note al testo del primo Stromate di Clemente Alessandrino:* Rivista Indo-Greca-Itala di filologia (1934) 152-8; J. Levy, *Héracles fut-il roi d' Argos?* (Strom. I 21,105): REAN (1935) 5-8; K. Rahner, *De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini qui aequivalet nostro conceptui entis supernaturalis* (Strom. VIII 3,18,2); Greg 18 (1937) 426-431; K. Prümm, *Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien:* Schol. 12 (1937) 17-57; J. Vergote, *Clément d' Alexandrie et l' écriture égyptienne. Essai d' interprétation de Stromates V 4,20-21:* Mus (1939) 199-221; Id., Chronique d' Egipte (1941) 21-38; G. Oce, *A note on Stromateis I 144,146,4:* JThSt (1945) 59-63; L. Früchtel, *Beiträge zu Clemens Alexandrinus* (Strom. I 7): Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft 2 (1947) 148-151; P. Dorchain, *Un sens curieux de* ἔκπεμψις *chez Clément d'Alexandrie* (Strom. VI 4,35-37): Chronique d'Égypte 26 (1951) 269-279; P. Nautin, *Notes sur le Stromate I de Clément d'Alexandrie:* RHE 47 (1952) 618-631; Id., *Notes critiques sur le Stromate II de Clément d'Alexandrie:* RHE 49 (1954) 835-841; L. H. Lucassen, *À propos de Clément d'Alexandrie, Strom. II 16,1-4:* Mnem 9 (1956) 332s; A. Méhat, *Remarques sur quelques passages du IIe Stromata de Clément d'Alexandrie:* REG 69 (1956) 41-9; E. F. Osborn, *Teaching and Writing in the First Chapter of the «Stromateis» of Clement of Alexandria:* JThSt N. S. 10 (1959) 335-343; F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo II: La confutazione di Clemente d'Alessandria (parte I):* Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 96 (1961-1962) 537-664 (Strom. III): W. Richardson, *Marcion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 188-196: J. Daniélou, *Les traditions secrètes des Apôtres:* Eranos-Jahrbuch 31 (1962) 199-214 (Strom. I,1 y VI,7,61): W. Foerster, *Das System des Basilides:* New Testament Studies 9 (1962-1963) 233-255; L. Bernhard, *Zu Klemens von Alexandrien Stromateon III 82,6. Eine quellenkritische Studie:* Perennitas. Festschrift T. Michels (Münster 1963) 11-18; M. Mess, *Der geistige Tempel. Einige Ueberlegungen zu Klemens von Alexandrien:* Vetera Christianorum 1 (1964) 83-89: N. Walter, *Zur Ueberlieferung einiger Reste jüdisch-hellenistischer*

Literatur bei Josephus, Clemens und Euseb: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 314-321 (Strom. 1,141,1-5); A. MÉHAT, *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie:* Patristica Sorbonencia 7 (París 1966).

4. *Excerpta ex Theodoto* y *Eclogae propheticae*

Otro tanto se puede decir de estas dos obras, que en la tradición manuscrita siguen a los *Stromata*. No se trata de extractos hechos por otro de las partes perdidas de los *Stromata*, según opinaba Zahn; son citas de escritos gnósticos, por ejemplo, de Teodoto, autor gnóstico de la secta de Valentín (cf. p.254), y unos estudios preliminares de Clemente. Es sumamente difícil separar los pasajes de origen gnóstico de las palabras del propio Clemente.

Ediciones: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 103-133 (Excerpta); 135-155 (Eclogae); R. P. CASEY, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, edited wit translation and notes: Studies and Documents 1 (Londres 1934); F. SAGNARD, *Extraits de Théodote*, texte grec, trad. et notes: SCH 23 (París 1948).

Traducciones: Francesa: F. SAGNARD, l.c.—*Inglesa:* R. P. CASEY, l.c.

Estudios: G. HEINRICI, *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift* (Berlín 1871) 88-127: Die Exzerpte aus Theodot und der Didaskalia anatolike; A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig 1884) 505-516; G. QUISPEL, *The Original Doctrine of Valentine:* VC 1 (1947) 43-73; A.-J. FESTUGIÈRE, *Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentine:* VC 3 (1949) 193-207; A. ORBE, *A propósito de Excerpta ex Theodoto 54,2* (κατ' ἰδίαν) Greg 41 (1960) 481-3.

5. *Quis dives salvetur?* (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;)

El opúsculo *¿Quién es el rico que se salva?* es una homilía sobre Marcos 10,17-31. No parece, sin embargo, que sea un sermón realmente pronunciado en una función religiosa pública. En él se ve cómo resolvía Clemente las dificultades de sus oyentes a propósito de una interpretación demasiado literal de los preceptos evangélicos. El *Pedagogo* deja entrever que Clemente tenía entre sus oyentes gente acomodada. Esta homilía da a entender lo mismo. Clemente opina que el precepto del Señor: «Vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres», no quiere decir que la riqueza por sí sola excluye a uno del reino de los cielos. Para salvarse no es necesario desprenderse de todo lo que uno posee. Clemente interpreta las palabras del Señor como una exhortación a mantener el corazón alejado de todo deseo de dinero y libre de todo apego desordenado al mismo. Si todos los cristianos renunciaran a sus propiedades, no habría quien socorriera a los pobres. Lo que importa es la actitud del alma, no el hecho de que uno sea menesteroso o pudiente. Debemos desprendernos de la pasión, no de las riquezas. No son éstas, sino el pecado, el que excluye a uno del reino de los cielos. Al final, Clemente cuenta la leyenda del apóstol Juan y del joven que cayó en manos de ladrones, para

probar que incluso los mayores pecadores pueden salvarse si hacen verdadera penitencia.

Ediciones: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 157-191. Edición separada: O. STÄHLIN, *Quis dives salvetur?* (Leipzig 1908); G. W. BUTTERWORTH: LCL (1919) 270-367.

Traducciones: Alemana: O. STÄHLIN: BKW² 8 (1934) 227-280.—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Welke rijke zal zalig worden?:* Oudchristl. geschriften dl.18 (Leiden 1912).—*Francesa:* A. HAMMAN, *Riches et Pauvres dans l'Église ancienne:* Lettres chrétiennes 6 (París 1962) 21-55.—*Inglesas:* W. WILSON: ANL 22,2 (1871); ANF 2 (1885) 591-604: P. M. BARNARD, *A Homily of Clement of Alexandria entitled Who is the Rich Man that is being saved?:* SPCK (Londres-Nueva York 1901); G. W. BUTTERWORTH, l.c.

Estudios: F. X. FUNK, *Clemens von Alexandrien über Familie und Eigentum:* ThQ 53 (1871) 427-449; L. PAUL, *Welcher Reiche wird selig werden?:* Zeitschr. f. wiss. Theol. 44 (1901) 504-544; MARKGRAF, *Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern:* ZKG 22 (1901) 487-515; O. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur* (Friburgo i. Br. 1908) 40-47; E. J. BRUCK, *Ethics versus Law:* Traditio, 1 (1944) 97-121; S. GIET, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères:* RSR (1948) 55-91; J. FANTINI, *Sintaxis participial en el tratado Quis dives salvetur? de Clemente de Alejandría:* Helmántica, 1 (1950) 572-607; ID., *Adverbios en -ως formados directamente de un participio que se leen en el tratado Quis dives salvetur de Clemente de Alejandría:* Humanidades 3 (1951) 129-131; A. RECHEIS, *Das Fragment De paenitentia:* Traditio 9 (1953) 419s; E. F. BRUCK, *Ueber römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte* (Berlín 1954) 114-9; V. WICKERT, *Bemerkungen zu Klemens von Alevandrien (Quis dives salvetur? 19 und 42):* ZNW 50 (1959) 123-132.

2. OBRAS PERDIDAS

1. La obra más importante entre las que se han perdido es el comentario a los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento, llamado *Hypotyposeis* (Ὑποτυπώσεις), o sea, esquemas o bocetos. Constaba de ocho libros. Eusebio *(Hist. eccl.* 6,14,1) dice que en esta obra Clemente comentaba también escritos cuya canonicidad era dudosa: «Para decirlo brevemente, en las *Hypotyposeis* explica concisamente todas las Escrituras canónicas, sin pasar por alto obras controvertidas, tales como la Epístola de Judas y las demás Epístolas católicas, y la Epístola de Bernabé, y el llamado Apocalipsis de Pedro». Se han conservado tan sólo unos pocos fragmentos en griego. La mayor parte de ellos se encuentran en Eusebio. Otros se hallan en los comentarios del Pseudo-Oikomenio y en el *Pratum Spirituale* de Juan Mosco. Un pasaje algo más extenso se conserva en una antigua traducción latina, que data del tiempo de Casiodoro (ca.540). Contiene interpretaciones de la primera Epístola de Pedro, de la Epístola de Judas y de la primera y segunda Epístolas de Juan; lleva por título *Adumbrationes Clementis Alexandrini in Epistolas canonicas.* De todos estos fragmentos se deduce con certeza que las *Hypotyposeis* no eran un comentario seguido

de todo el texto, sino tan sólo una interpretación alegórica de algunos versículos escogidos. Según Eusebio *(Hist. eccl.* 5,11,2; 6,13,3), Clemente mencionaba en esta obra a su profesor Panteno. Pero no cabe precisar hasta qué punto sus opiniones se basaban en las lecciones de su profesor. Focio tuvo aún el texto completo de las *Hypotyposeis*, que le merecen un juicio severo:

> En algunos pasajes (Clemente) mantiene firmemente la recta doctrina; en otros, en cambio, se deja llevar de ideas extrañas e impías. Afirma la eternidad de la materia; construye toda una teoría de ideas, partiendo de palabras de la Sagrada Escritura. Reduce el Hijo a la categoría de mera criatura. Cuenta hechos fabulosos de metempsicosis y de mundos anteriores a Adán. Sobre la formación de Adán y Eva enseña cosas blasfemas y ridículas a la par que contrarias a la Escritura. Se imagina que los ángeles tuvieron trato sexual con mujeres y les dieron hijos; también enseña que el Logos no se hizo hombre verdaderamente, sino sólo en apariencia. Llega a sostener, al parecer, una absurda idea de dos Logos del Padre, de los cuales sólo el inferior se apareció a los hombres *(Bibl. Cod.* 109).

Focio se funda en esta razón para dudar de la autenticidad de las *Hypotyposeis*. En todo caso, las doctrinas heréticas que contenía explicarían que la obra se haya perdido.

Edición: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 195-202.

Traducción: Inglesa: W. WILSON: ANL 24 (1872); ANF 2 (1885) 571-7.

Estudios: G. MERCATI, *Un fragmento delle Ipotiposi:* ST 12 (Roma 1904); A. v. HARNACK: SAB (1904) 901-8; TH. ZAHN: NKZ 16 (1905) 415-9; H. A. ECHLE, *The Baptism of the Apostles. A Fragment of Clement of Alexandria's Lost Work* Ὑποτυπώσεις *in the Pratum Spirituale of John Moschus:* Traditio 3 (1945) 365-8; U. RIEDINGER, *Neue Hypotyposenfragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium:* ZNW 51 (1960) 154-196.

2. Sabemos por Eusebio *(Hist. eccl.* 6,13,9) que Clemente compuso también un libro *Sobre la Pascua*, en el cual «afirma que fue inducido por sus amigos a consignar por escrito unas tradiciones que él había oído de los ancianos de tiempos lejanos, para provecho de los que habían de venir después; y hace mención de Melitón, de Ireneo y de algunos otros, cuyas narraciones incluye asimismo». Quedan solamente unas breves citas de este escrito.

Fragmentos: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 216-8.

3. Otra obra, de la que poseemos solamente un fragmento, es el *Canon eclesiástico* o *Contra los judaizantes*, que dedicó a Alejandro, obispo de Jerusalén (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,13,3).

Fragmentos: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 208s.

Estudios: W. C. VAN UNNIK, *Opmerkingen over het karakter van het verloren werk van Clemens Alexandrinus Canon ecclesiasticus:* Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis 33 (1941) 49-61; C. MONDÉSERT, *A propos du signe du Temple:* RSR 36 (1949) 580-4.

4. Anastasio el Sinaíta reproduce un pasaje de la primera parte de un tratado *Sobre la Providencia*. Quedan algunos otros fragmentos, que indican que la obra contenía definiciones filosóficas. Al no mencionarla Eusebio ni ningún otro escritor eclesiástico antiguo, su autenticidad queda en duda.

Fragmentos: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 219-221.

5. En cambio, Eusebio conoce otro escrito de Clemente, titulado *Exhortación a la paciencia* o *A los recién bautizados*. Es posible que un fragmento que se conserva en un manuscrito de El Escorial, llamado *Exhortaciones de Clemente*, pertenezca a esta obra desaparecida.

Fragmentos: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 211-223; G. M. BUTTERWORTH: LCL (1919) 370-377.

Traducciones inglesas: J. PATRICK, *Clement of Alexandria* (Edimburgo 1914) 183-5; G. M. BUTTERWORTH, l.c.

6. Nada queda, y no se sabe nada más, de otras dos obras que Eusebio *(Hist. eccl.* 6,13,3) atribuye a Clemente: *Discursos sobre el ayuno* y *Sobre la calumnia*.

7. Paladio *(Hist. Laus.* 139) es el único que atribuye a Clemente una obra *Sobre el profeta Amós*.

8. No se conserva ninguna carta de Clemente, pero los *Sacra Parallela* 311,312 y 313 (ed. Holl) contienen tres frases que se dicen sacadas de cartas de Clemente; dos de ellas, de su carta 21.

Fragmentos: O. STÄHLIN: GCS 17 (1909) 223s.

Para *otros fragmentos:* cf. J. THACKERAY, *A Papyrus Scrap of Patristic Writing:* JThSt 30 (1929) 179s; L. FRUECHTEL, *Neue Zeugnisse zu Clemens Alexandrinus:* ZNW 36 (1937) 81-90; ID., *Nachweisungen zu Fragmentsammlungen* II: ZNW (1936) 1439; ID., *Clemens Alexandrinus und Albinus:* PhW (1937) 591s; ID., *Isidoros von Pelusion als Benutzer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen:* PhW (1938) 61-4; ID., *Clemens Alexandrinus und Theodoretos von Kyrrhos:* PhW (1939) 765s; H. FLEISCH, *Fragments de Clément d'Alexandrie conservés en arabe:* Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth) 27 (1947-1948) 63-71.

Sobre *sus relaciones con otros autores cristianos:* A. BELTRAMI, *Clemente Alessandrino nell'Ottavio di Minucio Felice:* Rivista di Filosofia (1919) 366-380; J. R. M. HITCHCOCK, *Did Clement of Alexandria know the Didache?:* JThSt 24 (1923) 397-401; E. RAPISARDA, *Clemente fonte di Arnobio* (Turín 1939); J. E. L. OULTON, *Clement of Alexandria and the Didache:* JThSt 41 (1940) 177-9; Q. CATAUDELLA, *Minucio Felice e Clemente Alessandrino:* Studi Italiani di Filologia classica 17 (1940) 271-281; W. DEN BOER, *Clément d'Alexandrie et Minuce Félix:* Mnem 11 (1943) 161-190; L. ALFONSI, *Il Protreptico di Clemente Alessandrino e l'Epistola a Diogneto:* Aevum (1946) 100-108; W. VÖLKER, *Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus:* VC 7 (1933) 23-6; P. BLOMENKAMP, *Klemens von Alexandrien und Basilius der Grosse. Ein ideengeschichtlicher Versuch* (diss.) (Colonia 1958) (mecanogr.).

Transmisión del texto

El original de todos los manuscritos del *Protréptico* y del *Pedagogo* es el Códice de Aretas de la Bibliotèque Nationale *(Codex Paris. graec.* 451). Fue copiado por Baanes, a petición del arzobispo Aretas de Cesarea de Capadocia, el año 914. Desgraciadamente se han perdido cuarenta folios. Por eso faltan los diez primeros capítulos del *Pedagogo* y los dos himnos del fin. Sin embargo, se pueden suplir estas lagunas gracias a dos copias del códice de Aretas hechas cuando estaba aún completo. Son los *Codex Mutin.* III. D. 7 y *Codex Laur.* V 24; el más fidedigno de los dos es el primero.

El texto de los *Stromata,* de los *Excerpta ex Theodoto* y de las *Eclogae propheticae* se conserva en un manuscrito del siglo XI, *Codex Laur.* V 3. El otro manuscrito que contiene estas obras es copia del *Laur.*

La primera edición del *Quis dives salvetur?* se hizo a base del *Codex Vatic. gr.* 623, que no hace más que reproducir el *Codex Scorial.* Ω-III-19 del siglo XI o XII.

El texto del fragmento latino de las *Hypotyposeis,* las *Adumbrationes Clementis Alexandrini,* nos lo proporcionan tres manuscritos independientes: el *Codex Laudun.* 96, del siglo IX; el *Berol. Phill.* 1665 (actualmente n.45), del siglo XIII, y el *Vatic. lat.* 6154, del siglo XVI.

3. Aspectos de la teología de Clemente

La obra de Clemente marca una época, y no es una alabanza exagerada decir de él que es el fundador de la teología especulativa. Si lo comparamos con su contemporáneo Ireneo de Lión, representa ciertamente un tipo totalmente distinto de doctor eclesiástico. Ireneo era el hombre de la tradición, que derivó su doctrina de la predicación apostólica y veía en la cultura y en la filosofía de su tiempo un peligro para la fe. Clemente fue el valiente y afortunado iniciador de una escuela que se proponía proteger y profundizar la fe mediante el uso de la filosofía. Se dio cuenta, es verdad, lo mismo que Ireneo, del gran peligro de helenización que corría el cristianismo, y luchó, como él, contra la falsa gnosis herética. Pero lo que distingue a Clemente es que no se detuvo en esta actitud meramente negativa, sino que a la falsa gnosis opuso una gnosis verdadera cristiana, que ponía al servicio de la fe el tesoro de verdad contenido en los diversos sistemas filosóficos. Mientras los partidarios de la gnosis herética enseñaban que no es posible compaginar la fe y la gnosis, porque son contradictorias entre sí, Clemente trata de probar que son afines y que es la armonía de la fe *(Pistis)* y del conocimiento *(Gnosis)* la que hace al perfecto cristiano y al verdadero gnóstico. La fe es el principio y el fundamento de la filosofía. Esta es de grandísima importancia para todo cristiano que quiera conocer a fondo el contenido de su fe por

medio de la razón. La filosofía prueba asimismo que los ataques de los enemigos contra la religión cristiana están desprovistos de fundamento:

> La filosofía griega, al juntarse (a la enseñanza del Salvador), no hace más fuerte la verdad; pero, porque quita fuerza a las asechanzas de la sofística e impide toda emboscada insidiosa contra la verdad, se le llama, y con razón, «empalizada» y muro «de la viña» *(Strom.* 1,20,100).

Clemente explica atinadamente las relaciones entre fe y conocimiento. Es verdad que a veces va demasiado lejos y atribuye a la filosofía griega una función casi sobrenatural en la obra de la justificación; sin embargo, considera la fe como algo fundamentalmente más importante que el conocimiento: «La fe es algo superior al conocimiento y es su criterio» *(Strom.* 2,4,15).

Estudios: C. Bigg, *The Christian Platonist of Alexandria* (Oxford 1886); F. L. Clark, *Citations of Plato in Clement of Alexandria:* TP 33 (1902) XII-XX; E. de Faye, *De l'originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie:* Annales de l'École des Hautes Études de Gand (1919-1920) 1-20; R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism:* HThR 18 (1925) 39-101; J. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus* (Tubinga 1928). Cf. J. Lebreton: RSR 19 (1919) 370s; R. E. Witt, *The Hellenism of Clement of Alexandria:* CQ 25 (1931) 195-204; Th. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque:* RSR 21 (1931) 541-569; Id., *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane:* RSR 21 (1931) 38-66; E. Molland, *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy:* SO 25 (1936) 57-85; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo en Br. 1939) 193-6; P. J. Schmidt, *Clement von Alexandria in seinem Verhältnis zur griechischen Religion und Philosophie* (diss.) (Viena 1939); A. Saitta, *Note sul problema della φιλία in Aristotele e nello stoicismo:* Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (1939) 68-73; E. Elorduy, *La física estoica absorbida por la filosofía cristiana:* So 16 (1948) 195-8; A. C. Outler, *The Platonism of Clement of Alexandria:* JR (1949) 217-239; K. Reinhardt, *Heraklits Lehre vom Feuer* (bei Klemens): Hermes (1942) 1-27; A. Bertozzi, *Nota su Clemente Alessandrino:* So 17 (1949) 366; J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie:* RSR 37 (1950) 195-251; 38 (1951) 82-118; J. T. Muckle, *Clement of Alexandria on Philosophy as a Divine Testament for the Greeks:* Phoenix 5 (1951) 78-86; Id., *Clement of Alexandria's Attitude towards Greek Philosophy:* Studies Norwood (Phoenix Suppl. 1) (Toronto 1952) 139-146; L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino:* VC 7 (1953) 129-142; E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche:* ZNW 43 (1950-1951) 195-224; H. A. Blair, *Two Reactions in Gnosticism:* ChQ 152 (1951) 141-158; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956) 120-7; A. Méhat, «*Apocatastase*», *Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 321:* VC 10 (1956) 196-214; A. Quacquarelli, *I luoghi comuni contro la retorica in Clemente Alessandrino:* Rassegna di Scienze Filosofiche 4 (1956) 457-476; A. Méhat, *Les ordres d'enseignement chez Clément d'Alexandrie et Senèque:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 351-7; E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria:* TSt 3 (Cambridge 1957); M. Spannent, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (París 1957); M. M. Braniste, *Conceptia antropologica a liu Clement Alexan-*

drinul (La antropología de Clem. de Alej.): Studii teologice 10 (1958) 588-599; N. C. Bucescu, *Premisele unei filozofii crestine la Clement Alexandrinul* (Premisas de una filosofía cristiana en Clem. de Alej.): Studii teologice 10 (1958) 193-215; F. Finan, *Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria:* ITQ 28 (1961) 83-114; J. Daniélou, *Typologie et Allégorie chez Clément d'Alexandrie:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 50-57; J. Donahue, *Stoics Indifferents and Christian Influence in Clement of Alexandria:* Traditio 19 (1963) 173-174 (Pedagogo 3,59,2); J. H. Robbers, *Christian Philosophy in Clement of Alexandria:* Philosophy and Christianity. Philosophical Essays dedicated to H. Dooyeweerd (Kampen-Amsterdam 1965) 203-211; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen* (Londres 1966); J. Wytzes, *Clemens Alexandrinus en zijn Griekse vroomheid* (Kampen 1966); A. Méhat, Θεὸς Ἀγάπη. *Une hypothèse sur l'objet de la gnose orthodoxe:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 82-86; W. Richardson, *The Basic of Ethics: Chrysippus and Clement of Alexandria:* ibid. 87-97.

Sobre *otras fuentes paganas* de Clemente, cf.: W. Gemoll, *Xenophon bei Clemens Alexandrinus:* Hermes (1918) 105-7; K. Hubert, *Zur indirekten Ueberlieferung der Tischgespräche Plutarchs:* Hermes (1938) 307-328; C. Wendel, *Zum Hieroglyphen-Buche Chairemons:* Hermes (1940) 227-9; S. Mariotti, *Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile:* Atene e Roma (1940) 48-60; L. Fruechtel, *Die Penketier bei Kallimachos:* PhW (1941) 189-190; Q. Cataudella, *Democrito fr. 55B 30 Vorsokr.:* Atene e Roma (1941) 73-81; P. Valentin, *Héraclite et Clément d'Alexandrie:* RSR 46 (1958) 27-59; J. Wytzes, *The Twofold Way. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria:* VC 11 (1957) 226-245; 14 (1960) 129-153; N. I. Stefanescu, *Les poètes lyriques Pindare et Bacchylide dans l'oeuvre de Clément d'Alexandrie:* Ortodoxia 12 (1960) 240-252; N. Walter, *Der angebliche Chronograph Julius Cassianus:* Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift E. Klostermann (TU 77) (Berlín 1962) 177-192; J. Piquemal, *Sur une métaphore de Clément d'Alexandrie, les dieux, la mort, la mort des dieux:* Revue Philosophique 153 (1963) 191-198 (símbolo del suplicio): A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus:* Mullus. Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 60-70 (Strom. 1,71,3-6).

1. *La doctrina del Logos*

Clemente quiso fundar un sistema teológico cuya base y principio fuera la idea del Logos. Esta idea domina todo su pensamiento y su manera de razonar. Se sitúa, pues, en el mismo terreno que Justino el filósofo, pero va mucho más lejos que él. La idea que Clemente tiene del Logos es más concreta y más fecunda. Es, para él, el principio supremo para la explicación religiosa del mundo. El Logos es el creador del universo. Es el que reveló a Dios en la Ley del Antiguo Testamento, en la filosofía de los griegos y, finalmente, en la plenitud de los tiempos, en su propia encarnación. Con el Padre y el Espíritu Santo forma la Trinidad divina. No podemos conocer a Dios más que a través del Logos, pues el Padre es inefable:

> Así como es difícil descubrir el primer principio de todas las cosas, es también extremadamente difícil demostrar el principio absolutamente primero y el más antiguo, que es causa de que todas las demás cosas hayan nacido y subsistan. Porque, ¿cómo puede expresarse lo que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número; más aún, que no es ni accidente ni puede ser sujeto del mismo? No se puede decir correctamente que sea el todo; porque el todo se encuentra en la categoría de la grandeza y es el Padre del universo. Pero tampoco se puede decir que tenga partes, pues el Uno es indivisible, y por eso mismo es infinito. No se le concibe como algo que no puede ser recorrido enteramente, sino como algo que carece de dimensiones y de límites; consiguientemente, no tiene forma ni nombre. Cuando, impropiamente, le llamamos Uno, Bien, Mente, Ser, Padre, Dios, Creador, Señor, no lo hacemos como dándole su nombre, sino que por impotencia empleamos todos estos hermosos nombres, a fin de que nuestra mente pueda tenerlos como puntos de referencia para no errar en otros respectos. Porque ninguno de ellos por sí solo revela a Dios, pero todos juntos concurren a indicar el poder del Omnipotente. En efecto, las cosas que se dicen, se dicen de las propiedades y relaciones; ahora bien, nada de esto se puede concebir en Dios. Ni tampoco puede ser aprehendido por una ciencia deductiva, porque ésta parte de principios y de nociones mejor conocidas; ahora bien, no hay nada que sea anterior al Ingénito. Queda, pues, que solamente por la gracia divina y por el Verbo que procede de El podemos conocer al Desconocido *(Strom.* 5,12,81,4-82,4).

El Logos, siendo razón divina, es, por esencia, el maestro del mundo y el legislador de la humanidad. Clemente le reconoce, además, como a salvador de la raza humana y fundador de una nueva vida que empieza con la fe, avanza hacia la ciencia y la contemplación y, a través del amor y de la caridad, conduce a la inmortalidad y a la deificación. Cristo, por ser el Verbo encarnado, es Dios y hombre, y por medio de El hemos sido elevados a la vida divina. Así, habla de Cristo como del sol de justicia:

> «¡Salve, luz!» Desde el cielo brilló una luz sobre nosotros, que estábamos sumidos en la obscuridad y encerrados en la sombra de la muerte; luz más pura que el sol, más dulce que la vida de aquí abajo. Esa luz es la vida eterna, y todo lo que de ella participa, vive, mientras que la noche teme a la luz y, ocultándose de miedo, deja el puesto al día del Señor. El Universo se ha convertido en luz indefectible y el occidente se ha transformado en oriente. Esto es lo que quiere decir «la nueva creación»: porque «el sol de justicia», que atraviesa en su carroza el Universo entero, recorre asimismo la humanidad, imitando a su Padre, «que hace salir el sol sobre todos los hombres» (Mt. 5,45) y derrama el rocío de la verdad. El fue quien cambió el occidente en oriente; quien cru-

cificó la muerte a la vida; quien arrancó al hombre de su perdición y lo levantó al cielo, trasplantando la corrupción en incorruptibilidad y transformando la tierra en cielo, como agricultor divino que es, que «muestra los presagios favorables, excita a los pueblos al trabajo» del bien, «recuerda las subsistencias» de verdad, nos da la herencia paterna verdaderamente grande, divina e imperecedera; diviniza al hombre con una enseñanza celeste, «da leyes a su inteligencia y las graba en su corazón» *(Protrept.* 11,88,114).

De esta manera, la idea del Logos es el centro del sistema teológico de Clemente y de todo su pensar religioso. Sin embargo, el principio supremo del pensamiento cristiano no es la idea del Logos, sino la de Dios. Esta es la razón por la cual Clemente fracasó en su intento de crear una teología científica.

Estudios: V. ERMONI, *The Christology of Clement of Alexandria:* JThSt 5 (1904) 123s; R. P. CASEY, *Clement and the Two Divine Logoi:* JThSt 25 (1923) 43-56; T. RÜTHER, *Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien:* ThQ 107 (1926) 231-254; F. J. DÖLGER, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums:* AC 1 (1929) 271-290; J. D. FRANGOULIS, *Der Begriff des Geistes bei Clemens Alexandrinus* (Leipzig 1936); J. QUASTEN, *Der Gute Hirt in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie:* Heilige Ueberlieferung, Festgabe für I. Herwegen hrsg. v. O. CASEL (Münster i. W. 1938) 51-58; B. PAE, Λόγός Θεος. *Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien* (Roma 1939); M. PELLEGRINO, *La catechesi cristologica di S. Clemente Alessandrino* (Milán 1940); F. J. DÖLGER, Χαῖρε ἱερὸν φῶς *als antike Lichtbegrüssung bei Nikarchos und Jesus als heiliges Licht bei Klemens von Alexandrien:* AC 6 (1941) 147-151; J. LEBRETON, *La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie:* RSR 34 (1947) 55-76.142-179; G. KRETSCHMAR, *Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien* (diss.) (Heidelberg 1950); H. A. WOLFSON, *Clement of Alexandria on the Generation of the Logos:* Church History 20 (1951) 3-11; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* CGG 1 (1951) 60-63; C. MONDÉSERT, *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot* λογικός: RSR 42 (1954) 258-265; A. N. ZOUBOS, *Eine kantische Frage in der Theologie des Clemens von Alexandrien* (Atenas 1955); G. AEBY, *Les missions divines de Saint Justin à Origène* (Friburgo 1958) 120-147; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers I* (Cambridge, Mass. 1956) 193-256; E. FASCHER, *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien:* Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift E. KLOSTERMANN (TU 77) (Berlín 1961) 193-207; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 159-163; E. L. FORTIN, *Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 41-56; C. OEYEN, *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien:* IKZ 55 (1965) 102-120; 56 (1966) 27-47.

2. *Eclesiología*

Clemente está firmemente convencido de que hay solamente una Iglesia universal, así como no hay más que un solo Dios Padre, un solo Verbo divino y un único Espíritu Santo. A esta Iglesia la llama la virgen madre, que alimenta a sus hijos con la leche del Verbo divino:

¡Oh misterio maravilloso! Uno es el Padre de todos, uno es también el Logos de todos, y el Espíritu Santo es uno e idéntico en todas partes, y hay una sola Virgen-Madre; me complace llamarla Iglesia. Unicamente esta madre no tuvo leche, porque sólo ella no llegó a ser mujer; pero es al mismo tiempo virgen y madre, pura como una virgen y amante como una madre; y llamando a sus hijos, los alimenta con leche de santidad, que es el Logos para sus hijos *(Paed.* 1,6,42,1).

En otro lugar observa: «La Madre atrae hacia ella a sus hijos y nosotros buscamos a nuestra Madre, la Iglesia» *(Paed.* 1,5,21,1). En el último capítulo del *Pedagogo,* Clemente llama a la Iglesia Esposa y Madre del Preceptor. Ella es la escuela donde enseña su esposo, Jesús *(ibid.* 3,12,98,1). Y luego prosigue:

¡Oh alumnos de su bienaventurada pedagogía! Llenemos (con nuestra presencia) la bella figura de la Iglesia, y corramos, como niños, a nuestra buena Madre. Y haciéndonos oyentes del Verbo, ensalcemos la dichosa dispensación por la cual el hombre es educado y santificado como hijo de Dios, y mientras se educa en la tierra, es ciudadano del cielo, donde recibe a su Padre, al que aprende a conocer en la tierra *(Paed.* 3,12,99,1).

Esta Iglesia se distingue de las sectas heréticas por su unidad y por su antigüedad.

Siendo así las cosas, es evidente que la Iglesia, de venerable antigüedad y en posesión de la verdad perfecta, está demostrando que estas herejías, que han venido después de ella y las que se han ido sucediendo en el tiempo, son innovaciones y llevan el sello de la herejía.

Creo que de lo dicho se colige que la verdadera Iglesia, la que es antigua de verdad, es una, y que en sus filas están inscritos los que son justos según el plan de Dios. Pues por la misma razón que Dios es uno, y uno el Señor, lo que es en sumo grado digno de honor, es alabado por su simplicidad, por ser una imagen del único principio. La Iglesia, pues, que es una, participa de la naturaleza del Unico; se le hace violencia para dividirla en muchas sectas.

Por consiguiente, declaramos que, según la substancia, según la idea, según el principio y según la excelencia, la Iglesia antigua y católica es la única en la unidad de la única fe conforme a los Testamentos particulares, o mejor aún, conforme al único Testamento, a pesar de la diferencia de los tiempos, que reúne, por voluntad del único Dios y por medio del único Señor, a todos los que han sido elegidos ya y a quienes ha predestinado Dios, sabiendo antes de la creación del mundo que habían de ser justos. Por lo demás, la dignidad de la Iglesia, como

principio de cohesión, está en la unidad: sobrepuja a todo lo demás y nada hay que se le parezca ni iguale *(Strom.* 7,17,107).

Clemente no ignora que el mayor obstáculo para la conversión de los paganos y judíos a la religión cristiana es la división de la cristiandad en sectas heréticas:

> La primera objeción que nos ponen es que ellos no están obligados a creer por razón de la discordia que reina entre las distintas sectas. La verdad queda, en efecto, desfigurada, cuando unos enseñan unos dogmas y otros enseñan otros diferentes.
>
> A éstos les respondemos: También entre vosotros, judíos, y entre los filósofos griegos más célebres surgieron numerosas herejías. No por eso deduciréis que se debe renunciar a la filosofía o a hacerse discípulo de los judíos, a causa de las disensiones que existen entre vuestras sectas. Además, ¿no habría profetizado el Señor que habría quien sembrara herejías en medio de la verdad, como cizaña en medio del trigo? Ahora bien, es imposible que la profecía no se cumpla. La razón de esto está en que a todo lo que es hermoso le persigue siempre su caricatura. Y si alguien viola sus promesas y se aparta de la confesión que ha hecho en nuestra presencia, ¿hemos de abandonar nosotros por eso la verdad, porque él renegó de lo que profesó? Y así como un hombre de bien no debe faltar a la verdad ni dejar de ratificar lo que prometió, aun cuando otros violen sus compromisos, así también nosotros estamos obligados a no conculcar en manera alguna la regla de la Iglesia; permanecemos particularmente fieles a la confesión de los artículos esenciales de la fe, mientras que los herejes la desprecian *(Strom.* 7,15,89).

Las últimas frases de este pasaje indican que Clemente tenía conocimiento de un símbolo que recogía los principales artículos de la fe.

Clemente cree firmemente en la inspiración divina de las Escrituras: «El que con juicio firme cree en las divinas Escrituras, recibe en la voz de Dios, que las otorgó, una demostración inexpugnable; la fe, pues, no es algo que toma su fuerza de una demostración». Pero previene contra el mal uso que los herejes hacen de la Escritura:

> Aun cuando los herejes tengan la audacia de emplear las escrituras proféticas, no las admiten todas, ni cada una de ellas en su integridad, ni en el sentido que exigen el cuerpo y el contexto de la profecía. Eligen los pasajes ambiguos, para introducir en ellos sus propias opiniones; entresacan palabras aisladas y no se detienen en su significación propia, sino en el sonido que producen. En casi todos los pasajes que alegan se podría mostrar que

> se aferran a las palabras escuetas cambiando su significado; o bien ignoran el sentido o bien interpretan torcidamente a su favor las autoridades que citan. Pero la verdad no se encuentra alterando el sentido de las palabras (de este modo se derrumba toda doctrina verdadera); se descubre buscando lo que conviene y cuadra perfectamente al Señor y Dios omnipotente y confirmando lo que se demuestra por las Escrituras por otras Escrituras que contienen la misma enseñanza. Los herejes no quieren volver a la verdad, porque se avergüenzan de renunciar a los privilegios del egoísmo, y, haciendo violencia a las Escrituras, son incapaces de ordenar sus propias opiniones *(Strom.* 7,16,96).

Estudios: H. SEESEMANN, *Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus:* ThStKr 107 (1936) 312-346; ID., *Der Chester-Beatty Papyrus 46 und der Paulustext des Clemens Alexandrinus:* ZNW 36 (1937) 90-97; H. WAITZ, *Neue Untersuchungen über die sog. judenchristl. Evangelien:* ZNW (1937) 60-81; E. MOLLAND, *The Conception of the Gospel in the Alexandrinian Theology* (Oslo 1938); F. BURY, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff* (Zurich 1939); C. M. EDSMAN, *Schöpferwille und Geburt Jac. 1.18. Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie:* ZNW (1939) 11-44; W. DEN BOER, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus* (diss.) (Leiden 1940); C. C. TARELLI, *A Note on Luke 12,15:* JThSt (1940) 260-2; K. F. EVANS-PROSSER, *On the Supposed Early Death of John the Apostle:* ExpT 54 (1942-1943) 138; C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (París 1944); TH. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'Écriture:* RBibl (1946) 242-8; W. DEN BOER, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature:* VC 1 (1947) 150-167; J. BUWET, *Clément d'Alexandrie: Canon des Écritures et Apocryphes:* Bibl 29 (1948) 77-99.240-268; ID., *Les «agrapha» dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie:* Bibl 30 (1949) 133-140; A. COLUNGA, *Clemente de Alejandría escriturario:* Helmántica 1 (1950) 453-571; B. HAEGGLUND, *Die Bedeutung der regula fidei als Grudlage theologischer Aussagen:* STh 12 (1958) 1-44.

La jerarquía de la Iglesia comprende tres grados: episcopado, presbiterado y diaconado; según Clemente, es una imitación de la jerarquía angélica:

> Creo yo que los grados de la Iglesia de aquí abajo, los grados de obispos, presbíteros y diáconos, son imitaciones de la gloria angélica y de aquella economía que, según dicen las Escrituras, aguarda a los que, siguiendo las huellas de los Apóstoles, vivieron en la perfección de la justicia según el Evangelio *(Strom.* 6,13,107).

Este ensayo de una descripción específica del orden jerárquico de los ángeles supone una innovación en el desarrollo de la teología. También propone en términos claros una teoría del conocimiento de los ángeles, preparando así el camino para las opiniones de San Agustín. Del hecho de que llevan a Dios nuestras oraciones, Clemente concluye que los ángeles conocen los pensamientos de los hombres. También enseña que no tienen sentidos, que conocen instantáneamente, con la rapidez del pen-

samiento, sin que intervengan los sentidos como intermediarios. Por consiguiente, su idea de la espiritualidad e incorporeidad de los ángeles es elevada, mucho más que la de San Justino.

Estudios: F. ANDRES, *Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien:* RQ 34 (1926) 13-37.129-140.307-329; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity:* SCA 5 (Wáshington 1943) 63-9; G. BARDY, *La theologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée:* Unam Sanctam 14 (París 1947) 115-128; F. HOFMANN, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien:* Vitae et veritati. Festgabe f. Karl Adam (Düsseldorf 1956) 11-27; T. RÜTHER, *Die eine Kirche und die Häresie bei Klemens von Alexandrien:* RSR 46 (1958) 37-49.

3. *El bautismo*

Aun cuando el centro de su sistema teológico sea la doctrina del Logos, Clemente no deja de prestar atención al *mysterion*, al sacramento. De hecho, Logos y *mysterion* son los dos polos alrededor de los cuales giran su cristología y su eclesiología.

Considera el bautismo como un renacimiento y una regeneración:

> El desea, pues, que nos convirtamos y seamos como niños, reconociéndole como nuestro verdadero Padre, habiendo sido regenerados por el agua: esta generación y la de la creación son distintas *(Strom.* 3,12,87).
>
> Escuchad al Salvador: «A quien el mundo engendró enhoramala para la muerte, yo te regeneraré. Te di libertad, te curé, te redimí. Te daré la vida que no tiene fin, eterna, sobrenatural. Te enseñaré la faz de Dios, el buen padre. No llames a nadie padre en la tierra... Por ti luché con la muerte y pagué el precio de la muerte, que tú debías por tus pecados pasados y por tu infidelidad para con Dios *(Quis div. salv.* 23,1).

Es casi imposible dar una explicación mejor de la adopción como hijos de Dios que se opera en el sacramento de la regeneración. Clemente emplea también los términos sello (σφραγίς), iluminación, lavacro, perfección y misterio para designar el bautismo. En su *Pedagogo* (1,6,26) describe así los efectos de este sacramento:

> En el bautismo somos iluminados; al ser iluminados, venimos a ser hijos; por ser hijos, nos hacemos perfectos; siendo perfectos, nos hacemos inmortales. «Yo dije: Sois dioses, sois hijos del Altísimo» (Ps. 81,6). Esta obra recibe distintos nombres: gracia, iluminación, perfección y lavacro: lavacro que nos purifica de nuestros pecados; gracia que nos perdona los castigos debidos a nuestras transgresiones; e iluminación que nos permite contemplar aquella santa luz de salvación, es decir, nos permite ver a Dios claramente; llamamos perfecto al que no le falta nada. Pues ¿qué le falta al que conoce a Dios? Sería, en verdad, absurdo llamar don de Dios a una cosa que no es completa.

Estudios: C. CASPARI, *Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufbekenntnis besessen?:* Zeitschr. f. kirchliche Wissenschaft 7 (1886) 352-373; A. v. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche:* TU 42,3 (Leipzig 1920) 97-143; A. OEPKE, *Urchristentum und Kindertaufe:* ZNW 29 (1930) 81-111; F. J. DÖLGER, *Das Lösen der Schuhriemen in der Taufsymbolik des Klemens von Alexandrien:* AC 5 (1936) 87-95; H. A. ECHLE, *The Baptism of the Apostles:* Traditio 3 (1945) 365-8; ID., *The Terminology of the Sacrament of Regeneration according to Clement of Alexandria* (diss.) (Wáshington 1949); ID., *Sacramental Initiation as a Christian Mystery-Initiation according to Clement of Alexandria:* Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis Odo Casels (Düsseldorf 1951) 54-64; A. ORBE, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino:* Greg 36 (1955) 410-448.

4. *La Eucaristía*

Hay un pasaje en los *Strom.* (7,3) que parece dar a entender que Clemente no creía en sacrificios:

> Nosotros, con razón, no ofrecemos sacrificios a Dios: El no necesita de nada, siendo el que da a los hombres todas las cosas. Mas glorificamos al que se dio a sí mismo en sacrificio por nosotros. Nos sacrificamos a nosotros mismos... Puesto que Dios se complace solamente en nuestra salvación.

Sería, con todo, equivocado deducir de estas palabras que Clemente no reconoce la Eucaristía como el sacrificio de la Nueva Alianza. En el pasaje citado está hablando de los ritos *paganos*, pues dice a continuación:

> Por consiguiente, con razón, nosotros no ofrecemos sacrificios al que no está sometido a los placeres, toda vez que los vapores del humo se quedan muy bajos, muy por debajo de las nubes más espesas. La Divinidad no tiene necesidad de nada, ni se deleita en los placeres, ni en el lucro, ni en el dinero; posee todo en plenitud y suministra de todo a los que han recibido el ser y son indigentes. Y no se invoca a Dios ni con sacrificios u ofrendas, ni tampoco con gloria y honores. No se deja conmover por tales cosas. Se manifiesta solamente a los hombres de bien, que jamás hicieron traición a la justicia, ni bajo el miedo de las amenazas ni bajo la promesa de importantes regalos *(Strom.* 7,3,14-15).

Los sacrificios sangrientos de los paganos no correspondían al concepto cristiano de Dios; por consiguiente, los cristianos los consideraban indignos de El. En esto Clemente está de completo acuerdo con los Apologistas griegos, que repudiaban los sacrificios cruentos por esa mismo razón. Conoce, sin embargo, el sacrificio de la Iglesia:

El sacrificio de la Iglesia es la palabra que exhalan como incienso las almas santas cuando al tiempo del sacrificio el alma entera se abre a Dios *(Strom.* 7,6,32).

De este pasaje podría colegirse que Clemente no reconoce el sacrificio eucarístico de la Iglesia, sino tan sólo una inmolación interior y moral del alma. Tal interpretación, sin embargo, sería injusta. En su polémica contra el concepto de paganos y judíos, quiere recalcar el carácter espiritual de la ofrenda y su diferencia esencial respecto de todos los demás sacrificios. Mas este carácter espiritual no excluye, ni mucho menos, la oblación simbólica de ciertos dones, como tiene lugar en la liturgia. Clemente conocía perfectamente esta ceremonia. En *Strom.* 1,19,96, dice que hay sectas heréticas que celebran con sólo pan y agua: «Al hablar aquí la Escritura de pan y agua, no se refiere a nadie más que a los herejes, que usan pan y agua en la oblación, contra lo que prescribe el canon de la Iglesia. Porque hay quien celebra la Eucaristía con sólo agua». La manera en que Clemente se expresa en este lugar supone que conocía una oblación (προσφορά) de realidades materiales. Habla de un canon de la Iglesia (κανόνα τῆς ἐκκλησίας) y de una celebración de la Eucaristía. Condena el uso del agua como contrario a este canon de la Iglesia, que exige pan y vino; lo declara él mismo en *Strom.* 4,25: «Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo, que dio pan y vino, suministrando alimento consagrado como tipo de la Eucaristía». Reconoce, pues, que la Eucaristía es un sacrificio, pero la considera al mismo tiempo como alimento de los creyentes:

> «Comed mi carne—dice El—y bebed mi sangre (Io. 6, 53). Estos son los alimentos apropiados que nos suministra el Señor: ofrece su carne y vierte su sangre, y nada falta para el crecimiento de los hijos. ¡Oh misterio increíble! Nos manda despojarnos de nuestra vieja y carnal corrupción y renunciar al alimento viejo, recibiendo, en cambio, otro régimen, el de Cristo. Le recibimos a El mismo, en cuanto esto es posible, para introducirlo dentro de nosotros y así abrazar a nuestro Salvador, para que podamos de esta manera corregir las pasiones de nuestra carne.
>
> Pero tú no quieres entenderlo así, sino quizás de una manera más general. Escucha también esta otra manera de interpretar: la carne, para nosotros, representa de manera figurada al Espíritu Santo; porque la carne es obra suya. Por sangre tendremos el Verbo, porque, como sangre abundante, el Verbo ha sido vertido en la vida; y la unión de ambos es el Señor, el alimento de los niños—el Señor que es Espíritu y Verbo *(Paed.* 1,6,42,3-43,2).

En la primera parte de este pasaje, Clemente habla de la Eucaristía como alimento nuevo por el cual recibimos a Cristo y lo guardamos en nuestras almas. En la segunda ofrece una explicación alegórica para aquellos que son incapaces de entender la interpretación literal. Pero el pasaje más importante se encuentra en su *Pedagogo* (2,2,19,4-20,1):

> La sangre del Señor es doble: una, carnal, por la cual fuimos redimidos de la corrupción; la otra, espiritual, con la que fuimos ungidos. Y beber la sangre de Jesús es hacerse partícipe de la incorruptibilidad del Señor. El Espíritu es la fuerza del Verbo, como la sangre lo es de la carne.
>
> Por analogía, el vino se mezcla con agua, y el Espíritu, con el hombre. Y lo primero, la mezcla de vino y agua, alimenta para la fe; lo segundo, el Espíritu, conduce a la inmortalidad. Y la mezcla de ambos, de la bebida y del Verbo, se llama Eucaristía, don laudable y excelente, que santifica en cuerpo y alma a los que lo reciben con fe.

Clemente distingue aquí claramente entre la sangre humana y la sangre eucarística de Cristo. A esta última la llama una mezcla de la bebida y del Logos. La recepción de esta sangre eucarística produce el efecto de santificar el cuerpo y el alma del hombre.

Textos: J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 348s.

Estudios: F. Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff* (Munich 1900) 106-121; A. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie:* FLDG 3.4 (Munich 1903) 56-66; J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten:* FThSt 21 (Friburgo i. Br. 1918) 105-110; P. Batiffol, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* 9.ª ed. (París 1930) 248-261; F. R. M. Hitchcock, *Holy Communion and Creed in Clement of Alexandria:* ChQ 129 (1939) 57-70; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* Bd.1,1 (Friburgo i. Br. 1955) 117s.277-9; Th. Camelot, *L'Eucharistie dans l'École d'Alexandrie:* Divinitas 1,1 (1957) 71-92.

5. *Los pecados y la penitencia*

A juicio de Clemente, el pecado de Adán consistió en que rehusó ser educado por Dios; lo han heredado todos los seres humanos, no por generación, sino a causa del mal ejemplo del primer hombre *(Adumbr. in Jud.* 11; *Strom.* 3,16,100; *Protrept.* 2,3). Clemente está convencido de que solamente un acto personal puede manchar el alma. Esta manera de pensar se explica probablemente como una reacción contra los gnósticos, que sostenían que la causa del mal es la materia mala. En cuanto a los castigos de Dios, opina, siguiendo a Platón, que tienen solamente un carácter purgativo:

> Dice Platón bellamente: «Todos los que sufren castigo salen, en realidad, beneficiados, porque se aprovechan del justo castigo para tener el alma más bella». Y si salen beneficiados los que son corregidos por un justo, aun según Platón, se reconoce que el justo es bueno. Por tan-

to, el mismo miedo es útil y demuestra ser un bien para los hombres *(Paed.* 1,8,67).

Sin embargo, en ninguna parte da a entender que aplique también al infierno esta interpretación.

Clemente coincide con Hermas (cf. p.101-3) en que debería haber solamente una penitencia en la vida de un cristiano, a saber, la que precede al bautismo; pero que Dios, en su misericordia por la flaqueza humana, ha concedido una segunda penitencia, que no se podrá obtener más que una vez:

> El que ha recibido la remisión de sus pecados no debe pecar de nuevo. Porque, además de la primera y única penitencia de los pecados—de los pecados cometidos anteriormente durante la primera vida pagana, me refiero a la vida en estado de ignorancia—, se propone inmediatamente a los que han sido llamados una penitencia que purifica de sus manchas el lugar de sus almas para que se establezca allí la fe. El Señor, que conoce los corazones y el porvenir, previó desde lo alto, desde el principio, la inconstancia y fragilidad del hombre y las astucias del diablo; sabía cómo éste, envidioso de los hombres por haberles sido concedido el perdón de los pecados, pondría a los servidores de Dios ocasiones de pecar, procurando astutamente que participen de su caída. Dios, pues, en su gran misericordia, ha dado una segunda penitencia a los fieles que caen en pecado, a fin de que si alguno, después de su elección, fuere tentado por fuerza o por astucia, encuentre todavía «una penitencia sin arrepentimiento». En efecto, si pecamos voluntariamente después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados, sino un temeroso juicio, y la cólera terrible que devora a los enemigos» (Hebr. 10, 26-27).
>
> Los que multiplican penitencias sucesivas por sus pecados no difieren en nada de los que han creído, salvo en que tienen plena conciencia de sus pecados; y no sé qué es peor para ellos, si pecar a sabiendas o, después de haberse arrepentido de sus faltas, caer de nuevo *(Strom.* 2,13,56-57,4).
>
> El uno pasa del paganismo y de esta vida primera a la fe y obtiene de una sola vez la remisión de los pecados. El otro, después de eso, peca, pero luego se arrepiente; aun cuando obtenga el perdón, debe estar lleno de vergüenza, porque ya no puede ser lavado en el bautismo para la remisión de los pecados. Es preciso no solamente abandonar los ídolos que se consideraban hasta entonces como dioses, sino renunciar también a las obras de la vida anterior, si es que está regenerado, «no de la sangre ni de la voluntad de la carne» (Io. 1,13), sino del espíritu; lo que sucederá si se arrepiente y no cae en la misma falta. Por el contrario, arrepentirse frecuentemente es prepararse a pecar y disponerse a la versatilidad por falta de ascesis. Pedir, pues, frecuentemente perdón por los pecados que cometemos a menudo, es tan sólo una apariencia de arrepentimiento, mas no verdadero arrepentimiento *(Strom.* 2,13,58-59).

Clemente distingue en estos pasajes entre pecados voluntarios e involuntarios. Opina que de los pecados cometidos después del bautismo solamente se perdonan los pecados involuntarios. Los que cometen pecados voluntarios después del bautismo deben temer el juicio de Dios. Una ruptura total con Dios después del bautismo no puede alcanzar perdón. Esto está en contradicción con la idea cristiana primitiva de la inviolabilidad del sello bautismal. Si el pecado cometido después del bautismo no constituye una ruptura total con Dios debido a cierta falta de libertad en la decisión, existe la posibilidad de un segundo arrepentimiento. De hecho, sin embargo, Clemente no excluye de este segundo arrepentimiento ningún pecado, por grande que sea. La historia que cuenta, al fin de su *Quis dives salvetur*, de San Juan y del joven que llegó a ser capitán de bandoleros, es una prueba suficiente de que todo pecado puede ser perdonado si no hay un obstáculo en el alma del pecador. Clemente describe al joven como «el más fiero, el más sanguinario y el más cruel»; sin embargo, San Juan «lo restauró a la Iglesia, presentando en él un magnífico ejemplo de sincero arrepentimiento y una gran garantía de regeneración» (42,7,15). De aquí se desprende que Clemente no conoce pecados capitales que no puedan ser perdonados. Hasta el mismo pecado de apostasía le parece susceptible de perdón, pues ruega para que los herejes vuelvan al Dios omnipotente *(Strom.* 7,16,102,2). El pecado «voluntario» irremisible consiste en que el hombre se aparta deliberadamente de Dios y rehúsa la reconciliación y la conversión.

Estudios: T. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien:* FThSt 28 (Friburgo i. Br. 1922); J. Hering, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie:* BEHE 38 (París 1923); H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie:* BFTh 44,3 (Gütersloh 1950) 92-130; Gaudel: DTC 12, 329-332; Th. Spacil, *La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrino ed Origene:* Bess (1919) 131-145; J. Koch, *Die Busse bei Klemens von Alexandrien:* ZkTh 56 (1932) 175-189; Id., *Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert* (Breslau 1932) 115-129; P. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes:* Theophaneia 1 (Bonn 1940) 229-260; Id., *Busse und letzte Oelung:* M. Schmaus, J. R. Geiselmann, H. Rahner, *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol.IV fasc.3 (Friburgo i. Br. 1951) 32-4; H. Karpp, *Die Busslehre des Klemens von Alexandrien:* ZNW 43 (1930-1931) 224-242; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandrien* (Berlín-Leipzig 1951) 164-174; J. Stelzenberger, *Ueber Syneidesis bei Klemens von Alexandrien:* MTZ 4 (1953) 27-33; A. Méhat, «*Pénitence seconde*» *et «péché involontaire» chez Clément d'Alexandrie:* VC 8 (1954) 225-233; A. Zeoli, *Libero arbitrio, grazia e predestinazione nel*

pensiero di Clemente Alessandrino: Humanitas 9 (1954) 851-4; J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo i. B. 1955) 319-342.

6. *El matrimonio y la virginidad*

Clemente defiende el matrimonio contra todos los intentos de los gnósticos de desacreditarlo y rechazarlo. No sólo recomienda el matrimonio por razones de orden moral, sino que llega hasta considerarlo un deber para el bienestar de la patria, para la sucesión familiar y para el perfeccionamiento del mundo:

> Es absolutamente necesario casarse, tanto por el bien de nuestra patria como para la procreación de hijos y, en la medida que de nosotros depende, para la perfección del mundo. Los mismos poetas deploran el matrimonio incompleto y sin hijos; en cambio, proclaman bienaventurado al matrimonio fecundo.

El fin del matrimonio es la procreación de hijos; es un deber para todos los que aman a su patria. Clemente, empero, eleva el matrimonio a un nivel mucho más elevado; ve en él un acto de cooperación con el Creador: «El hombre se convierte en imagen de Dios en la medida en que coopera en la creación del hombre» *(Paed.* 2,10,83,2). La procreación de los hijos no es, sin embargo, el único fin del matrimonio. El amor mutuo, la ayuda y asistencia que se prestan el uno al otro, unen a los esposos con un lazo que es eterno:

> La virtud del hombre y de la mujer es la misma. Porque si uno mismo es el Dios de ambos, también es uno su maestro; una misma Iglesia, una misma sabiduría, una misma modestia; su alimento es común; el matrimonio les impone un yugo igual; la respiración, la vista, el oído, el conocimiento, la esperanza, la obediencia, el amor, todas las cosas son iguales. Y los que tienen la vida común reciben gracias comunes y una común salvación. Tienen también en común la virtud y la educación *(Paed.* 1,4).

Pero la concepción más hermosa de Clemente sobre el matrimonio se encuentra en *Strom.* 3,10,68, donde dice: «¿Quiénes son los dos o tres, reunidos en nombre de Cristo, en medio de los cuales está el Señor? ¿No son quizá el hombre, la mujer y el niño, ya que el hombre y la mujer están unidos por Dios?» De esta manera Clemente coloca el matrimonio por encima de una mera unión sexual; es una unión espiritual y religiosa la que existe entre el marido y la mujer; por eso dice: «El estado de matrimonio es sagrado» *(Strom.* 3,12,84). Ni siquiera la muerte llega a disolver completamente esta unión; por esta razón Clemente se opone a las segundas nupcias *(Strom.* 3,12,82).

Viendo a Clemente defender de esta manera el matrimonio contra los gnósticos herejes, que lo rechazaban y predicaban la abstinencia total, surge esta cuestión: en qué concepto tuvo Clemente la virginidad. El mismo no se casó «por amor al Señor» *(Strom.* 3,7,59), y dice en un lugar: «Alabamos la virginidad y a aquellos a quienes se la ha concedido el Señor» *(Strom.* 3,1,4). Piensa que «el que permanece célibe por no separarse del servicio del Señor alcanzará una gloria celestial» *(Strom.* 3,12,82). Pero, cuando compara el matrimonio con la virginidad, considera al hombre casado superior al soltero. Sopesando cuidadosamente los méritos de cada uno, se siente obligado a hacer esta observación:

> No da muestras de ser realmente hombre el que escoge vivir solo; mas está por encima de los hombres el que se ha ejercitado en vivir sin placer y sin pena en medio del matrimonio, la procreación de los hijos y el cuidado de la casa, y permanecer inseparable del amor de Dios, y vence todas las tentaciones que provienen de sus hijos, de su mujer, de sus domésticos y de sus bienes. Mas el que no tiene familia se ve libre, en gran parte, de las tentaciones. Y así, no teniendo que preocuparse más que de sí mismo, se ve aventajado por uno que, hallándose en situación inferior respecto a la salvación personal, es superior a él por su conducta *(Strom.* 7,12,70).

Esta opinión de Clemente no encuentra paralelo en ningún otro escritor. Pudo ser efecto de la fuerte lucha que sostuvo Clemente en favor del matrimonio contra los ataques de los gnósticos.

Sobre la *doctrina ascética y mística de Clemente*, cf. G. W. BUTTERWORTH, *The Deification of Man in Clement of Alexandria:* JThSt 17 (1916) 157-159; A. MÉNAGER, *La doctrine spirituelle de Clément d'Alexandrie:* VS 7 (1922) 407-430; P. GUILLOUX, *L'ascétisme de Clément d'Alexandrie:* RAM 3 (1922) 282-300; W. C. DE PAULEY, *Man: The Image of God. A Study in Clement of Alexandria:* ChQ 100 (1925) 96-121; O. FALLER, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung:* Greg 6 (1925) 427-435; P. DOUDON, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de Fénelon* (París 1930); A. KOCH, *Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit:* ZAM 7 (1932) 363; H. PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlín 1927) 200-211; J. M. TSERMOULAS, *Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien* (diss.) (Würzburg 1934); J. PASCHER, *Studien zur Geschichte der ägyptischen Mystik.* 2. Heft: *Klemens von Alexandrien* (Bamberg 1934); G. BARDY, *La spiritualité de Clément d'Alexandrie:* VS 39 (1934) 81-104; 129-145; ID., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (París 1953); ID., *Apatheia:* Dictionnaire de spirit. ascétique et mystique I 727-746; J. D. PHRANKOULÈS, Ἡ συμβολικὴ τῶν ἀριθμῶν παρὰ τῷ Κλήμεντι τῷ Ἀλεξανδρεῖ: Θεολογία 13 (1935) 5-21; H. G. MARSH, *The Use of* μυστήριον *in the Writings of Clement of Alexandria:* JThSt 37 (1936) 64-80; C. MONDÉSERT, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie:* RSR 26 (1936) 158-180; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 40-44; K. PRÜMM, *«Mysterion» von Paulus bis Origenes:* ZkTh 61 (1937) 391-425; J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei* (Münster i. W. 1937) 62s.70-2; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938) 159-174; D. PIRE, *Sur l'emploi des*

termes Apatheia et Eleos dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie: RSPT 27 (1938) 427-431; A. MAYER, *Gottähnlichkeit als menschliche Vollendung, ein christliches Ideal in seiner Berührung mit Gnostizismus und griechischer Philosophie bei Klemens von Alexandrien:* Nova et Vetera. Festschrift der Abtei Metten (1939) 44-64; M. VILLER-K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. Br. 1939) 60-71; O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium:* JL 15 (1941) 155-305; G. BÉKÉS, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina:* Studia Anselmiana 14 (Roma 1942); A. MAYER, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien:* Studia Anselmiana 15 (Roma 1942). Cf. J. DANIÉLOU: RSR 35 (1948) 601-3; TH. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (París 1945); G. BÉKÉS, *Pura oratio apud Clementem Alexandrinum:* Studia Anselmiana, 18-19 (Roma 1947) 157-172; W. VÖLKER, *Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen:* TZ 3 (1947) 15-40; F. VAN DER GRINTEN, *Die natürliche und übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens von Alexandrien* (diss. Roma) (Bonn 1949); TH. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien:* FThSt 63 (Friburgo i. Br. 1949); E .E. MALONE, *The Monk and the Martyr:* SCA 12 (Washington 1950) 4-14; H. VÖLKER, *Der wahrer Gnostiker nach Clemens Alexandrinus:* TU 57 (Leipzig 1952); H. MERKI, Ὁμοίωσις Θεῷ: Paradosis, 7 (Friburgo 1952) 44-59; H. CROUZEL, *Le «vrai gnostique» de Clément d' Alexandrie d' après W. Völker:* RAM 31 (1955) 77-83; C. A. M. OEYEN, *Las potencias de Dios en los primeros siglos cristianos.* I: *Acerca de la pneumatología de Clemente Alejandrino* (Buenos Aires 1963); M. MEES, *Der geistige Tempel. Einige Ueberlegungen zu Klemens von Alexandrien:* Vetera Christianorum 1 (1964) 83-89; C. A. M. OEYEN, *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien:* IKZ 55 (1965) 102-120; 56 (1966) 27-47; O. PRUNET, *La morale de Clément et le Nouveau Testament:* EHPR 61 (París 1966); A. LEVASTI, *Clemente Alessandrino, iniziatore della Mistica cristiana:* Rivista di ascetica e mistica 36 (1967) 127-147.

Sobre la *lengua y el estilo* de Clemente, cf.: J. SCHAM, *Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung:* FLDG 11,4 (Paderborn 1913); W. TELFER, «*Bees*» *in Clement of Alexandria:* JThSt 28 (1927) 167; J. BALOGHI, *Rerum dominis pietas semper amica:* SJMS 4 (1929) 323s; M. MOSSBACHER, *Präpositionen und Präpositionsadverbien unter besonderer Berücksichtigung der Infinitivkonstruktionen bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus* (diss.) (Erlangen 1931); E. TENGBLAD, *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Klemens von Alexandrien* (Lund 1932); J. TSERMOULAS, *Die Bildersprache des Klemens von Alex.* (diss.) (Würzburg 1934); H. G. MARSH, *The Use of* μυστήριον *in the Writings of Clement of Alexandria:* JThSt 37 (1936) 64-80; C. MONDÉSERT, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie:* RSR (1936) 158-180; K. PRUMM, «*Mysterion*» *von Paulus bis Origenes:* ZkTh 61 (1937) 391-425; D. PIRE, *Sur l' emploi des termes Apatheia et Eleos dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie:* RSPT 27 (1938) 427-431; P. VIELHAUER, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clement Alexandrinus* (1939); M. G. MURPHY, *Nature Allusions in the Works of Clement of Alexandria:* PSt 65 (Washington 1941); P. M. HERMANIUK, *La parabole chez Clément d'Alexandrie. Définition et source:* ETL 21 (1945) 5-60; C. MONDÉSERT, *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot* λογικός: RSR 42 (1954) 258-265; U. TREU, *Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 191-211.

ORIGENES

La escuela de Alejandría llegó a su apogeo bajo el sucesor de Clemente, Orígenes, doctor y sabio eminente de la Iglesia antigua, hombre de conducta intachable y de erudición enciclopédica, uno de los pensadores más originales de todos los tiempos. Gracias al interés particular que le dedicó el historiador Eusebio, poseemos más datos biográficos de su persona que de ningún otro teólogo anterior. Eusebio consagra a Orígenes una gran parte del libro sexto de su *Historia eclesiástica.* De no haberse perdido, las cartas de Orígenes, que pasaban del centenar, habrían sido la mejor fuente de información para conocer su personalidad. Afortunadamente, Eusebio, que las recogió, las utiliza ampliamente en el bosquejo biográfico de Orígenes. Estaríamos aún mejor informados si hubiera llegado íntegramente hasta nosotros la apología que compuso en defensa de Orígenes el presbítero Pánfilo de Cesarea. Comprendía cinco libros, a los que Eusebio añadió uno más. Se conserva solamente el libro I en una traducción latina de Rufino, que no ofrece muchas garantías. Por el contrario, tenemos el *Discurso de despedida* que compuso Gregorio el Taumaturgo al abandonar la escuela de Orígenes, documento importante tanto para la vida personal de Orígenes como para su método de enseñanza. Finalmente, Jerónimo menciona a Orígenes en su *De viris illustribus* (54,62) y en una de sus cartas *(Epist.* 33); Focio lo hace también en su *Bibl. Cod.* 118.

Según estas fuentes, Orígenes no era un convertido del paganismo; era el hijo mayor de una familia cristiana numerosa. Nació probablemente en Alejandría el año 185 o hacia ese año. Su padre, que se llamaba Leónidas, procuró darle una educación esmerada, instruyéndole en las Escrituras y en las ciencias profanas; murió mártir durante la persecución de Severo (año 202). Si su madre no hubiese escondido sus vestidos, el joven Orígenes, en su ardiente deseo del martirio, habría seguido la suerte de su padre. El Estado confiscó su patrimonio y él tuvo que dedicarse a la enseñanza para ganar su sustento y el de su familia. La famosa escuela de catecúmenos de Alejandría se había disuelto a raíz de la huida de Clemente. El obispo Demetrio confió entonces su dirección a Orígenes, que contaba a la sazón dieciocho años de edad; había de ocupar este puesto durante mucho tiempo. Atrajo a un gran número de discípulos por la calidad de su enseñanza, pero también, como lo hace notar Eusebio, por el ejemplo de su vida: «Tal como hablaba, vivía; y tal como vivía, hablaba. A esto se debió principalmente el que, con la ayuda del poder divino, moviera a innumerables discípulos a emular su ejemplo» *(Hist. eccl.* 6, 3,7). Eusebio describe con viveza el ascetismo practicado por este *Adamantius,* «hombre de acero», como él le llama:

> Perseveró durante muchos años en este género de vida el más filosófico, ora ejercitándose en el ayuno, era cercenando algunas de las horas debidas al descanso, que tomaba, no echado en una cama, sino sobre el duro suelo. Ante todo pensaba que se debían observar fielmente aquellas palabras del Señor en el Evangelio con que nos recomienda no tener dos vestidos, ni llevar sandalias, ni pasar el tiempo preocupándonos por el futuro *(Hist. eccl.* 6,3,9-10).

Sabemos de la misma fuente que por este tiempo (202-3), mientras enseñaba en Alejandría, Orígenes se castró a sí mismo, interpretando en un sentido demasiado literal a Mateo 19,12 *(ibid.* 6,8,1-3).

Su carrera de profesor se puede dividir en dos partes. Durante la primera, que va del año 203 al 231, Orígenes dirigió la escuela de Alejandría y su prestigio fue siempre en aumento. Tuvo discípulos que provenían incluso de los círculos heréticos y de las escuelas paganas de filosofía. Al principio daba cursos preparatorios de dialéctica, física, matemáticas, geometría y astronomía, así como de filosofía griega y teología especulativa. Como esta carga le resultara demasiado pesada, encargó a su discípulo Heraclas los cursos preparatorios, reservándose la formación de los estudiantes más edelantados en filosofía, teología y especialmente en Sagrada Escritura. Este horario tan cargado no le impidió asistir a las lecciones de Ammonio Saccas, el célebre fundador del neoplatonismo. La influencia de éste se echa de ver en la cosmología y filosofía de Orígenes, así como también en su método.

Orígenes interrumpió sus lecciones en Alejandría para hacer varios viajes. Hacia el año 212 fue a Roma, «porque deseaba ver la antiquísima Iglesia de los romanos» (EUSEB., *o.c.* 6,14,10). Esto sucedía durante el pontificado de Ceferino; se encontró allí con el más renombrado teólogo de la época, el presbítero romano Hipólito. Poco antes del año 215 le hallamos en Arabia, adonde había ido a instruir al gobernador romano, a petición suya. En otra ocasión fue a Antioquía, invitado por la madre del emperador Alejandro Severo, Julia Mamea, que deseaba oírle. Cuando Caracalla saqueó la ciudad de Alejandría y mandó cerrar las escuelas y persiguió a los maestros, Orígenes decidió marchar a Palestina, hacia el año 216. Los obispos de Cesarea, Jerusalén y otras ciudades palestinenses le rogaron que predicara sermones y explicara las Escrituras a sus respectivas comunidades; él lo hizo, a pesar de que no era sacerdote. Su obispo, Demetrio de Alejandría, protestó y censuró a la jerarquía palestinense por permitir que un seglar predicara en presencia de obispos, cosa nunca oída, según él. Aunque los obispos de Palestina lo negaron, Orígenes obedeció la orden estricta de su superior de volver inmediatamente a Alejandría. Para evitar que se repitieran en lo futuro dificultades parecidas, el obispo Alejandro de Perusalén y Teoctisto de Cesarea ordenaron a Orígenes de sacerdote quince años más tarde, cuando pasó por Cesarea camino de Grecia, adonde se dirigía, por mandato de su obispo, a refutar a algunos herejes. Esto no hizo sino empeorar la situación, porque Demetrio alegó esta vez que, según la legislación canónica, Orígenes no podía ser admitido al sacerdocio por haberse castrado. Quizás Eusebio esté en lo cierto cuando dice que «Demetrio se dejó vencer por la fragilidad humana al ver cómo Orígenes iba de éxito en éxito, siendo considerado por todos como hombre de prestigio y célebre por su fama» *(Hist. eccl.* 6,8,4). Sea de ello lo que fuere, el hecho es que Demetrio convocó un sínodo que excomulgó a Orígenes de la Iglesia de Alejandría. Otro sínodo, el año 231, le depuso del sacerdocio. Después de la muerte de Demetrio (232), volvió a Alejandría; pero su sucesor, Heraclas, antiguo colega de Orígenes, renovó la excomunión.

Orígenes partió para Cesarea de Palestina, y empezó así el segundo período de su vida. El obispo de Cesarea hizo caso omiso de la censura de su colega de Alejandría e invitó a Orígenes a fundar una nueva escuela de teología en Cesarea. Orígenes la dirigió por más de veinte años. Fue allí donde Gregorio el Taumaturgo pronunció su *Discurso de despedida,* al abandonar el círculo de Orígenes. Según este valioso documento, seguía en Cesarea prácticamente el mismo sistema de enseñanza que en Alejandría. Después de una exhortación a la filosofía, a guisa de introducción, venía el curso preliminar que adiestraba a los estudiantes para la educación científica mediante un ejercicio mental constante. El curso científico comprendía la lógica y la dialéctica, las ciencias naturales, la geometría y la astronomía, y al fin, la ética y la teología. El curso de ética no se reducía a una discusión racional de los problemas morales, sino que daba toda una filosofía de la vida. Gregorio nos dice que Orígenes hacía leer a sus discípulos todas las obras de los antiguos filósofos, a excepción de los que negaban la existencia de Dios y la providencia divina.

Hacia el año 244 volvió a Arabia, donde logró curar de su monarquianismo al obispo Berilo de Bostra (EUSEB., *Hist. eccl.* 3,33). Durante la persecución de Decio debió de sufrir graves tormentos, porque Eusebio dice:

> Las numerosas cartas que dejó escritas este hombre describen con verdad y exactitud los sufrimientos que padeció por la palabra de Cristo: cadenas y torturas, tormentos en el cuerpo, tormentos por el hierro, tormentos en las lobregueces del calabozo; cómo tuvo, durante cuatro días, sus pies metidos en el cepo hasta el cuarto agujero; cómo soportó con firmeza de corazón las amenazas de fuego y todo lo demás que le infligieron sus enemigos; cómo acabó todo aquello, no queriendo el juez

de ninguna manera sentenciarle a muerte; y qué sentencias dejó, llenas de utilidad, para los que necesitan consuelo (*o.c.* 6,39,5).

Murió en Tiro el año 253, a la edad de sesenta y nueve años, quebrantada su salud a causa de estos sufrimientos.

Después de su muerte, al igual que en vida, Orígenes siguió siendo un signo de contradicción. Difícilmente podría hallarse otro hombre que haya tenido tantos amigos o tantos enemigos. Es verdad que incurrió en algunos errores, como veremos; pero no se puede poner en duda que siempre quiso ser un cristiano creyente y ortodoxo. Al comienzo de su principal obra teológica dice él mismo: «No se ha de aceptar como verdad más que aquello que en nada difiera de la tradición eclesiástica y apostólica» (*De princ.* praef. 2). El se esforzó en seguir esta norma y al final de su vida la selló con su sangre.

Estudios: B. F. Westcott, *Origenes:* Dictionary of Christian Biography 4,96-142; G. Bardy, *Origène:* DTC 11,1489-1565; Hal Koch: PWK 18,1,1036-1068; A. v. Harnack, *Origenes:* RGG 4,780-7; A. Antweiler, *Origenes:* LThK 7,776-781; E. R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* (Bonn 1841-1846) 2 vol.; E. Freppel, *Origène.* 2.ª ed. (París 1875) 2 vol.; E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée* (París 1923-1928) 3 vol. Cf. A. d'Alès, *La doctrine d'Origène d'après un livre récent:* RSR 20 (1930) 224-268; G. Bardy, *Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène:* RBibl 34 (1925) 217-252; H. Koch, *Zum Lebensgange des Origenes und Heraclas:* ZNW 25 (1926) 278-282; S. Martinelli, *Origene e il mito di Attis:* Mondo classico 4 (1931) 49-54; G. Bardy, *Origène* (París 1931); R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène* (París 1932); W. E. Barnes, *The Third Century and its Greatest Christian, Origen:* ExpT 44 (1932-1933) 295-300; R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle* (París 1935). Traducción inglesa por J. A. Southwell, *Origen. His Life at Alexandria* (St. Louis y Londres 1944); A. Goodier, *Origen and his Generation:* Month 169 (1937) 491-500; F. Cavallera, *Origène éducateur:* BLE (1943) 61-75; W. R. Inge, *Origen:* British Academy Annual Lectures on a Master Mind (Londres 1946); J. Lebreton, *Origène:* A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église* 2 (París 1946) 249-293; J. Champonier, *Naissance de l'humanisme chrétien:* Bulletin de l'Association G. Budé (1947) 58-96; K. L. Schmidt, *Origenes statt Origenes:* TZ (1947) 234s; G. L. Prestige, *Fathers and Heretics* (Londres 1948) 43-66; J. Daniélou, *Origène* (París 1948); E. Elorduy, *Orígenes, discípulo de Ammonio:* Las Ciencias 12,4 (1949) 897-912; H. von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 43-60; H. Crouzel, *Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas:* BLE (1956) 193-214; M. Jourjon, *A propos du «Dossier d'ordination» d'Origène:* MSR 15 (1958) 45-8; H. T. Kerr, *The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria:* Princeton Pamphlets 11 (Princeton, N. J. 1958); H. Crouzel, *Notes critiques sur Origène. I. Encore Origène et Ammonios Saccas:* BLE 59 (1958) 3-12; Id., *Origène est-il un systématique?:* ibid. 60 (1959) 100s; M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule:* ZKG 71 (1960) 1-25.193-214; J. Daniélou, *Origène:* DB Supplément, fasc.33 (1960) 884-908; H. Crouzel, *Origen:* Month 25 (1961) 230-243; P. Nemeshegyi, *La personnalité d'Origène:* BLE 64 (1963) 3-8; H. Musurillo, *The Recent Revival of Origen Studies:* TS 24 (1963) 250-263; H. Crouzel, *Origène s-est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Thrace?:* BLE 64 (1963) 195-203; Id., *Le remerciement à Origène de saint Grégoire le Thaumaturge. Son contenu doctrinal:* Sciences ecclésiastiques 16 (1964) 59-91; A. A. T. Ehrhardt, *Origen, Theologian in the Cataclysm of the Ancient World:* Oikumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 273-321; F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes:* Beiheft für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 31 (Berlín 1966); R. P. C. Hanson, *A Note on Origen's Self-Mutilation:* VC 20 (1966) 81-82.

Sobre el *vocabulario y el estilo de Orígenes*, cf.: J. Borst, *Beiträge zur sprachlich-stilistischen Würdigung des Origenes* (diss.) (Münster 1913); R. Cadiou, *Dictionnaires antiques dans l'oeuvre d'Origène:* REG (1932) 271-285; K. Prümm, *«Mysterion» von Paulus bis Origenes:* ZkTh 61 (1937) 391-425; E. Klostermann, *Ueberkommene Definition im Werke des Origenes:* ZNW 37 (1938) 52-61; S. Laeuchli, *Origen's Conception of Symbolon:* AThR 34 (1952) 102-116; M. Lettner, *Zur Bildersprache des Origenes. Platonismen bei Origenes* (diss.) (Munich 1962); M. M. Garijo, *Vocabulario origeniano sobre el Espíritu divino:* Scriptorium Victoriense 11 (1964) 320-358.

Sobre la *filosofía* de Orígenes, cf.: C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* 2.ª ed. (Oxford 1913); G. Rossi, *Saggio sulla metafisica di Origene* (Milán 1929); H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Leipzig 1932); G. Bardy, *Origène et l'aristotélisme:* Mélanges G. Glotz (París 1932) 75-83; R. Arnou, *Le thème néoplatonicien et la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin:* Greg (1932) 124-136; J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933); J. Murray, *Origen, Augustine und Plotinus:* Month 170 (1937) 107-117; G. D. Kilpatrick, *A Fragment of Mussonius:* CR (1949) 94; G. Bardy, *Post apostolos ecclesiarum magister:* Revue du Moyen-Age latin 6 (1950) 313-6; W. Banner, *Origen and the Tradition of Natural Law Concepts:* DOP 8 (1954) 49-82; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956) 87s.270-280; K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker* (Munich 1962); H. Crouzel, *Origène et la philosophie* (París 1962); U. Wickert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes:* ZTK 62 (1965) 153-177; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen* (Londres 1966).

Si comparamos sus ideas con las de Clemente de Alejandría, parece a primera vista que no comparte la alta estima que éste sentía por la filosofía griega. Jamás se encuentra en sus escritos la frase que era familiar a Clemente: la filosofía griega condujo hacia Cristo. En carta dirigida a Gregorio (el mismo que pronunció aquel cálido discurso de despedida en su honor), Orígenes exhorta a su antiguo discípulo a continuar en el estudio de las Sagradas Escrituras y a considerar la filosofía griega solamente como una asignatura preparatoria: «Ruégote que tomes de la filosofía griega aquellas cosas que puedan ser conocimientos comunes o educación preparatoria para el cristianismo, y de la geometría y astronomía lo que pueda ser útil para la exposición de la Sagrada Escritura, a fin de que lo que los discípulos de los filósofos dicen de la geometría y música, y gramática, y retórica, y astronomía, a saber, que son siervas de la filosofía, podamos decirlo nosotros de la filosofía misma en relación con el cristianismo» (13,1). Así, pues, Orígenes recalca más que Clemente la importancia de la Sagrada Escritura, Sin embargo, Orígenes cometió el error de dejar que

la filosofía de Platón influyera en su teología más de lo que él mismo sospechaba. Esta influencia le llevó a errores dogmáticos graves, especialmente a la doctrina de la preexistencia del alma humana. Otro escollo de su sistema fue la interpretación alegórica. No es verdad que él viera en este método sólo un medio para eliminar el Antiguo Testamento, por el cual, al contrario, sentía la mayor estima. Es verdad, empero, que con este método introdujo en la exégesis un subjetivismo peligroso, que lleva a la arbitrariedad y al error. Por eso, sus doctrinas fueron pronto objeto de discusión. Las disputas conocidas con el nombre de «Controversias origenistas» se recrudecieron especialmente hacia los años 300, 400 y 550. En la primera, sus adversarios fueron Metodio de Filipos y Pedro de Alejandría. Le defendió a Orígenes Pánfilo de Cesarea. La controversia se mantuvo dentro de los límites del campo literario y no provocó ninguna intervención eclesiástica oficial. La contienda fue más seria hacia el 400, cuando su doctrina fue atacada por Epifanio de Salamis y Teófilo, patriarca de Alejandría. Epifanio le condenó en un sínodo celebrado cerca de Constantinopla, y el papa Anastasio en una carta pascual. Finalmente, el emperador Justiniano I, en el concilio de Constantinopla de 543, logró que se aceptara un documento que contenía quince anatemas contra algunas de las doctrinas de Orígenes y que fue luego firmado por el papa Vigilio (537-55) y por todos los patriarcas (ES 203-211).

Estudios: G. FRITZ, *Origénisme:* DTC 11,1565-1588; F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert* (Münster 1899); A. D'ALÈS, *Origénisme:* DAP 3,1228-1258; K. HOLL, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites:* SAB (1916) 226-275; A. JÜLICHER, *Bemerkungen zu der Abhandlung Holls: Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites:* SAB (1916) 56-275; J. LANNOO, *Version syriaque de dix anathèmes contre Origène:* Mus (1930) 7-16; C. C. RICHARDSON, *The Condemnation of Origen:* Church History 6 (1937) 50-64; M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène:* RSR (1937) 5-37. 165-195; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia* (Wáshington 1945) 59-81; E. v. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena 1948) 24-7.99-104; ID., *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus:* BZ 44 (1951) 291-303; J. LECLERCQ, *Origène au XII^e siècle:* Irénikon 24 (1951) 425-439; E. v. IVANKA, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus:* JOBG 7 (1958) 23-49; L. CHAVOUTIER, *Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du «Tractatus contra Origenem de visione Isaiae»:* VC 14 (1960) 9-14; F. REFOULÉ, *La Christologie d'Évagre et l'Origénism:* OCP 27 (1961) 221-266; A. GUILLAUMONT, *Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 219-226; ID., *Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens:* Patristica Sorboniensia 5 (París 1962).

Sobre la *influencia de Orígenes en los escritores eclesiásticos posteriores*, cf.: R. REITZENSTEIN, *Origenes und Hieronymus:* ZNW 20 (1920) 90-93; R. CADIOU, *Origène et les «reconnaissances clémentines»:* RSR (1930) 506-528; J. LEBRETON, *Saint Cyprien et Origène:* RSR (1930) 160-2; G. BARDY, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux:* RB (1934) 145-164; J. DANIÉLOU, *Origène et Maxime de Tyr:* RSR (1947) 359-361;

B. ALTANER, *Augustinus und Origenes:* HJG 70 (1951) 15-41; L. GIUSSO, *Origene e il Rinascimento:* Rass. di cultura e di vita scolast., 18 (Roma 1957); H. CROUZEL, *Recherches sur Origène et son influence:* BLE 62 (1961) 3-15.105-113; A. GRILLMEIER, *Patristische Vorbilder frühscholastischer Systematik:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 390-408; H. CROUZEL, *Pic de la Mirandole et Origène:* BLE 66 (1965) 174-194 272-288; B. STUDER, *Zur Frage des westlichen Origenismus:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 270-287.

1. SUS ESCRITOS

Las controversias origenistas fueron la causa de que haya desaparecido la mayor parte de la producción literaria del gran alejandrino. Lo que queda se ha conservado, principalmente, no en el texto griego original, sino en traducciones latinas. También se ha perdido la lista completa de sus obras, que Eusebio añadió a la biografía de su amigo y maestro Pánfilo. Según Jerónimo *(Adv. Ruf.* 2,22), que se sirvió de esa lista, el número de los tratados llegaba a dos mil. Epifanio *(Haer.* 64, 63) calcula en seis mil sus escritos. Conocemos solamente el título de ochocientos, por la lista que da Jerónimo en su carta a Paula *(Epist.* 33). Orígenes no habría tenido medios para publicar un número tan enorme de obras sin el apoyo de unos amigos adinerados. Esta ayuda le vino principalmente de Ambrosio, a quien había convertido de la herejía valentiniana; en la sala de conferencias puso éste a disposición de Orígenes siete o más estenógrafos, lo que le permitió dedicarse de lleno a sus actividades literarias:

> A partir de este momento, Orígenes empezó a componer sus *Comentarios* a las divinas Escrituras; le instaba a ello Ambrosio, no sólo alentándole con sus constantes exhortaciones, sino también proveyéndole liberalmente de cuanto necesitaba. En efecto, cuando dictaba, tenía a su disposición más de siete estenógrafos, que se iban relevando a horas fijas, y otros tantos copistas, y además muchachas expertas en caligrafía. Para todo lo cual Ambrosio proporcionaba generosamente los medios necesarios (EUSEB., *Hist. eccl.* 6,23,1-2).

Ediciones: C. DE LA RUE (París 1733-1759) 4 vol. Reeditados en MG 11-17; C. H. E. LOMMATZSCH (Berlín 1831-1848) 25 vol.; GCS 12 vol. hasta ahora (Leipzig 1899-1955) ed. por P. KOETSCHAU, E. KLOSTERMANN, E. PREUSCHEN, W. A. BAEHRENS, M. RAUER, y L. FRUECHTEL.—*Pasajes escogidos:* J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen* (Cambridge 1893); U. VON BALTHASAR, *Origène, Esprit et feu.* I: *L'âme.* Textes choisis et présentés. Trad. franç. par les Dominicains d'Unterlinden (París 1959); V. BUCHHEIT, *Tyrannii Rufini librorum Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio.* Eingeleitet, herausgegeben und kritisch kommentiert: Studia et testimonia antiqua 1 (Munich 1966).

Traducciones: Alemana: P. KOETSCHAU: BKV^2 48,52,53.—*Pasajes escogidos:* H. U. v. BALTHASAR, *Origenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Salzburgo 1938; 2.ª ed. 1951); W. SCHULTZ, *Origenes*

ausgewählt und übersetzt (Berlín 1962).—*Francesa:* L. DOUTRELAU: SCH 7; P. FORTIER: SCH 16; A. MÉHAT: SCH 29; O. ROUSSEAU: SCH 37; A. JAUBERT: SCH 71; H. CROUZEL: SCH 87.—*Pasajes escogidos:* G. BARDY, *Origène:* Les moralistes chrétiens (París 1931).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Oudchristelijke geschriften in Nederlandsche vertaling deel 31,34-38.*—*Inglesas:* F. CROMBIE: ANL 10,23; ANF 4; A. MENZIES: ANL volumen adicional; A. MENZIES-J. PATRICK: ANF 9.—*Pasajes escogidos:* G. LEWIS, *Origen. The Philocalia* (Edimburgo 1911); R. B. TOLLINGTON, *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen:* SPCK (Londres 1929); H. CHADWICK y J. E. OULTON, *Alexandrian Christianity. Selections from Clement and Origen:* LCC 2 (Londres 1954).—Las traducciones separadas se mencionarán al hablar de cada una de las obras.

Estudios: A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griech. christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* (Munich 1949) 110-123; C. ZEDDA, *Sulla paternità origeniana di alcuni frammenti esegetici:* Lateranum N. S. 29-30 (1963-1964) 25-35.

1. Crítica textual

La mayor parte de la producción literaria de Orígenes está consagrada a la Biblia, pudiendo ser justamente llamado el fundador de la ciencia escriturística. Sus *Exaplas* (o sea una Biblia séxtuple) constituyen el primer intento para establecer un texto crítico del Antiguo Testamento. Fue una tarea inmensa, a la cual Orígenes dedicó su vida entera. Dispuso en seis columnas paralelas el texto hebreo del Antiguo Testamento en caracteres hebraicos; el texto hebreo en caracteres griegos con el fin de determinar la pronunciación; la traducción griega de Aquila, judío contemporáneo de Adriano; la traducción griega de Símmaco, judío del tiempo de Septimio Severo; la traducción griega de los Setenta y, finalmente, la del judío Teodoción (hacia el 180). La obra crítica de Orígenes consistía en hacer en la quinta columna, en la de los Setenta, ciertos signos que indicaban su relación con el original hebreo. Así, el *obelo* (÷) significaba adiciones; el asterisco (*) designaba *lagunas,* que debían colmarse con el texto de alguna de las otras versiones, generalmente con la de Teodoción. Según Eusebio, Orígenes publicó también una edición que contenía solamente las cuatro versiones griegas, las *Tétraplas,* probablemente para los escritos que carecían de original hebreo. En la sección de las *Exaplas* dedicadas a los salmos añadió tres versiones más, con un total de nueve columnas, convirtiéndose así en *Ennéaplas.* De esta obra colosal no quedan más que pequeños fragmentos. Según parece, la obra no fue nunca copiada en su totalidad; durante siglos permaneció a disposición de los eruditos en la biblioteca de Cesarea. Jerónimo la consultó allí, y observa que éste fue el único ejemplar que vio en su vida *(Commentarioli in Ps.,* ed. Morin 5). La quinta columna, que contenía el texto de los Setenta, fue reproducida muchas veces. Se conserva una traducción siríaca casi completa, que data del siglo VI. Sería, sin embargo, equivocado suponer, como ha hecho alguno, que ésta fuera la única parte de la obra de Orígenes que fue reproducida. El sabio italiano Giovanni Mercati descubrió en un

palimpsesto de la biblioteca Ambrosiana de Milán fragmentos de una transcripción de las *Exaplas* que contienen los salmos, pero en los que falta precisamente el texto de la quinta columna. Dos hojas de pergamino halladas en la trastera de la Sinagoga Vieja de El Cairo, y que se conservan en la biblioteca de Cambridge (Inglaterra), contienen el texto de las *Exaplas* del salmo 22. Se conservan, además, algunos extractos en unos manuscritos griegos del Antiguo Testamento y en las obras de algunos Santos Padres.

Fragmentos: B. DE MONTFAUCON, *Hexaplorum Origenis quae supersunt* (París 1713) 2 vol.; MG 15-16; F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* (Oxford 1867-1875) 2 vol.; E. KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik* (Leipzig 1894) 50-74; G. MERCATI, *Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli* (Turín 1896); ID., *Note di letteratura biblica e cristiana antica:* ST 5 (Roma 1901).

Estudios: C. TAYLOR, *Hexapla:* Dictionary of Christian Biography, 3,14-24; ID., *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schleschter Collection, including a Fragment of the Twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla* (Cambridge 1900) 1-50; H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek* 2.ª ed. (Cambridge 1902) 59-76; H. H. HOWORTH, *The Hexapla and Tetrapla of Origen:* Proceedings of the Society of Bibl. Archaelogy 24 (1902) 147s; J. HALÉVY, *L'origine de la transcription du texte hébreu en caractères grecs dans les Hexaples d'Origène:* JA (1901) I 335-341; A. RAHLFS, *Studie über den griechischen Text des Buches Ruth:* NGWG (1922) 47-163; O. PRETZL, *Der hexaplarische und tetraplarische Septuagintatext des Origenes in den Büchern Josua und Richter:* BZ 30 (1930) 262-7; B. H. STREETER, *Origen and the Caesarean Text:* JThSt (1935) 178-180; H. M. ORLINSKY, *The Columnar Order of the Hexapla:* Jewish Quart. N. S. 27 (1936) 137-149; O. PROCKSCH, *Tetraplarische Studien:* ZAW 53 (1935) 240-269; 54 (1936) 61-90; W. E. STAPLES, *The Second Column of Origen's Hexapla:* Journal of the American Oriental Society 59 (1939) 71-80; H. DOERRIES, *Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins:* ZNW (1940) 1-48.57-110; G. MERCATI, *Nuove note:* ST 95 (Vaticano 1941) 85-91.139-150; F. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Nueva York 1941) 57-60; G. MERCATI, *Note di letteratura biblica:* Vivre et Penser. Recherches d'exégèse et d'histoire I (París 1941) 5-15; ID., *Il problema della colunna II dell'Esaplo:* Bibl 28 (1947 1-30.173-205; P. E. KAHLE, *The Cairo Geniza* (Oxford 1947) (c.3); J. BARTHÉLÉMY, *Redécouverte d' un chaînon manquant de l' histoire de la Septante:* RBibl 60 (1953) 18-29; A. F. J. KLIJN, *De reactie van de Kerk op Origenes' Hexapla:* NTT 7 (1953) 296-302; C. T. FRITSCH, *The Treatment of the Hexaplaric Signs in the Syro-Hexaplar of Proverbs:* JBL 72 (1953) 169-181; P. KAHLE, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften:* ThLZ 79 (1954) 82-94; J. A. EMERTON, *The Purpose of the Second Column of the Hexapla:* JThSt N. S. 7 (1956) 79-87; M. H. GOTTSTEIN, *Neue Syrohexaplafragmente:* Bibl 37 (1956) 162-183; G. JANSSENS, *Het hebreeuws van de tweede kolom van Origenes' Hexapla:* Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux» 15 (1957-1958) 103-111; P. KATZ, *Frühe hebraisierende Rezensionen der Septuaginta und die Hexapla:* ZAW 69 (1957) 77-84; P. E. KAHLE, *The Greek Bible Manuscripts used by Origen:* JBL 79 (1960) 111-118; ID., *Die von Origenes verwendeten griechischen Bibelhandschriften:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 107-117; B.-M. METZGER, *Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts:* Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. CASEY (Friburgo 1963) 78-95.

2. Obras exegéticas

Orígenes es el primer exegeta científico de la Iglesia católica. Escribió sobre todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, y en tres formas diferentes: escolios, que son explicaciones breves de pasajes difíciles; homilías y comentarios.

1. *Escolios* (σχόλια, σημειώσεις, *excerpta, commaticum genus).*

Según San Jerónimo *(Epist.* 33), Orígenes escribió escolios sobre el Exodo, el Levítico, Isaías, los salmos 1-15, el Eclesiastés y el Evangelio de San Juan. Rufino incluyó algunos escolios sobre los Números en su traducción de las homilías de Orígenes sobre este libro (RUFINO, *Interpr. hom. Orig. in Num.* prol.). Ninguno de ellos ha llegado íntegro hasta nosotros. La obra que C. Diobouniotis y A. Harnack editaron como escolios de Orígenes al Apocalipsis de San Juan no puede ser considerada como tal, pues contiene notas, más o menos largas, sobre pasajes difíciles del Apocalipsis, tomadas de Clemente de Alejandría, Ireneo y Orígenes. Se han descubierto algunos fragmentos de los escolios en las *Catenae* y en la *Philocalia,* antología de Orígenes compilada por San Basilio y San Gregorio Nacianceno.

Bibliografía: MG 12-13; 17,9-370; PITRA, *Analecta sacra* 2,349-483; 3,1-588; J. A. CRAMMER, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* (Oxford 1838-1844) 8 vol.; C. DIOBOUNIOTIS y A. HARNACK, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis:* TU 38,3 (Leipzig 1911); C. H. TURNER, *The Text of the Newly Discovered Scholia of Origen on the Apocalypse:* JThSt (1912) 386-397; A. DE BOYSSON, *Avons-nous un commentaire d'Origène sur l' Apocalypse?:* RBibl 10 (1913) 555s; C. H. TURNER, *Origen, Scholia in Apocalypsin:* JThSt 25 (1924) 1-16; H. STRATHMANN, *Origenes und die Johannesoffenbarung:* NKZ 34 (1923) 228-236; E. SKARD, *Zum Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis:* SO fasc.15-16 (1936) 204-8; M. RICHARD, *Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie:* RHE (1937) 44-6.

2. *Homilías* (ὁμιλίαι, *tractatus)*

Las homilías son sermones sobre capítulos o pasajes selectos de la Biblia, que pronunció en reuniones litúrgicas. Según Sócrates *(Hist. eccl.* 5,22), predicaba todos los miércoles y viernes; pero el biógrafo de Orígenes, Pánfilo, dice que lo hacía casi todos los días. No es, pues, extraño que haya dejado sermones sobre casi todos los libros de la Escritura. A pesar de ello, sólo veinte sermones sobre Jeremías y uno sobre 1 Samuel 28,3-25 (la pitonisa de Endor) se conservan en griego. Recientemente se han encontrado también algunos fragmentos griegos de la conclusión de la trigésima quinta homilía sobre Lucas y las veinticinco homilías sobre Mateo. Traducidas al latín por Rufino, quedan dieciséis homilías sobre el Génesis, trece sobre el Exodo, dieciséis sobre el Levítico, veintiocho sobre los Números, veintiséis sobre Josué, nueve sobre los Jueces y nueve sobre los Salmos. En la traducción de San Jerónimo tenemos dos sobre el Cantar de los Cantares, nueve sobre Isaías, catorce sobre Jeremías, catorce sobre Ezequiel y, especialmente, treinta y nueve sobre el Evangelio de San Lucas. San Hilario de Poitiers nos ha conservado en latín algunos fragmentos de las veinte homilías sobre Job; una sobre 1 Sam. 1-2 se conserva en traducción latina de un autor desconocido. Existen también algunas porciones de Jeremías, Samuel 1-2, Reyes 1-2, 1 Corintios y Hebreos. Cabe identificar en las *Catenae* muchos extractos en latín y en griego, que se irán publicando a medida que se vaya examinando y editando este material. A pesar de todo, es muchísimo lo que se ha perdido. De las 574 homilías sólo han llegado hasta nosotros 20 en el texto original griego, y hay 388 de las que no tenemos hoy ni siquiera el texto latino. Con todo, las homilías de que disponemos son de un valor inestimable, porque nos presentan al autor bajo una nueva luz, deseoso de sacar de la explicación de la Sagrada Escritura alimento espiritual para edificación de los fieles y bien de las almas. Estas obras pertenecen, pues, más bien a la historia de la espiritualidad cristiana y del misticismo que a la ciencia bíblica. La aportación de Orígenes en este campo de la espiritualidad fue muy descuidada, hasta que W. Völker y A. Lieske llamaron la atención sobre sus riquezas ocultas. El plan, la disposición y la forma externa de estos sermones son sencillos y sin traza alguna de artificio retórico. Predomina en ellos el tono de conversación. En las homilías que nos quedan se descubren huellas de la palabra hablada tal como la recogieron los estenógrafos.

Conviene mencionar aquí un descubrimiento reciente. El códice encontrado en Toura el año 1941, que contiene la *Discusión con Heráclides* de Orígenes (cf. más adelante p.375-8), conserva también dos homilías de Orígenes *Sobre la Pascua,* que se habían perdido. Desgraciadamente, el texto se halla mutilado y no ha sido publicado todavía. A juzgar por varios pasajes, publicados recientemente por Nautin (SCH 36), estas homilías parecen interesantísimas. En la primera, Orígenes rechaza la etimología popular que prevalecía entonces y que hacía derivar *Pascha* de la palabra griega πάσχειν, *sufrir*—etimología que adoptaron Ireneo, Tertuliano e Hipólito—. Según Orígenes, la única explicación correcta de la palabra *Pascha* es el hebreo *pasar,* que corresponde al griego διάβασις, que significa *paso.* Pascua es, pues, el paso de los cristianos de las tinieblas a la luz. O. Guéraud prepara una edición crítica de estas homilías pascuales.

Ediciones: Homilías sobre Jeremías: E. KLOSTERMANN: GCS 6 (1901) 1-232.—Homilías sobre Génesis, Exodo y Levítico: W. A. BAEHRENS: GCS 29 (1920) en la traducción de Rufino.—Homilías sobre Números, Josué y Jueces: W. A. BAEHRENS: GCS 30 (1921) en la traducción de Rufino; A. JAUBERT, *Origène, Homélies sur Josué:* SCH 71 (París 1960).

Homilías sobre Samuel I, el Cantar de los Cantares, Isaías, Jeremías y Ezequiel: W. A. BAEHRENS: GCS 33 (1925) en las traducciones de Rufino y Jerónimo.—Homilías sobre Lucas, fragmentos griegos y traducción de Jerónimo: M. RAUER: GCS 35 (1941) 2.ª ed.: GCS 49 (1959); H. CROUZEL, *Homélies sur saint Luc:* SCH 87 (París 1962); E. KLOSTERMANN, *Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor:* KT 83 (Bonn 1913); E. KLOSTERMANN, *Ausgewählte Predigten I: Origenes Homilie X über den Propheten Jeremias. VII über Lukas, XXI über Josua:* KT 4, 2.ª ed. (Bonn 1914).

Traducciones: Alemana: F. A. WINTER, *Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte* (Leipzig 1893).—*Francesas:* L. DOUTRELEAU, *Homélies sur la Genèse,* introd. de H. DE LUBAC: SCH 7 (París 1944); P. FORTIER, *Origène, Homélies sur l'Exode,* notes de H. DE LUBAC: SCH 16 (París 1947): A. MÉHAT, *Origène, Homélies sur les Nombres:* SCH 29 (París 1951); O. ROUSSEAU, *Homélies sur le Cantique des cantiques:* SCH 37 (París 1953; 2.ª ed. 1966) A. JAUBERT, l.c.; P. NAUTIN, *Homélies paschales II. Trois Homélies dans la tradition d'Origène:* SCH 36 (París 1953); H. CROUZEL, *Homélies sur saint Luc.* Texte latin, fragm. grecs, introd. et notes de H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON: SCH 87 (París 1962).—*Inglesas:* R. B. TOLLINGTON, *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen:* SPCK (Londres 1929); R. P. LAWSON, *Origen. The Song of Songs, Commentary and Homilies:* ACW 26 (Londres-Westminster 1957).

Estudios: Puede verse una lista de las homilías que se conservan en Dictionary of Christian Biography 4,104-118; F. BARTH, *Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes:* Aus Schrift und Geschichte. Festschrift für Orelli (Basilea 1898) 24-58; W. A. BAEHRENS, *Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament:* TU 3. Reihe 12,1 (Leipzig 1916); ID., *Die neunte fragmentarische Jesaiashomilie des Origenes, eine Fälschung:* ThLZ 49 (1924) 263s; G. BARDY, *Un prédicateur populaire au IIIe siècle:* RAp 45 (1927) 513-526.679-698; O. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, *Le Codex Q. v. I. 6-10 de la bibliothèque publique de Léningrad* (dos homilías de Orígenes): Speculum (1930) 21-48; M. RAUER, *Form und Ueberlieferung der Lukas-Homilien des Origenes:* TU 47,3 (Leipzig 1933); A. VOGLIANO, *Frammenti di due omelie di Origene:* BNJ 15 (1939) 130-6; G. MORIN, *Les homélies latines sur Matthieu attribuées à Origène:* RB (1942) 3-11; A. MEUNIER, *Hieronymus' vertaalwijze in Origenes' Jeremiashomelieën* (diss.) (Lovaina 1943); F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia. His Life and his Works* (Wáshington 1945) 111s.213-217; M. STENZEL, *Das erste Sammelbuch in den lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament:* ZAW 61 (1945-1948) 30-43; R. M. GRANT, *More Fragments of Origen?:* VC (1948) 243-7; ID., *New Fragments of the Homilies of Origen:* VC 2 (1948) 161s; P. COURCELLE, *Fragments patristiques de Fleury-sur-Loire:* Mélanges Grat (París 1949) II 145-157 (fragmentos de homilías sobre el Levítico); S. LÄUCHLI, *Eine alte Spur von Joh. VIII I-II:* TZ 6 (1950) 151; O. GUÉRAUD, *Une page d'Origène chez Procope de Gaza:* Journal of Egyptian Archaelogy 40 (1954) 63-7; H. CHADWICK, *The Authorship of Egerton Papyrus No. 3:* HThR 49 (1956) 145-151; V. PERI, *L'ordine delle omelie XIV e XI nella tradizione manoscritta delle omelie su Geremia di Origine:* Aevum 30 (1956) 115-133; ID., *Intorno alla tradizione manoscritta delle omelie origeniane su Isaia nella traduzione latina di S. Girolamo:* Aevum 31 (1957) 205-229; V. BULHART, *Textkritisches IV:* RBen 68 (1958) 251-6; V. PERI, *Solomon oppure Solon? Su una lezione dell'Om. Ez. V 3 di Origene in latino:* Aevum (1959) 526-8; V. BULHART, *Die Konjunktionen que und qui in den Traktatus Originis:* SE 11 (1960) 5-11; V. PERI, *I passi sulla Trinità nelle omelie origeniane tradotte in latino da San Girolamo:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 155-181.

3. *Comentarios* (τόμοι *volumina*)

Si en las homilías Orígenes perseguía la edificación del pueblo, los comentarios los escribió para dar una exégesis científica. Hay en ellos una mezcla singular de notas filológicas, textuales, históricas y etimológicas con observaciones de carácter teológico y filosófico. Lo que más le interesa al autor no es el sentido literal, sino el místico, que le es fácil encontrar aplicando el método alegórico. Aunque esto le indujera a cometer muchos errores de interpretación, su manera de comprender el sentido íntimo de los libros de la Escritura pone de manifiesto que poseyó en alto grado el don de la penetración espiritual, del que carecen muchos escritores eclesiásticos posteriores. Por desgracia, de estos extensos comentarios queda aún menos que de las homilías. No se ha conservado completo ni uno solo.

a) Del *Comentario sobre San Mateo,* que compuso en Cesarea después del año 244 y que comprendía veinticinco libros, quedan en griego solamente ocho, a saber: los libros 10-17, que versan sobre Mateo 13,36 a 22,33. Una traducción anónima aporta algo más, o sea el comentario a Mateo 16,13 a 27,65 *(Commentariorum in Matthaeum series).*

Ediciones: E. KLOSTERMANN: GCS 38 (1933) 1-229 (traducción latina): 40 (1935) 1-703 (texto griego); 41,1 (1941) (fragmentos), 41,2 (1955), por E. KLOSTERMANN y L. FRUECHTEL: Suplementos e índice.

Traducción: Inglesa: J. PATRICK: ANF 4,409-512.

Estudios: E. KLOSTERMANN, *Zur Matthaeuserklärung des Origenes und des Petrus von Laodicea:* ZNW (1911) 287s; H. SMITH, *Catenae Fragments of Origen's Commentary on Matthew:* JThSt 17 (1916) 101s; J. P. ARENDZEN, *Origen, In Matt. 1,14.16* (divorcio): JThSt 20 (1919) 237s; E. KLOSTERMANN y E. BENZ, *Zur Ueberlieferung der Matthäuserklärung des Origenes:* TU 47,2 (Leipzig 1932); E. KLOSTERMANN: ZNW (1932) 312 (in Mt. ser. 89); R. DEVREESSE, *Pro Theodoro* (sobre Mat. 8,6s): RBibl (1932) 261-3; A. SOUTER, *The Anonymous Latin Translation of Origen on S. Matthew XXII,34 to the End and Old Latin Ms. 9 of the Gospels:* JThSt (1934) 63-6; V. G. TASKER, *The Text of St. Matthew Used by Origen in his Commentary on St. Matthew:* JThSt (1937) 60-4; J. REUSS, *Origenes-Fragmente in Matthaeuskatenen:* Bibl 20 (1939) 401-414; E. KLOSTERMANN, *Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes:* ThLZ 72 (1947) 203-8; K. W. KIM, *The Matthean Text of Origen in his Commentary on Matthew:* IBL (1949) 125-139: E. KLOSTERMANN, *Epilog zu Origenes' Kommentar zum Matthäus:* SAB 4 (Berlín 1964).

b) Tenemos también en griego ocho libros de su *Comentario al Evangelio de San Juan,* que comprendía al menos treinta y dos libros y que dedicó a su amigo Ambrosio. Los cuatro primeros fueron escritos, según toda probabilidad, en Alejandría entre los años 226 y 229; el quinto, quizás, durante su viaje al Oriente en 230-231; el sexto fue interrumpido por su destierro al año siguiente; y los restantes los compuso en Cesarea. La obra es de gran importancia para el estudio de la mística de Orígenes y de su concepto de la vida interior.

Ediciones: A. E. BROOKE, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel.* The text revised with a critical introduction (Cambridge 1896) 2 vol.; E. PREUSCHEN: GCS 10 (1903) 1-574; C. BLANC, *Origène, Commentaire sur saint Jean I (livres I-IV):* SCH 120 (París 1966).

Traducciones: Inglesa: A. MENZIES, *Origen's Commentary on the Gospel of John:* ANF 9,297-408.—*Alemana:* R. GÖGLER, *Origenes, Das Evangelium nach Johannes.* Uebers. u. eingef. (Einsiedeln 1959).

Estudios: P. KOETSCHAU, *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar:* TU 28,2 (Leipzig 1905); J. J. MAYDIEU, *La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean:* BLE (1934) 3-16.49-70; R. V. G. TASKER, *The Text of the Fourth Gospel used by Origen in his Commentary on John:* JThSt (1936) 146-155; M. SIMONETTI, *Eracleone e Origene:* Vetera Cristianorum 3 (1966) 111-141; W. M. MACAULAY, *The Nature of Christ in Origen's Commentary on John:* Scottish Journal of Theology 19 (1966) 176-187.

c) Orígenes compuso también un *Comentario a la Epístola a los Romanos* en quince libros. Del texto griego original quedan solamente unos fragmentos en un papiro hallado en Toura, cerca de El Cairo, en 1941, en la *Philocalia,* en San Basilio, en las *Catenae* y en una Biblia manuscrita que E. v. d. Goltz descubrió en el Monte Athos. Existe también una traducción latina muy libre de Rufino, que contiene solamente diez libros y usa como base del comentario no el texto griego de la epístola, que usó Orígenes, sino una versión latina diferente. Parece que este comentario fue compuesto antes del de San Mateo, probablemente antes del año 244.

Ediciones: MG 14; O. BAUERNFELD, *Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex 184 b 64 des Athosklosters Lawra, untersucht und herausgegeben:* TU 44,3 (Leipzig 1923).

Traducción: A. H. WRATISLAW, *Exegesis of Roman VIII,18-25:* Journal of Sacred Literature, 3.ª ser., 12 (1860-1861) 410-420.

Estudios: A. RAMSBOTHAM, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans:* JThSt 13 (1912) 209-224.357-368; 14 (1913) 10-23: fragmentos griegos de las *catenae;* G. WILBRAND, *Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbriefe:* BiZ 8 (1910) 26-32; G. BARDY, *Le texte de l'épître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin:* RBibl (1920) 229-241; O. BAUERNFELD, l.c.; K. STAAB, *Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römersbrief:* BiZ 18 (1928) 72-83: quince fragmentos desconocidos hasta ahora en el *Cod. Vindob. gr. 166, saec. XIV;* C. VERFAILLIE, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'épître aux Romains* (Estrasburgo 1926); F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia* (Wáshington 1945) 192-4; O. CULLMANN, *Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften:* TZ 5 (1949) 153-7; J. SCHERER, *Une leçon méconnue de Cor. 12,19 et son interprétation marcionite:* Journal of Juristic Papyrology 4 (1950) 229-233; K. H. SCHELKLE, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter:* ThQ 131 (1951) 17-31. 189-207; H. CHADWICK, *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans:* JThSt N. S. 10 (1959) 10-42 (crítica de la edición de Schérer, valor de la traducción de Rufino); F. FRUECHTEL, *Origeniana.* II: *Zum Römerbriefkommentar:* Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift E. KLOSTERMANN (TU 77) (Berlín 1961) 242-252; C. P. HAMMOND, *Notes on the Manuscripts and Editions of Origen's Commentary on the Epistle to the Romans in the Latin Translation by Rufinus:* JThSt 16 (1965) 338-357.

d) De los numerosos estudios de Orígenes sobre el Antiguo Testamento sólo nos queda una parte de su *Comentario al Cantar de los Cantares,* libros 1-4, en una traducción latina de Rufino, del año 410. Parece ser que Orígenes escribió los cinco primeros libros en Atenas, hacia el año 240, mientras que los otros cinco los compuso más tarde, en Cesarea (EUSEB., *Hist. eccl.* 6,32,2). San Jerónimo, que vertió al latín dos homilías sobre el Cantar de los Cantares, consideraba este comentario como la obra exegética más importante del gran alejandrino. En el prólogo de su traducción dice: *Origenes cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit.* La interpretación alegórica de Orígenes ve en Salomón una figura de Cristo. Mientras en los dos sermones que nos quedan en la traducción de Jerónimo la Esposa es, sobre todo, la Iglesia, en cambio, a lo largo del comentario traducido por Rufino, la Esposa de Cristo es el alma individual de cada cristiano.

Edición: W. A. BAEHRENS: GCS 33 (1925).

Traducciones: Inglesas: R. B. TOLLINGTON, *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen* (Londres 1929) (pasajes escogidos); R. P. LAWSON, *Origen. The Song of Songs. Commentary and Homilies:* ACW 26 (Londres-Westminster 1957).

Estudios: W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche* (Leipzig 1898) 52-66; M. FAULHABER, *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen:* Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 4 (1902) 38s.46s; L. M. MELIKSET-BEKOV, *Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques de Salomon dans une version vieille-arménienne:* Bull. Inst. caucasian hist. et arch. (Tiflis 1926) 4,10-14; L. WELSERHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Liede:* ZkTh 70 (1949) 393-449; A. DE BROUWER, *Note critique sur un passage du commentaire d'Origène sur le Cantique:* RB (1949) 202s; H. PÉTRÉ, *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité:* RSR 42 (1954) 40-57; F. OHLY, *Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden 1958).

4. *Comentarios perdidos*

Orígenes compuso asimismo trece libros sobre el Génesis, cuarenta y seis sobre cuarenta y un salmos, treinta sobre Isaías, cinco sobre las Lamentaciones, que menciona Eusebio *(Hist. eccl.* 6,24,2), veinticinco sobre Ezequiel, veinticinco por lo menos sobre los profetas menores (mencionados también por Eusebio, *ibid.* 6,32,2), quince sobre Lucas, cinco sobre la Epístola a los Gálatas, tres sobre la Epístola a los Efesios, además de otros sobre los Filipenses, los Colosenses, los Tesalonicenses, los Hebreos, Tito y Filemón. De todas estas obras no quedan más que pequeños fragmentos en las *Catenae,* en manuscritos bíblicos y en citas de escritores eclesiásticos posteriores. De 291 comentarios, 275 se han perdido en griego, y es muy poco lo que queda en latín. En 1941 se hallaron en Toura fragmentos del texto griego de un comentario a los libros de los Re-

yes. Un comentario a Job, atribuido a Orígenes y del que se conserva una traducción latina en tres libros, no es auténtico.

Fragmentos: MG 11-14; E. KLOSTERMANN: GCS 6 (1901) 233-279 (Lamentaciones); 281-304 (Samuel y Reyes).

Estudios: C. H. TURNER, *Notes on the Text of Origen's Commentary on I Corinthians:* JThSt 10 (1908-1909) 270-6; G. RIETZ, *De Origenis prologis in Psalterium quaestiones selectae* (diss.) (Jena 1914); A. WAGNER, *Die Erklärung des 118. Psalmes durch Origenes* (Linz 1916-1921); A. v. HARNACK, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes:* TU 42,3-4 (Leipzig 1919); R. DRAGUET, *Un commentaire grec arien sur Job:* RHE 20 (1924) 38-65; P. GLAUE, *Ein Bruchstück des Origenes über Genesis I.28:* Mitteilungen aus der Papyrus-sammlung der Giessener Universitätsbibliothek II (Giessen 1928); W. SCHUBART, *Christliche Predigten aus Aegypten:* Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde (Cairo 1930) 93-105 (Génesis 1,28); R. DEVREESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque: Origène:* RBibl (1935) 166-191; R. CADIOU, *Commentaires inédits des Psaumes, Étude sur les textes d'Origène contenus dans le ms. Vindobonensis 8* (París 1936); H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius* (y los comentarios atribuidos a Orígenes): ZkTh (1939) 86-106.181-206; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia* (Wáshington 1945) 186-191: Commentaries on the Heptateuch; J. C. DHÔTEL, *La sanctification du Christ d'après Hébreux II,1. Interprétation des Pères:* RSR 47 (1959) 515-543; E. GOFFINET, *Recherches sur quelques fragments du Commentaire d'Origène sur le premier Psaume:* Muséon 76 (1963) 145-163.

3. Los escritos apologéticos

El tratado apologético más importante de Orígenes es su tratado *Contra Celso* en ocho libros (Κατὰ Κέλσου, *Contra Celsum*). Es una refutación del *Discurso verídico* (Ἀληθὴς λόγος) que el filósofo pagano Celso dirigió contra los cristianos hacia el año 178. La obra de Celso se ha perdido, pero se puede reconstruir casi completamente con las citas de Orígenes, que forman las tres cuartas partes del texto de su libro. Celso se proponía convertir a los cristianos al paganismo haciéndoles avergonzarse de su propia religión. No se hace eco de las calumnias del vulgo. El había estudiado el asunto, había leído la Biblia y gran número de libros cristianos. Conoce la diferencia que existe entre las sectas gnósticas y el cuerpo principal de la Iglesia. Es un adversario lleno de recursos, que da muestras de gran habilidad y a quien no se le escapa nada de lo que pueda decirse contra la fe. La ataca primeramente desde el punto de vista de los judíos en un diálogo en el que un judío formula sus objeciones contra Jesucristo. Se adelanta luego Celso y dirige por su cuenta un ataque general contra las creencias judías y cristianas. Se burla de la idea del Mesías, y ve en Jesús un impostor y un mago. Como filósofo platónico, afirma la neta superioridad del culto y de la filosofía de los griegos. Somete el Evangelio a una crítica severa, especialmente en todo lo que atañe a la resurrección de Cristo; y afirma que fueron los Apóstoles y sus sucesores los que inventaron esta superstición. No rechaza todo lo que enseña el cristianismo. Aprueba, por ejemplo, su moral y la doctrina del Logos. No tiene inconveniente en que el cristianismo siga existiendo, pero bajo la condición de que los cristianos renuncien a su aislamiento político y religioso y se sometan a la religión común de Roma. Lo que más le preocupa es ver que los cristianos crean un cisma en el Estado, debilitando el imperio con la división. Por eso concluye exhortando a los cristianos «a ayudar al rey y a colaborar con él en el mantenimiento de la justicia, a combatir por él y, si él lo exige, a luchar a sus órdenes, a aceptar cargos de responsabilidad en el gobierno del país, si es preciso, para el mantenimiento de las leyes y de la religión» (8,73-75).

Según parece, el *Discurso verídico* no hizo mella en aquellos a quienes iba dirigido. Los escritores cristianos del tiempo de Celso no lo mencionan. Hacia el año 246, Ambrosio, el amigo de Orígenes, pidió a su maestro que lo refutara, por temor a que algunas de las afirmaciones capciosas de Celso hicieran daño. Orígenes, que hasta entonces no había oído hablar nunca de aquella obra ni de su autor, pensó en un principio que no era ésta la manera mejor de refutar a Celso:

> Cuando testigos falsos dieron testimonio contra nuestro Señor y Salvador Jesucristo, El guardó silencio; no dio respuesta alguna a las acusaciones. Estaba persuadido de que su vida entera y las acciones que había realizado en medio de los judíos eran una refutación mejor que cualquier respuesta a los falsos testimonios y que cualquier defensa contra las acusaciones. Y no sé, mi buen Ambrosio, por qué quisiste que escribiera una réplica a las falsas acusaciones y cargos que Celso dirige, en su tratado, contra los cristianos y contra la fe de las Iglesias, como si los hechos no brindaran por sí solos una refutación evidente, y la doctrina, una respuesta mejor que todos los escritos, echando por tierra las afirmaciones mentirosas y quitando a las acusaciones toda credibilidad y fuerza *(Contra Cels.* prefacio 1).
>
> Yo no sé en qué categoría se ha de colocar a los que necesitan libros de argumentos escritos en respuesta a las acusaciones de Celso contra el cristianismo, para no vacilar en su fe, sino confirmarse en ella. Teniendo, sin embargo, en cuenta, por un lado, que entre los que se consideran creyentes puede haber algunos que vacilen en su fe y estén en peligro de perderla debido a los escritos de Celso, y, por otro lado, que se puede impedir su caída refutando las aserciones de Celso y exponiendo la verdad, nos ha parecido justo acatar tus órdenes y dar una respuesta al tratado que nos has mandado. Pero no creo que nadie, por poco adelantado que esté en el camino de la filosofía, consentirá que se le llame «Discurso verídico», como lo tituló Celso *(ibid.* 4).

Este libro no ha sido, pues, compuesto para los que son creyentes convencidos, sino para aquellos que o bien no han empezado a gustar la fe en Cristo o son, como los llamà el Apóstol (Rom. 14,1), «flacos en la fe» *(ibid.* 6).

Con estas palabras indica Orígenes para quiénes y por qué razones emprendió esta refutación, cuando contaba más de sesenta años de edad (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,36,1). Su método consiste en seguir punto por punto los argumentos de Celso; su respuesta a algunas críticas no es muy convincente y a veces adolece de estrechez de miras. No obstante, se acusa a lo largo de toda la obra una convicción profundamente religiosa y una recia personalidad que sabe conjugar la fe con la ciencia, de forma que el adversario desaparece enteramente en la sombra y el lector queda conquistado por el tono digno y sereno del autor. Celso, a fuer de verdadero griego, estaba orgulloso de los resultados obtenidos por la filosofía helénica, «y con una apariencia de bondad, no reprocha al cristianismo su origen bárbaro. Por el contrario, alaba la habilidad de los bárbaros en descubrir doctrinas. Pero añade que los griegos son más capaces que nadie para juzgar, establecer y poner en práctica los hallazgos de las naciones bárbaras» *(Cont. Cels.* 1,2). Orígenes contesta en la forma siguiente:

(El Evangelio) tiene un género de demostración propio, más divino que el de los griegos, que se funda en la dialéctica. Y a este método más divino le llama el Apóstol «manifestación del espíritu y del poder»: del «espíritu», por las profecías, suficientes por sí solas para producir la fe en los que las leen, especialmente en las cosas que se refieren a Cristo, y «del poder», por los signos y milagros que han sido obrados, que se pueden probar de varias maneras, y especialmente por las huellas que se conservan aún en aquellos que ordenan sus vidas según los preceptos del Evangelio *(ibid.)*.

La divinidad de Cristo es evidente, no sólo por los milagros que obró (2,48) y por las profecías que en El se cumplieron (1,50), sino también por el poder del Espíritu Santo, que opera en los cristianos:

Quedan aún entre los cristianos vestigios de aquel Espíritu Santo que apareció en forma de paloma. Arrojan a los espíritus malignos, realizan muchas curaciones, predicen ciertos sucesos, según la voluntad del Logos. Y aunque Celso, o el Judío, a quien introduce en su diálogo, se burlen de lo que voy a decir, lo diré, sin embargo: muchos se han convertido al cristianismo, por decirlo así, contra su voluntad; cierto espíritu transformó sus almas, haciéndoles pasar del odio contra esta doctrina a una disposición de ánimo dispuesto a morir en su defensa (1,46).

La fe en Cristo y la doctrina cristiana presuponen la gracia:

La palabra de Dios (1 Cor. 2,4) declara que la predicación, por verdadera que sea en sí misma y muy digna de ser creída, no basta a tocar el corazón humano; es necesario que el predicador haya recibido cierto poder de Dios y que la gracia florezca en sus palabras. Esta gracia, que poseen los que hablan eficazmente, les viene de Dios. Dice el profeta en el salmo 67: «A los que evangelizan, el Señor dará una palabra muy poderosa». Aun concediendo que entre los griegos se encuentren las mismas doctrinas que en nuestras Escrituras, les faltaría, sin embargo, ese poder de atraer y disponer las almas de los hombres a seguirlas (6,2).

Merece notarse particularmente la respuesta de Orígenes a Celso sobre la actitud que hay que tomar respecto al poder civil. Por estar la estructura del Imperio romano íntimamente ligada con la religión pagana, los cristianos se mantuvieron, como es natural, muy reservados en todo lo que era de tipo político. Mientras Celso hace hincapié en la ley y en la autoridad del poder secular, Orígenes insiste en que no se puede exigir obediencia a sus preceptos más que cuando no están en contradicción con la ley divina. Celso se presenta como un patriota ferviente, mientras que Orígenes da la impresión de un cosmopolita, para quien la historia de las naciones y de los imperios es la historia de la humanidad gobernada por Dios. En sus respuestas a Celso sobre estas materias, Orígenes acusa la influencia de Platón, para quien el objetivo del Estado no es el aumento de su propio poder, sino la expansión de la cultura y de la civilización.

Por esta razón, Orígenes rehúsa buscar el favor de las autoridades civiles:

Celso observa: «¿Qué mal hay en procurarse el favor de los gobernantes de la tierra, entre otros, de los príncipes y reyes humanos? Ellos, en efecto, obtuvieron su dignidad a través de los dioses» (8,63).

Sólo existe Uno cuya gracia debemos granjearnos y cuya clemencia debemos implorar—el Dios que está por encima de todos, cuyo favor se alcanza practicando la piedad y las demás virtudes—. Y si Celso quiere que busquemos el favor de otros después de haber conseguido el del Dios que está por encima de todos, que piense que, así como la sombra sigue en sus movimientos al cuerpo que la proyecta, de una manera semejante, cuando tenemos el favor de Dios, tenemos también asegurada la buena voluntad de todos los ángeles, almas y espíritus que gozan de la amistad de Dios (8,64).

Debemos despreciar el favor de los reyes y de los hombres, si es que no podemos conseguirlo más que por medio de homicidios, libertinaje o actos de crueldad, o si

> exige de nosotros actos de impiedad para con Dios, o de servilismo y adulación: tales cosas son indignas de hombres valerosos y magnánimos, que a las demás virtudes quieren juntar la más grande de todas: la firmeza. Sin embargo, cuando no nos obliga a hacer algo que sea contrario a la ley y a la palabra de Dios, no somos tan locos como para excitar contra nosotros la ira del rey y del príncipe, atrayendo sobre nosotros injurias, torturas o hasta la misma muerte. Hemos leído: «Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios (Rom. 13,1-2)» (8,65).

El tratado *Contra Celso* es una fuente importante para la historia de la religión. Vemos en él, como en un espejo, la lucha entre el paganismo y el cristianismo. Aumenta el valor de esta apología, la más grande apología de la Iglesia primitiva, el hecho de tener en ella frente a frente a dos hombres de gran cultura, que representan a los dos mundos. La obra se granjeó la admiración de los sabios de los primeros tiempos cristianos. Eusebio, por ejemplo, opinaba que en ella estaban ya respondidas de antemano todas las herejías de los siglos venideros; tan contundente le parecía la refutación de Orígenes (*Adv. Hierocl.* 1). Hay en esto, sin duda, una exageración; con todo, esta obra de Orígenes queda como un monumento de su erudición.

Edición: P. KOETSCHAU: GCS 2-3 (1899).

Traducciones: Alemana: P. KOETSCHAU: BKV² 52-53 (1926-1927).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Tegen Celsus:* Oudchr. geschriften, dl.34-37 (Leiden 1924).—*Francesas:* BOUHÉREAU, *Origène, Contre Celse* (Amsterdam 1700); A. DE GENOUDE, *Les Pères de l'Église.*—*Inglesas:* F. CROMBIE: ANL 10,23; ANF 4,395-669; H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum* (Cambridge 1965). W. H. CAIRNS ha traducido los libros VII y VIII.

Estudios: Sobre la *transmisión del texto*, cf.: P. KOETSCHAU, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philocalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe:* TU 6,1 (Leipzig 1889); F. WALLIS, *On the MSS of Origenes C. Celsum:* CR 3 (1888-1889) 392-8; J. A. ROBINSON, *On the Text of Origen against Celsus:* The Journal of Philology 18 (1890) 288-296; P. WENDLAND: GGA (1899) 276-304; P. KOETSCHAU, *Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' Exhortatio, Contra Celsum, De oratione. Entgegnung auf die von P. Wendland in den GGA 1899, Nr 4 veröffentliche Kritik* (Leipzig 1899); P. WENDLAND: GGA (1899) 613-622; E. PREUSCHEN: PhW (1899) 1185-1193.1220-4; P. KOETSCHAU, *Bibelzitate bei Origenes:* Zeitschr. f. wiss. Theologie 43 (1900) 321-377; F. A. WINTER, *Ueber den Wert der direkten und indirekten Ueberlieferung von Origenes' Büchern Contra Celsun 1-2* (Burghausen 1903-1904). La discusión referente a la crítica textual recibirá nueva luz de los fragmentos del *Contra Celsum* que se han descubierto recientemente. Cf. O. GUÉRAUD, *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura:* RHR 131 (1946); O. CULLMANN, *Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften:* TZ 5 (1949) 153-7; J. SCHERER, *Extraits des livres I et II du «Contra Celse» d'Origène, d'après le papyrus n.° 88747 du Musée du Caire:* Bibliothèque d'études, 28 (El Cairo 1956).

L. ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif* (París 1925); A. MIURA STANGE, *Celsus und Origenes. Das gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus* (Giessen 1926); M. VOELKER, *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus* (Halle 1928); G. BARDY, *Origène et la magie:* RSR 18 (1928) 126-142; TH. HOPFNER, *Origenes Contra Celsum VI 21-34,38:* Charisteria A. Rzach (Reichenberg 1930) 86-98; G. MASSART, *La funzione penale dello stato nella concezione di Origene:* Rivista internazionale di Filosofia del Diritto 11 (1931) 1-17; ID., *Società e stato nel cristianesimo primitivo. La concezione di Origene* (Padua 1932); P. DE LABRIOLLE, *Celse et Origène:* RH 159 (1932) 1-44; F. J. DÖLGER, *Origenes über die Beurteilung des Ehebruchs in der Stoischen Philosophie:* AC 4 (1934) 284-7; G. KRÜGER, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche* (Giessen 1935) 69-83; F. J. DÖLGER, Θεοῦ φωνή: *Die Gottes-Stimme bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes:* AC 5 (1936) 218-223; G. MERCATI, *Opere minori 4:* ST 79 (Vaticano 1937) 89-97; F. CAVALLERA, *La doctrine d'Origène sur les rapports du christianisme et de la société civile:* BLE (1937) 30-39; O. CATAUDELLA, *Trace della sofistica nella polemica celso-origeniana:* Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere 70 (1937) 185-201; W. BARCLAY, *Church and State in the Apologists:* ExpT 49 (1937-1938) 360-2; R. BADER, *Der* Ἀληθὴς Λόγος *des Kelsos* (Stuttgart 1940); A. WIFSTRAND, *Kelsos' stridskrift mot kristendomen:* Svensk teol. Kvartalskrift 18 (1942) 1-18; H. CHADWICK, *Origen, Celsus and the Stoa:* JTsSt (1947) 34-49; ID., *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body:* HThR 41 (1948) 83-102; F. J. DÖLGER, *Asklepios als Gegensatz zu Christus bei Kelsos:* AC (1950) 250-7; W. DEN BOER, *Gynaeconitis:* VC 4 (1950) 61-4; R. M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam 1952); K. W. KIM, *Origen's Text of Matthew on his Against Celsus:* JThSt N. S. 4 (1953) 42-9; H. CHADWICK, *Notes on the Text of Origen, Contra Celsum:* JThSt N. S. 4 (1953) 215-9; C. SCHNEIDER, *Origenes und die hellenistischen Religionen:* ThLZ 78 (1953) 741-8; P. MERLAN, *Celsus:* RACH (1953) 954-964; C. ANDERSEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlín 1955); H. CHADWICK, *The Evidences of Christianity in the Apologetic of Origen:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 331-9; V. ZUBKOV, *Origen kak christianskij apologet* (Leningrado 1958) (Orígenes como apologeta cristiano) (manuscrito); K. ROMANIUK, *Le Platon d'Origène. Les citations des Lois, du Phédon, du Phèdre et de la République dans Contre Celse d'Origène:* Aegyptus 41 (1961) 44-73; F. FRUECHTEL, *Origeniana I: Die Bücher gegen Celsus:* Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift E. Klostermann (TU 77) (Berlín 1961) 242-252; L. ROUGIER, *Celse, Discours vrai contre les chrétiens.* Introd. et trad. (Libertés, n.26) (París 1965); B. D. JACKSON, *Sources of Origen's Doctrine on Freedom:* Church History 35 (1966) 13-23; J. C. M. VAN WINDEN, *Notes on Origen, «Contra Celsum»:* VC 20 (1966) 201-213.

4. Escritos dogmáticos

1. *El Peri-Archon* (Περὶ ἀρχῶν, *De principiis*)

La obra más importante de Orígenes es su *De principiis*. Es el primer sistema de teología cristiana y el primer manual de dogma. Como tal, destaca majestuosa, en su aislamiento, en toda la historia de la Iglesia primitiva. La escribió en Alejandría entre los años 220 y 230. Todo lo que queda del texto griego son unos fragmentos en la *Philocalia* y en dos edictos del emperador Justiniano I. En cambio, la conservamos íntegra

en la traducción libre de Rufino, quien se metió indudablemente con ella, suprimiendo en una parte y en otra pasajes discutibles. A una traducción literal hecha por San Jerónimo le cupo la misma suerte que al original.

La obra comprende cuatro libros, cuyo contenido puede resumirse bajo estos títulos: Dios, Mundo, Libertad, Revelación. El título, «fundamentos» o «principios», revela el objetivo de toda la obra. Orígenes se propuso en esta obra estudiar las doctrinas fundamentales de la fe cristiana. Lo dice claramente en la introducción que precede al libro primero. La fuente de toda verdad religiosa es la enseñanza de Cristo y de sus Apóstoles (τὸ κήρυγμα). El prefacio y la obra empiezan con estas palabras:

> Los que creen y están convencidos de que la gracia y la verdad han venido por Jesucristo, y que Jesucristo es la verdad misma, según su propia afirmación: «Yo soy la verdad» (Io. 14,6), no buscan la ciencia (γνῶσις) de la verdad y de la felicidad más que en las palabras mismas y en la doctrina de Cristo. Y por las palabras de Cristo no entendemos solamente las que El pronunció como hombre en su vida mortal, porque, ya antes, Cristo, el Verbo de Dios, estaba en Moisés y en los profetas. Porque sin el Verbo de Dios, ¿cómo habrían podido profetizar a Cristo? Y de no ser porque nos hemos propuesto mantener este tratado dentro de los límites de la brevedad, no nos sería difícil demostrar por las divinas Escrituras, en prueba de nuestra aserción, cómo Moisés y los profetas hablaron e hicieron todo lo que hicieron porque estaban llenos del Espíritu de Cristo... Por otra parte, estas palabras de San Pablo indican que Cristo, después de su ascensión a los cielos, habló por boca de sus Apóstoles: «¿Buscáis experimentar que en mí habla Cristo?» (2 Cor. 13,3).
>
> Mas como entre los que hacen profesión de creer en Cristo hay muchas divergencias, no solamente en detalles de poca monta, sino también en materias sumamente importantes, ... parece necesario establecer sobre todos esos puntos una regla de fe fija y precisa antes de abordar el examen de las demás cuestiones... Mas como la enseñanza eclesiástica, transmitida en sucesión ordenada desde los Apóstoles, se conserva y perdura en las iglesias hasta el presente, no se deben recibir como artículo de fe más que aquellas verdades que no se apartan en nada de la tradición eclesiástica y apostólica (prefacio 1-2).

Orígenes da a entender aquí claramente que las fuentes de la doctrina cristiana son la Escritura y la tradición, y señala la existencia de una regla de fe, que contiene la enseñanza fundamental de los Apóstoles. Estos, sin embargo, no dieron argumentos en apoyo de estas verdades ni explicaron las relaciones recíprocas que existen entre ellas. Además, queda un gran número de cuestiones sin respuesta a propósito del origen del alma humana, de los ángeles, de Satanás, etc. Ahí está la misión de la sagrada teología:

> Conviene saber que los santos Apóstoles, al predicar la fe de Cristo, manifestaron clarísimamente aquellos puntos que creyeron necesarios a todos los creyentes, incluso a aquellos que parecían menos diligentes en la investigación de la ciencia divina; dejando la tarea de indagar las razones de esas afirmaciones a aquellos que merecieron los dones superiores del Espíritu, sobre todo a los que, por medio del mismo Espíritu Santo, obtuvieron el don de lenguas, de sabiduría y de ciencia. En cuanto a los demás, se contentaron con afirmar el hecho, sin explicar el porqué, ni el cómo, ni el origen, sin duda para que, andando el tiempo, los amigos apasionados del estudio y de la sabiduría tuvieran en qué ejercitar su ingenio con provecho—me refiero a aquellas personas que se preparan para ser dignos receptáculos de la sabiduría (prefacio 3).

En este párrafo Orígenes distingue los dos elementos de toda teología, tradición y progreso, teología positiva y teología especulativa. La doctrina cristiana, lejos de ser estéril y estar anquilosada, está en continuo desarrollo y sigue las leyes naturales del crecimiento y de la vida:

> Aquel que de todo esto quiere hacer un cuerpo de doctrina, de modo que de cada punto particular se pueda indagar lo que hay de verdad por medio de afirmaciones claras e innegables, y formar, como hemos dicho, un cuerpo de doctrina con analogías y afirmaciones, ya se encuentren en las Sagradas Escrituras, ya se deduzcan como consecuencias por vía de raciocinio, debe tomar como base estos principios y fundamentos, según este precepto: «Iluminaos con la luz de la ciencia» (Os. 10,12) (prefacio 10).

Una vez descrita la tarea de la teología en general y de su obra en particular, Orígenes expone en los cuatro libros una teología, una cosmología, una antropología y una teología.

1. El primer libro trata del mundo sobrenatural, de la unidad y espiritualidad de Dios, de la jerarquía de las tres divinas personas y de sus respectivas relaciones con la vida creada: el Padre actúa sobre todos los seres; el Verbo, sobre los seres racionales o almas; el Espíritu Santo, sobre los seres que son a la vez racionales y santificados. Siguen luego discusiones sobre el origen, la esencia y la caída de los ángeles.

2. El segundo libro se ocupa del mundo material, la creación del hombre como consecuencia de la defección de los ángeles, del hombre considerado como espíritu que ha caído de su primer estado y ha sido encerrado en un cuerpo material,

del pecado de Adán y de la redención por medio del Logos encarnado, de la doctrina de la resurrección, del juicio universal y de la vida futura.

3. La unión del cuerpo y del alma da a ésta oportunidades de lucha y de victoria. En este combate, los hombres cuentan con la ayuda de los ángeles y son obstaculizados por los demonios, pero conservan su libertad. De esta manera, al examinar la extensión de la libertad y de la responsabilidad, el libro tercero presenta un esbozo de teología moral.

4. El libro cuarto resume las enseñanzas fundamentales con algunas adiciones; trata también de la Sagrada Escritura como fuente de fe, de su inspiración y de sus tres sentidos:

> El método que a mí me parece que se debe seguir en el estudio de las Sagradas Escrituras y en la investigación de su sentido es el que se deduce de las mismas Escrituras. En los Proverbios de Salomón hallamos esta regla respecto de las doctrinas divinas de la Escritura: «Y tú preséntalas de tres maneras, en consejo y ciencia, para replicar palabras de verdad a los que te las proponen» (Prov. 22,20-21). Por consiguiente, las ideas de la Sagrada Escritura se deben copiar en el alma de tres maneras: el simple se edifica, por decirlo así, con la *carne* de la Escritura—éste es el nombre que damos al sentido natural—; el que ha avanzado algo, con el *alma*, como si dijéramos. Por lo que hace al hombre perfecto... (se edifica) con la ley espiritual, que contiene una sombra de los bienes venideros. Al igual que el hombre, la Escritura, que ha sido ordenada por Dios para comunicar la salvación a la humanidad, se compone también de cuerpo, alma y espíritu (4,1,11).

Esta primera síntesis de la doctrina eclesiástica ha ejercido una poderosa influencia en el desarrollo del pensamiento cristiano. No debe sorprendernos que, como primer ensayo, adolezca de defectos, tanto en la forma como en el fondo. Cae en repeticiones y no hay la debida conexión entre las partes. El autor no tiene nunca prisa en llegar a término. De paso va tocando todas las cuestiones que le parecen importantes. Por eso la composición del libro resulta demasiado floja para el gusto moderno. Sin embargo, no sería justo comparar esta obra con tratados científicos de teología de épocas posteriores o con nuestros modernos manuales de dogma. Su principal defecto, como veremos más adelante, es la influencia predominante de la filosofía platónica. Para ser justos con el autor, hemos de tener en cuenta el número de dificultades que tuvo que salvar en este primer ensayo de síntesis, para coordinar los diversos elementos del depósito de la fe y vaciarlos en el molde de un sistema completo. Se comprende, pues, sin dificultad que para la solución de muchos problemas recurriera a la filosofía griega. El haber fundado sus especulaciones en pasajes de la Escritura

interpretados alegóricamente está indicando que, incluso en estas teorías filosóficas, no quería apartarse de la verdad bíblica ni de la enseñanza de la Iglesia. A pesar de sus deficiencias, el *De principiis* señala una época en la historia del cristianismo.

Edición: P. KOETSCHAU: GCS 22 (1913).

Traducciones: Alemana: C. F. SCHNITZER, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch in deutscher Uebersetzung* (Stuttgart 1835).—*En griego moderno:* A. HIPPOLYTOS, Νέα Σιών (1923) 306ss.—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM: Oudchr. geschriften, dl.31 (Leiden 1921).—*Inglesas:* F. CROMBIE: ANL 10; ANF 4,237-382; G. W. BUTTERWORTH, *Origen on First Principles, being Koetschau's Text of the Principiis, translated into English with Notes:* SPCK (Londres 1936).—*Rusa:* N. PETROVA, *Origenes, De principiis* (Riga 1936).

Estudios: G. BARDY, *Les citations bibliques d'Origène dans le De principiis:* RBibl 16 (1919) 106-136; K. MUELLER, *Zu den Auszügen des Hieronymus (ad Avitum) aus des Origenes* Περὶ ἀρχῶν: SAB (1919) 616-631; ID., *Ueber die ang. Auszüge des Gregor von Nyssa aus* Περὶ ἀρχῶν: SAB (1919) 640-681; G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du «De principiis» d'Origène* (París 1933); M. RICHARD: RHE (1937) 794-6; B. STEIDLE, *Neue Untersuchungen zu Origenes' Περὶ ἀρχῶν:* ZNW (1941) 229-243; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia* (Wáshington 1945) 82-110; H. JONAS, *Origenes' Peri archon-ein System patristischer Gnosis:* TZ 4 (1948) 101-119; J. F. BONNEFOY, *Origène théoricien de la méthode théologique:* Mélanges F. Cavallera (Toulouse 1948) 87-145 (análisis del *De principiis);* F. MARTY, *Le discernement des esprits dans le «Peri Archon» d'Origène:* RAM 34 (1958) 147-165.253-275; E. v. IVANKA, *Der geistige Ort von* Περὶ ἀρχῶν *zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit:* Schol 35 (1960) 481-502; M. HARL, *Recherches sur le* περὶ ἀρχῶν *d'Origène en vue d'une nouvelle édition: la division en chapitres:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 57-67; M. SIMONETTI, *Osservazioni sulla struttura del «De principiis» di Origene:* RFIC 40 (1962) 273-290.372-383; ID., *Sull'interpretazione di un passo del «De principiis» di Origene (I,3,5-8):* Rivista di cultura classica e medioevale 6 (1964) 15-32; F. H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes:* ZNW Beiheft 31 (Giessen 1966); H. GÖRGEMANNS, *Die «Schöpfung» der «Weisheit» bei Origenes. Eine textkritische Untersuchung zu De principiis Fr. 32:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 194-209.

2. *La disputa con Heráclides*

Entre los papiros hallados en Toura, cerca de El Cairo, en 1941, hay un códice de fines del siglo VI que contiene el texto de la disputa entre Orígenes y Heráclides. El título exacto es: Ὠριγένους διάλεκτοι πρὸς Ἡρακλείδαν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους. Independientemente de este título, bastarían el vocabulario, el estilo y la doctrina para probar que se trata de una obra de Orígenes. No es un diálogo literario, sino la relación completa de una disputa real, hecho único, como lo hace notar A. D. Nock, no ya solamente entre los escritos de Orígenes, sino en toda literatura cristiana primitiva y en la literatura antigua en general antes de San Agustín. Las opiniones de Heráclides sobre la cuestión trinitaria habían llenado de inquietud a sus hermanos en el episcopado. Llamaron, pues, a Orígenes para enderezar la situación. La reunión, que no tuvo

carácter oficial ni judicial, se desarrolló en una iglesia de Arabia, en presencia de los obispos y del pueblo, hacia el año 245. Orígenes parece estar en plena posesión de su autoridad como doctor. No era la primera vez que tenía una conferencia de esta clase. Tenemos noticias de entrevistas que celebró con Berilo y con el valentiniano Cándido. Los taquígrafos transcribieron exactamente el debate. El estilo tiene toda la viveza de una conversación real, lo que habla en favor de la fidelidad de la transcripción.

En la introducción se dice que los obispos allí presentes hicieron averiguaciones sobre la fe del obispo Heráclides, hasta que él mismo confesó delante de todos cuáles eran sus creencias. Después que cada uno hubo hecho sus observaciones y preguntas, tomó la palabra Orígenes. Aquí es donde empieza la relación. La primera parte tiene tres subdivisiones: Orígenes interroga a Heráclides; desarrolla luego sus propias ideas sobre las relaciones entre el Padre y el Hijo; finalmente, indica con suma delicadeza la actitud que hay que tomar en estas cuestiones doctrinales tan difíciles. El interrogatorio de Heráclides da a entender que se le tenía como sospechoso de modalismo. La segunda parte consiste en preguntas formuladas por otros asistentes y respuestas de Orígenes.

Se ve que a Heráclides no le gustaba la fórmula de Orígenes «dos dioses» (δύο θεοί) como la única manera de expresar claramente la distinción entre el Padre y el Hijo. Implicaba un peligro demasiado grave de politeísmo. En la discusión, Orígenes hace esta observación: «Ya que nuestros hermanos se escandalizan al oír que hay dos dioses, este asunto merece ser tratado con delicadeza.» Recurre luego a la Escritura para demostrar en qué sentido dos pueden ser uno. Adán y Eva eran dos; sin embargo, formaban una sola carne (Gen. 2,24). Cita luego a San Pablo, quien, hablando de la unión del hombre justo con Dios, dice: «El que se allega al Señor se hace un espíritu con El» (1 Cor. 6,17). Finalmente, invoca como testigo al mismo Cristo, porque dijo: «Yo y mi Padre somos uno». En el primer ejemplo había unidad de «carne»; en el segundo, de «espíritu»; en el tercero, de «divinidad». «Nuestro Señor y Salvador—observa Orígenes—, en su relación con el Padre y Dios del universo, no es una sola carne, ni tampoco un solo espíritu, sino algo mucho más elevado que la carne y el espíritu, un solo Dios». Esta manera de interpretar las palabras de Cristo, dice, sirve al teólogo para defender la dualidad de Dios contra el monarquianismo y la unidad contra la impía doctrina de los judíos que niega la divinidad de Cristo. Es importante advertir que Orígenes considera aquí a la divinidad como elemento de unidad entre Cristo y el Padre. En su *Contra Celsum* (8,12) aduce el mismo texto de Juan 10,30 como prueba de la unidad que existe entre Cristo y el Padre, pero habla solamente de «unidad de pensamiento e identidad

de voluntad». El interrogatorio de Heráclides termina con el siguiente acuerdo:

Orígenes dijo: ¿El Padre es Dios?

Heráclides respondió: Sí.

Orígenes dijo: ¿El Hijo es distinto ἕτερος del Padre?

Heráclides respondió: ¿Cómo podría ser simultáneamente Hijo y Padre?

Orígenes dijo: ¿El Hijo, que es distinto del Padre, es también Dios?

Heráclides respondió: También El es Dios.

Orígenes dijo: ¿De esta manera los dos Dioses forman uno solo?

Heráclides dijo: Sí.

Orígenes dijo: ¿Por consiguiente, afirmamos que hay dos Dioses?

Heráclides respondió: Sí, pero el poder es uno (δύναμις μία ἐστίν).

Dicho con otras palabras, la fórmula δύο θεοί y δύναμις μία es aceptable para ambas partes. Tiene el mismo sentido que la fórmula que utilizará la teología posterior: Dos personas, pero una sola naturaleza.

Entre las preguntas que hicieron otros en la segunda parte de la disputa está la de Dionisio sobre si el alma y la sangre del hombre son una misma cosa. En su respuesta, Orígenes distingue entre la sangre física y una sangre del hombre interior (164,9). Esta última se identifica con el alma. Al morir el justo, esta alma-sangre se separa del cuerpo y entra en la compañía de Cristo desde antes de la resurrección.

La última parte de la discusión se refiere a la inmortalidad del alma. El obispo Felipe es quien plantea la cuestión. Orígenes responde que el alma, en un sentido, es inmortal, y en otro sentido mortal; depende enteramente de cuál de las tres diferentes clases de muerte se trate. Está, en primer lugar, la muerte al pecado (Rom. 6,2). El que está muerto al pecado vive para Dios. La segunda es la muerte a Dios (Ez. 18,4). El que está muerto a Dios vive para el pecado. La tercera es la que se entiende comúnmente con esta palabra, o sea, la muerte natural. El alma no está sometida a esta muerte; aun cuando los que viven en pecado la desean, no la pueden alcanzar (Apoc. 9,6). Pero el alma está sujeta a las dos primeras clases de muerte, y respecto de ambas se la puede llamar mortal. Sin embargo, el hombre puede escapar a esta clase de muerte.

Ediciones: J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme:* Publications de la Société Fouad I de Papyrologie. Textes et documents IX (El Cairo 1949): ID., *Entretien d'Origène avec Héraclide.* Introd., texte, trad. et notes: SCH 67 (París 1960).

Traducciones: Francesa: J. SCHERER, l.c.—*Inglesa:* H. CHADWICK: LCC 2 (1954) 437-455.

Estudios: O. GUÉRAUD, *Papyrus découverts à Toura en 1941:* Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1946) 367-9; ID., *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura:* RHR 131 (1946) 85-108; E. KLOSTERMANN: ThLZ 73 (1948) 47; O. CULLMANN, *Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften:* TZ 5 (1949) 153-7; L. FRUECHTEL, *Das neuentdeckte Streitgespräch des Origenes mit Herakleidas und Genossen:* ThLZ 75 (1950) 504-6; H. CHADWICK, *I Thess. 3,3* σαί...?: JThSt N. S. 7 (1950) 156-8; J. CREHAN; *The Dialectos of Origen and John 20,17:* TS 11 (1950) 368-373; B. CAFELLE, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide:* Journal of Ecclesiastical History 2 (1951) 143-157; A. D. NOCK: American Journal of Archaelogy 55 (1951) 293-329; J. FISCHER, *Neues von Origenes. Ueber die wiederentdeckte Disputation mit Herakleides und seinen Mitbischöfen:* MTZ 3 (1952) 256-271; B. CAPELLE, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura:* RHE 47 (1958) 163-171; G. KRETSCHMAR, *Origenes und die Araber:* ZTK 50 (1953) 258-279; H. C. PUECH y P. HADOT, *L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc:* VC 13 (1959) 204-234; M. AUBINEAU, *Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne:* RSR 47 (1959) 185-214 (Entretien avec Héraclide ed. Scherer, n.13 p.150 y p.31).

3. *Sobre la resurrección* (Περὶ ἀναστάσεως, *De resurrectione)*

Escribe Orígenes en *De principiis* (2,10,1): «Debemos tratar en primer lugar de la resurrección, para saber qué es lo que ha de ser objeto de castigo, de descanso o de felicidad. Ya hemos discutido más extensamente esta cuestión en otros libros que hemos escrito sobre la resurrección y hemos expuesto nuestros puntos de vista sobre el particular». Eusebio menciona dos libros *Sobre la resurrección (Hist. eccl.* 6,24,2). La lista de Jerónimo enumera *De resurrectione libros II,* pero añade *et alios de resurrectione dialogos II.* Parece que más tarde estos tratados fueron combinados en uno. Así se explicaría por qué habla Jerónimo *(Contra Joh. Hier.* 25) de un cuarto libro de Orígenes *Sobre la resurrección.* El ensayo a que alude Orígenes en el *De principiis* debió de escribirlo en Alejandría antes del 230, quizá mucho antes. De todas estas obras sólo quedan fragmentos en Pánfilo *(Apol. pro Orig.* 7), en Metodio de Filipos *(De resurr.)* y en Jerónimo *(Contra Joh. Hier.* 25-26). Sabemos por Metodio que Orígenes rechazó la identidad material entre el cuerpo resucitado y el cuerpo humano y sus partes.

Fragmentos: MG 11,91-100.—Sobre la doctrina de Orígenes acerca de la resurrección, véase W. L. KNOX, H. CHADWICK, más adelante, p.401; O. GUÉRAUD-P. NAUTIN, *Origène et le rite de la dédicace de l'agneau pascal:* Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale 60 (1960) 1-8 (fragmento en Procopio de Gaza).

4. *Escritos misceláneos* (Στρωματεῖς, *Tapices)*

Otra obra que se ha perdido, fuera de unos pequeños fragmentos, es su *Stromateis* o *Miscelánea,* «que compuso, en diez libros, en la misma ciudad (Alejandría) durante el reinado de Alejandro, como lo prueban las notas que puso de su puño y letra al principio de los tomos» (EUSEB., *Hist. eccl.* 6,24,3). Como lo indica el título, y según se dijo acerca de la obra homónima de Clemente de Alejandría, se discuten los temas más variados sin seguir un orden particular. Esto coincide con la observación de Jerónimo *(Epist.* 70,4) de que en este estudio Orígenes comparó la doctrina cristiana con la enseñanza de los antiguos filósofos, Platón, Aristóteles, Numenio y Cornuto.

Fragmentos: MG 11,99-108; I. A. CRAMER, *Catena in Acta s. apostolorum* (Oxford 1838) 10: E. v. D. GOLTZ, *Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts* (Leipzig 1899) 96-8.

5. Escritos de carácter práctico

1. *Sobre la oración* (Περὶ εὐχῆς, *De oratione)*

El tratado *De oratione* es una verdadera joya entre las obras de Orígenes. Lo compuso, hacia el 233-234, a instancias de su amigo Ambrosio y de Taciana, su esposa o hermana. El texto se ha conservado en un códice de Cambridge, del siglo XIV *(Codex Cantabrig. Colleg. S. Trinitatis B. 8. 10 saec. XIV).* Un códice de París, del siglo XV, contiene también un fragmento.

El tratado comprende dos partes. La primera (c.3-17) trata de la oración en general, y la segunda (c.18-30) del «Padre nuestro» en particular. En un apéndice (c.31-33), que viene a completar la primera parte, se habla de la actitud del cuerpo y del alma, de los gestos, del lugar y de la orientación de la oración, y, finalmente, de sus diferentes clases. Al final, Orígenes ruega a Ambrosio y a Taciana que se contenten, por el momento, con este escrito hasta que les pueda ofrecer algo mejor, más hermoso y más preciso. No parece que Orígenes haya tenido nunca la posibilidad de cumplir esta promesa.

Este tratado revela, mejor que ningún otro, la profundidad y el fervor de la vida religiosa de Orígenes. Algunos de los conceptos fundamentales que recalca en esta obra son de gran valor para analizar su sistema teológico.

Es el estudio científico más antiguo que poseemos sobre la oración cristiana.

La introducción se abre con la afirmación de que lo que es imposible a la naturaleza humana es posible con la gracia de Dios y con la asistencia de Cristo y del Espíritu Santo. Este es el caso de la oración. Después de discutir el nombre y el significado de la palabra bíblica *euche* (εὐχή) y *proseuche* (προσευχή) (c.3-4), el autor responde a una pregunta de Ambrosio sobre el uso y la necesidad de la petición. Los que se oponen a ella dicen que Dios conoce nuestras necesidades sin que le pidamos nada. Además es absurdo pedir nada a Dios, puesto que todo lo tiene predestinado. A esto responde Orígenes señalando el libre albedrío que Dios ha dado a todos los hombres y lo ha coordinado con su plan eterno. Hay pasajes en la Escritura que prueban que el alma se eleva y recibe una visión de la belleza y majestad divinas. El comercio constante

con Dios produce como efecto la santificación de toda la existencia del hombre. Por consiguiente, la utilidad y la conveniencia de la oración consisten en que nos permite unirnos (ἀνακραθῆναι) al espíritu del Señor, que llena el cielo y la tierra. No pretende influir en Dios, sino hacernos participar de su vida y ponernos en comunicación con el cielo. El mejor ejemplo nos lo da Cristo, nuestro Sumo Sacerdote. El ofrece nuestro homenaje juntamente con el de los ángeles y el de los fieles difuntos, especialmente el de los ángeles custodios, que presentan nuestras invocaciones a Dios. La oración fortifica el alma contra las tentaciones y aleja los malos espíritus. Por esto deberíamos dedicar a la oración determinadas horas del día. Más aún, nuestra vida entera debería ser una oración. A los que desean una vida espiritual en Cristo, el autor aconseja no pedir en su conversación con Dios cosas fútiles y terrenas, sino bienes elevados y celestiales. Comentando 1 Tim. 2,1, aduce ejemplos de la Escritura para las cuatro clases de la oración: petición (δέησις), adoración (προσευχή), súplica (ἔντευξις) y acción de gracias (εὐχαριστία). Hablando de la adoración, observa que debería dirigirse únicamente a Dios Padre, jamás a un ser creado, ni siquiera a Cristo. El mismo Cristo nos enseñó a adorar al Padre. Deberíamos orar en el nombre de Jesús. Deberíamos adorar al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo; pero únicamente el Padre tiene derecho a nuestra adoración. Para justificar esta opinión singular, Orígenes dice que, si se quiere orar correctamente, no se debe rogar a quien ora él mismo. El que rehusó ser llamado «bueno» porque sólo Dios tiene derecho a llamarse así, ciertamente habría rehusado que se le adorara. Y si Cristo llama a los cristianos hermanos suyos, con esto da a entender claramente que desea que ellos adoren al Padre, no a El, que es su hermano: «Roguemos, pues, a Dios por mediación de El, diciendo todos las mismas cosas sin divisiones en el modo de rezar. ¿No es verdad que estamos divididos, si es que unos ruegan al Padre, otros al Hijo? La gente sencilla, que ilógica e inconsideradamente ruega al Hijo, bien sea con el Padre o sin el Padre, comete un pecado de ignorancia» (16,1). En esta teoría, Orígenes no ha tenido seguidores. Probablemente le fue sugerida por un concepto subordinacionista del Logos y por un monoteísmo exagerado.

La segunda parte consiste en un comentario al «Padre nuestro», el más antiguo que conocemos. Después de una introducción, en la que examina las diferencias entre el texto de Mateo y el de Lucas, y la recta manera de hablar con Dios, nos ofrece una magnífica interpretación de la invocación inicial «Padre nuestro, que estás en los cielos». Orígenes hace notar que el Antiguo Testamento no conoce el nombre de «Padre» refiriéndose a Dios, en el sentido cristiano de una adopción firme e indefectible. Solamente los que han recibido el espíritu de adopción y prueban con sus obras que son hijos e imágenes de Dios,

pueden recitar esta plegaria auténticamente. Nuestra vida entera debería decir: «Padre nuestro, que estás en los cielos», porque nuestra conducta debería ser celestial y no mundana.

El consejo que da en la primera parte del tratado, de no pedir cosas temporales, sino bienes sobrenaturales, explica su manera de interpretar la cuarta petición: «Puesto que algunos piensan que aquí se nos manda pedir el pan de nuestro cuerpo, conviene refutar su error y proponer la verdad sobre *el pan de cada día*. Habría que responderles con esta pregunta: ¿Cómo es posible que el que nos manda pedir cosas celestiales y grandes, olvidándose, según vosotros, de sus propias enseñanzas, mande pedir al Padre cosas terrenas y mezquinas?» (27,1). Hace derivar la palabra ἐπιούσιος (Mt. 6,11; Lc. 11,3) de οὐσία, substancia, y considera ἄρτος ἐπιούσιος como un alimento celeste que nutre la substancia del alma, haciéndola fuerte y vigorosa. Este alimento es el Logos, que se llama a sí mismo «el pan de vida».

Hablando de las actitudes durante la oración, Orígenes dice que todo acto de adoración debe dirigirse hacia el este, para indicar de esta manera que el alma está orientada hacia la aurora de la verdadera luz, el sol de justicia y de salvación, Cristo (32).

A lo largo de todo el tratado, Orígenes insiste en las disposiciones previas del alma. Los efectos de la oración dependen de la preparación interior. En primer lugar, no puede haber auténtica adoración si no se declara la guerra al pecado a fin de purificar el corazón. En segundo lugar, esta lucha contra todo lo que mancilla el alma está íntimamente ligada a un esfuerzo constante por librar el espíritu de los afectos desordenados, a una lucha contra todas las pasiones (πάθη). Comentando Mateo 5,22, Orígenes declara que no podrán conversar con Dios más que aquellos que se hayan reconciliado enteramente con sus hermanos. En tercer lugar debemos rechazar todas las impresiones y pensamientos que vengan a perturbarnos, tanto si provienen del mundo que nos rodea como si tienen origen en nosotros mismos. Sólo después de un desprendimiento así es posible acercarse al Omnipotente. Cuanto mejor preparada esté el alma, tanto más rápidamente escuchará Dios sus peticiones y tanto más aprovechará el alma en su coloquio con El Sin embargo, aun después de todos estos preparativos, la oración sigue siendo un don del Espíritu Santo, que ora dentro de nosotros y nos guía en la oración.

Las ideas de este tratado han ejercido una influencia duradera en la historia de la espiritualidad. Los escritos de Orígenes fueron leídos por los primeros monjes de Egipto, y su influencia se advierte en las reglas monásticas más antiguas, especialmente en su manera de tratar de la oración y de la compunción.

Edición: P. KOETSCHAU: GCS 3 (1899) 297-403.

Traducciones: Española: Orígenes. Tratado sobre la oración: Neblí. Clásicos de la espiritualidad 37 (Madrid 1966).—*Alemana:* P. KOETSCHAU: BKV² 40 (1926) 7-148.—*Francesa:* G. BARDY, *Origène, De la prière. Exhortation au martyre* (París 1931).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Origenes, Over het gebea:* Oudchr. geschriften, dl.38 (Leiden 1926); P. STEUR, *Origenes, Het gebed:* Levensbronnen, vertaald en ingeleid (Brujas 1965).—*Inglesas:* E. G. JAY, *Origen's Treatise on Prayer:* SPCK (Londres 1954); J. J. O'MEARA: ACW 19 (1954) 15-140; J. E. L. OULTON: LCC 2 (1954) 238-329.

Estudios: F. H. CHASE, *The Lord's Prayer in the Early Church:* TSt 1,3 (Cambridge 1891); P. KOETSCHAU: GCS 2 (1899) LXXV-XC; E. v. D. GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) 266-278; D. GENET, *L'enseignement d'Origène sur la prière* (diss.) (Cahors 1903); O. DIBELIUS, *Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche* (Giessen 1903) 33-45; L. CIGAGNOTTO, *Della preghiera. Saggio di ascetica Origeniana ricavato dal libro De oratione:* Bess II 9 (1905) 2,193-204.299-307; II 10 (1906) 1,137-150; III 1 (1906) 2,52-70; III 2 (1907) 1,46-62; H. KOCH, *Kennt Origenes Gebetsstufen?:* ThQ 87 (1905) 592-6; J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité* (París 1910) 22-4; G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese:* TU 40,3 (Leipzig 1914) 4-22; H. POPE, *Origen's Treatise on Prayer:* AER 60 (1919) 533-549; A. DALE, *Origen on «Our Daily Bread»:* ExpT 16 (1918) 13-24; A. D'ALÈS, *À propos d'Origène, De oratione cap. XXVIII:* RSR 13 (1923) 556-8; F. J. DÖLGER, *Sol Salutis:* LF 4-5 (Münster i. W. 1925) 165-170; J. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet:* LF 7-8 (Münster i. W. 1925) 137-141; B. F. M. XIBERTA, *La doctrina de Orígenes sobre el sacramento de la Penitencia:* Reseña eclesiástica 18 (1926) 237-246.309-318 (De orat. 28,10); W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes:* BHTh 7 (Tubinga 1931) 197-215; J. E. L. OULTON, *A Variant Reading in I Cor. 7,5* (De oratione 2,2): Hermathena 72 (1948) 20; K. W. KIM, *Origen's Text of John in his On Prayer, Commentary on Matthew, and Against Celsus:* JThSt N. S. I (1950) 74-84; H. CROUZEL, *Notes critiques sur Origène. II. Le sens de* ἁνίατος *dans le traité de la prière, XXVIII 8:* BLE 59 (1958) 3-12; A. HAMMAN, *La oración. I. El Nuevo Testamento. II. Los tres primeros siglos:* Biblioteca Herder, Sección litúrgica, 87 (Barcelona 1967) 730-767.

2. *Exhortación al martirio* (Εἰς μαρτύριον προτεπτικός, *Exhortatio ad martyrium)*

Este es el título que los manuscritos y ediciones dan a la obra de Orígenes *Sobre el martirio* (Περὶ μαρτυρίου), como la llaman, por abreviar, Pánfilo *(Apol. pro Orig.* 8), Eusebio *(Hist. eccl.* 6,28) y San Jerónimo *(De vir. illust.* 56). La compuso al principio de la persecución de Maximino el Tracio, el año 235, en Cesarea de Palestina. Efectivamente, el tratado va dirigido a Ambrosio y Protecto, diácono y sacerdote, respectivamente, de la comunidad cristiana de aquella ciudad. Trata de un tema muy caro al autor durante toda su vida. De su primera juventud, Eusebio nos narra el hecho siguiente:

> Cuando el incendio de la persecución iba aumentando y miles de fieles habían ceñido ya sus sienes con la corona del martirio, se apoderó del alma de Orígenes, que era todavía muy niño, un deseo del martirio, hasta el punto de exponerse a los peligros, lanzarse y saltar valerosamente a la lucha. Poco faltó para que el término de su vida estuviera muy cerca de él; pero la Providencia divina y celestial, buscando la utilidad de muchos, puso, por medio de su madre, obstáculos a su ardor. Esta, pues, le suplicó primero de palabra, rogándole que se compadeciera de sus sentimientos de madre; mas luego, al verle aún más excitado y totalmente poseído por el deseo del martirio, cuando se enteró de que su padre había sido detenido y encarcelado, escondió todas sus ropas y le obligó de esta manera a permanecer en casa. Mas él, viendo que no podía hacer otra cosa y sintiéndose inflamado por un celo superior a su edad, que no le permitía permanecer inactivo, mandó a su padre una carta de exhortación al martirio, en la que le animaba, diciéndole textualmente estas palabras: «Guárdate de cambiar de parecer por razón de nosotros» *(Hist. eccl.* 6,2,2-6).

Esa fue la primera «exhortación al martirio» de Orígenes. El libro que escribió sobre el mismo tema el año 235 demuestra que su entusiasmo no había cedido en nada. Sin embargo, en los capítulos 45 y 46 advierte, no sin intención, que este deseo del martirio no es compartido por todos. Había quienes consideraban indiferente que un cristiano sacrificara a los demonios o invocara a Dios bajo un nombre distinto al verdadero. Había otros que no veían crimen en consentir en el sacrificio mandado por las autoridades paganas, juzgando que basta con «creer en tu corazón». Para esta clase de gente escribió Orígenes su tratado.

La introducción de la obra hace pensar en el comienzo de una homilía. El autor cita a Isaías 28,9-11 y aplica estas palabras bíblicas a sus dos destinatarios, Ambrosio y Protecto. Su fe, sometida a prueba, ha sido hallada fiel. Les exhorta a permanecer firmes en las tribulaciones, porque, después de un corto tiempo de sufrimientos, su premio será eterno (c.1-2). El martirio es un deber para todo cristiano verdadero, porque los que aman a Dios desean unirse a El (c.3-4). La entrada en la bienaventuranza eterna se concede solamente a los que han confesado la fe con valentía (c.5).

La segunda parte previene contra la apostasía y la idolatría. Negar al verdadero Dios y venerar a los dioses falsos es el mayor de los pecados (c.6), porque es una insensatez adorar a las criaturas en vez del Creador (c.7). Dios quiere salvar a las almas de la idolatría (c.8-9). Los que cometen este crimen entran en unión con los ídolos y serán severamente castigados después de la muerte (c.10).

La tercera parte contiene la exhortación al martirio propiamente dicha (c.11). Se salvarán solamente los que llevan la cruz con Cristo (c.12-13). El premio será en proporción a los bienes terrenos que uno haya abandonado (c.14-16). Pues re-

nunciamos a las divinidades paganas cuando éramos catecúmenos, no nos está permitido violar nuestra promesa (c.17). La conducta de los mártires será juzgada por todo el mundo (c.18). Por lo tanto, debemos aceptar cualquier clase de martirio, si no queremos que nos cuenten entre los ángeles caídos (c.19-21).

La cuarta parte ilustra las virtudes de la perseverancia y la paciencia con ejemplos tomados de la Escritura: Eleazar (c.22) y los siete hijos con su heroica madre, de que nos habla el libro II de los Macabeos (c.23-27).

La quinta parte trata de la necesidad del martirio, de su esencia y clases. Los cristianos están obligados a aceptar este género de muerte a fin de corresponder a Dios por los beneficios de El recibidos (c.28-29). Los pecados cometidos después del bautimo de agua no se perdonan más que por el bautismo de sangre (c.30). Las almas de los que resisten a todas las tentaciones del maligno (c.32) y dan sus vidas por Dios como una oblación pura, entran en la felicidad eterna (c.31) y pueden, además, obtener el perdón para todos los que les invocan (c.30). No faltará la ayuda de Dios a los mártires, como no les faltó a los tres jóvenes en el horno ardiente y a Daniel en la cueva de los leones (c.33). Pero no es solamente Dios Padre el que exige este sacrificio, sino también Cristo. Si le negamos a El, El nos negará en el cielo (c.34-35). En cambio, conducirá los confesores de la fe al paraíso (c.36), porque solamente los que odian al mundo serán herederos del reino de los cielos (c.37.39). Ellos serán fuente de bendiciones para sus hijos que han dejado en la tierra (c.38). Por otra parte, el que niega al Hijo, niega también a Dios Padre (c.40); pero, si seguimos el ejemplo de Cristo y ofrecemos nuestra vida, su consolación será con nosotros (c.41-42). Por esto se exhorta a los cristianos a estar preparados para el martirio (c.43-44).

Los capítulos 45 y 46 son una digresión; tratan del culto a los demonios y del nombre con el que se ha de invocar a Dios. En la última parte de la obra se resumen las exhortaciones a perseverar con valentía en medio de la prueba y el peligro, insistiendo en el deber de todo cristiano de permanecer firme en tiempo de persecución (c.47-49). Hay un consuelo: Dios vengará su sangre, mas ellos por sus sufrimientos se elevarán a sí mismos y redimirán a los demás (c.50). Para concluir, el autor confía en que su obra será de algún provecho para sus dos amigos, o más bien que será superflua, por estar ya dispuestos a alcanzar la corona.

El tratado *Sobre el martirio* es el mejor comentario a la conducta de Orígenes tanto en su infancia como en su vejez, pues murió a consecuencia de los tormentos que sufrió en el nombre de Cristo. Revela su valentía, la fidelidad a la fe y su inextinguible amor al Salvador. Los principios que consignó en este escrito fueron los que gobernaron su vida. Además de esto, la obra tiene gran valor como fuente histórica para la persecución de Maximino el Tracio.

El texto se ha conservado en tres manuscritos: el *Codex Basiliensis* n.31 (A III 9) *saec. XVI*, el *Codex Parisinus Suppl. gr.* n.616a. 1339 y el *Codex Venetus Marcianus* n.45 *saec. XIV*.

Edición: P. KOETSCHAU: GCS 2 (1899) 1-47.

Traducciones: Alemana: P. KOETSCHAU: BKV² 48 (1926).—*Francesa:* G. BARDY, *Origène, De la prière. Exhortation au martyre* (París 1931).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Origenes, Opwekking to het martelaarschap:* Oudchr. geschriften, dl.38 (Leiden 1926).—*Inglesas:* J. J. O'MEARA: ACW 19 (1954) 141-196; H. CHADWICK: LCC 2 (1954) 393-429.

Estudios: P. KOETSCHAU: GCS 2 IX-XXII; M. METCALFE, *Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees:* JThSt 22 (1921) 268s; V. G. TASKER, *The Quotations from the Synoptic Gospels in Origen's Exhortation to Martyrdom:* JThSt 36 (1935) 60-5; E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr:* SCA 12 (Wáshington 1950) 14-9; M. PELLEGRINO, *Cristo e il Martire nel pensiero di Origene:* Divinitas 3 (1958) 43-76; G. LOMIENTO, *I topoi nell'Exhortatio ad martyrium di Origene:* Vetera Christianorum 1 (1964) 91-111; ID., πρᾶγμα e λέξις *nell'Exhortatio ad martyrium di Origene:* ibid. 2 (1965) 25-66.

3. *La correspondencia*

Al final de su lista cita Jerónimo cuatro colecciones diferentes de la correspondencia de Orígenes, que se guardaban en Cesarea. Una de ellas comprendía nueve volúmenes, y debe de ser la que Eusebio editó *(Hist. eccl.* 6,36,3) y que contenía más de cien cartas. De todas ellas sólo dos han llegado íntegras a nuestras manos.

a) La *Philocalia*, en el capítulo 13, copia una carta que Orígenes dirigió a su antiguo discípulo Gregorio Taumaturgo. Parece que fue escrita entre los años 238 y 243, cuando Orígenes estaba en Nicomedia. Con palabras paternales, el profesor exhorta a su antiguo alumno «a tomar de la filosofía griega aquellas cosas que puedan ser conocimientos comunes o educación preparatoria para el cristianismo» (1). Así como los judíos tomaron de los egipcios los vasos de oro y plata para decorar el Santo de los Santos, de la misma manera los cristianos deberían tomar de los griegos los tesoros del pensamiento y ponerlos al servicio del verdadero Dios (2). A Orígenes no se le oculta el peligro que entraña este modo de obrar: «Te aseguro, pues lo sé por experiencia, que son muy contados los que saben tomar cosas provechosas de Egipto, y, saliendo de allí, las acomodan para el culto de Dios. Por el contrario, los hermanos del idumeo Ader son muchos. Estos son los que, por mezclarse con los griegos, engendran ideas heréticas» (3). La carta termina con una exhortación ardiente a no cejar en la lectura de las Sagradas Escrituras:

> Pero tú, señor e hijo mío, atiende ante todo a la lectura de las Sagradas Escrituras, sí, atiende bien. Porque debemos poner mucha atención cuando leemos las Escrituras, para que no hablemos o pensemos demasiado teme-

rariamente acerca de ellas. Y leyendo así, con atención, los divinos oráculos, con aplicación fiel y agradable a Dios, llama a estas puertas cerradas y te serán abiertas por el portero aquel de quien dijo Jesús: « A éste le abre el portero» (Mt. 7,7; Io. 10,3). Y, atento a la lectura divina, busca, con rectitud y con una fe inquebrantable en Dios, el sentido de las letras divinas, oculto para la mayoría. Pero no te contentes con llamar y buscar; porque, para entender las cosas divinas, lo más necesario es la oración (4).

b) La otra carta, cuyo texto se ha conservado también íntegro, está dirigida a Julio Africano y es contestación a otra carta del mismo a Orígenes, que también se conserva. Orígenes, en una disputa, se había servido del episodio de Susana. Julio Africano le advirtió que este pasaje no se halla en el texto hebreo del libro de Daniel y que hay argumentos de lenguaje y estilo, así como juegos de palabras, que prueban que originalmente no perteneció al libro de Daniel, y, por consiguiente, no puede considerarse canónico. En su respuesta, Orígenes defiende, con gran alarde de erudición y saber, la canonicidad de esta historia, como también la de la narración de Bel y del Dragón, las oraciones de Azarías y el himno de alabanza de los tres jóvenes en el horno ardiente. Todos estos pasajes se encuentran en la versión de los Setenta y en la de Teodoción. Además, es la Iglesia la que define el canon del Antiguo Testamento, y éste es lugar de recordar aquellas palabras: «No traslades los linderos antiguos que pusieron tus padres» (Prov. 22,28).

La carta fue escrita hacia el año 240, en casa de su amigo Ambrosio en Nicomedia: «Mi señor y amado hermano Ambrosio, que ha escrito esto a mi dictado y lo ha repasado, corrigiéndolo, como bien le ha parecido, te saluda».

c) Sabemos de otras cartas de Orígenes, que se han perdido, por el sexto libro de la *Historia eclesiástica* de Eusebio; entre ellas, una al emperador Felipe el Arabe y otra a su mujer Severa. Eusebio hace mención de algunas al papa Fabiano (236-250), en las cuales, según San Jerónimo *(Epist.* 84,10), Orígenes se lamentaba de que sus escritos contuvieran pasajes que no estaban de acuerdo con la doctrina eclesiástica.

Ediciones: MG 11,88-92; 11,48-85; P. KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Denkrede an Origenes:* SQ 9 (Friburgo 1894) 40-4; W. REICHART, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes:* TU 34,3 (Leipzig 1909).

Traducciones: Holandesa: H. U. MEYBOOM: Oudchristelijke geschriften, dl.38 (Leiden 1926): Cartas a Africano y a Gregorio.—*Inglesas:* F. CROMBIE: ANL 10; ANF 4.386-392; Carta a Africano; 393s: Carta a Gregorio Taumaturgo; M. METCALFE, *Gregory Thaumaturgos Address to Origen:* SPCK (Londres-Nueva York 1920) 89-93: Carta de Orígenes a Gregorio.

Estudios: J. DRÄSEKE, *Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea:* Jahrbücher für protestantische Theologie 7 (1881) 102-126;

A. v. HARNACK, *Die Sammlung der Briefe des Origines und sein Briefwechsel mit Julius Africanus:* SAB (1925) 41s; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Brief des Origenes an Gregorios·* Hermes (1928) 269s.

2. Aspectos de la teología de Orígenes

Orígenes no repitió el error de Clemente de Alejandría de fundamentar su teología en la doctrina del Logos como fuente de todo conocimiento. Toma más bien su punto de partida de la más alta idea cristiana, de la idea de Dios. Su tratado teológico más importante, el *De principiis,* empieza con la afirmación de que Dios es espíritu, de que Dios es luz *(De princ.* 1, 1,1). Dios sólo es ingénito (ἀγένητος). Está libre de toda materia:

> No hay que imaginarse a Dios como si fuera un cuerpo o existiera en un cuerpo, sino como una naturaleza espiritual simple *(simplex intellectualis natura).* No admite en sí composición de ninguna clase, de manera que no se puede pensar que haya en El un más y un menos, sino que es totalmente μονάς, y, por decirlo así, ἑνὰς. Es también mente y fuente de donde toman todo su origen todas las naturalezas espirituales o espíritus *(De princ.* 1,1,6).

Este principio absoluto del mundo es, al mismo tiempo, personalmente activo, por ser el que lo ha creado, lo conserva y lo gobierna.

Dios Padre, como ser absoluto que es, es incomprensible. Se hace comprensible por medio del Logos, que es Cristo, la *figura expressa substantiae et subsistentiae Dei (De princ.* 1, 2,8; *Contra Cels.* 7,17). Se le puede conocer también por medio de sus criaturas, como se conoce el sol por sus rayos:

> Muchas veces nuestros ojos no pueden contemplar la naturaleza de la misma luz—es decir, la substancia del sol—; pero, al ver su esplendor o sus rayos cuando se infiltran, por ejemplo, a través de una ventana o de alguna otra pequeña abertura, podemos deducir cuán grande será el foco y manantial de la luz corpórea. De la misma manera, las obras de la Providencia divina y todo el plan de este mundo son como rayos de la naturaleza de Dios, en comparación con la realidad de su ser y de su substancia. Así, pues, siendo nuestro entendimiento de suyo incapaz de contemplar a Dios en sí mismo tal como es, conoce al Padre del mundo a través de la belleza de sus obras y de la gracia de sus criaturas *(De princ.* 1,1,6).

Orígenes pone sumo cuidado en no atribuir a la Divinidad rasgos antropomórficos. Defiende la inmutabilidad de Dios, especialmente contra las nociones panteísta y dualista de los estoicos, gnósticos y maniqueos. Replicando a Celso, que acusaba a los cristianos de atribuir cambios a Dios, dice:

Me parece que di respuesta adecuada a estas objeciones cuando expuse en qué sentido se dice en la Escritura que Dios «desciende» a los asuntos humanos. Para ello no es necesario que Dios sufra una transformación, como cree Celso que afirmamos nosotros, o que cambie de bien a mal, de virtud a vicio, de felicidad a miseria, de óptimo y pésimo. Continuando inmutable en su esencia, desciende a los asuntos humanos por la economía de su providencia. Por consiguiente, demostramos que las Sagradas Escrituras representan a Dios como inmutable, con expresiones como éstas: «Tú eres el mismo» y «Yo no me mudo» (Ps. 101,27; Mal. 3,6); en cambio, los dioses de Epicuro, por estar compuestos de átomos y ser susceptibles de disolución a causa de su misma composición, se esfuerzan en eliminar los átomos que contienen gérmenes de destrucción. Pero aun el mismo dios de los estoicos, por ser corporal, cuando tiene lugar la conflagración del mundo, su esencia está enteramente compuesta por el principio regulador; pero en otras ocasiones, cuando se produce un nuevo reajuste de las cosas, vuelve a ser parcialmente corporal. En efecto, los mismos estoicos fueron incapaces de comprender la idea de la naturaleza divina, a la vez incorruptible, simple, sin composición e indivisible *(Contra Cels.* 4,14).

1. *Trinidad*

Orígenes usa con frecuencia el término *trinidad* (τριάς) *(In Ioh.* 10,39,270; 6,33,166; *In Ies. hom.* 1,4,1). Refuta y rechaza la negación modalista de la distinción de las tres divinas personas. ¿Orígenes fue subordinacionista? Unos lo afirman, mientras que otros lo niegan. San Jerónimo no duda en acusarle de subordinacionismo; en cambio, San Gregorio Taumaturgo y San Atanasio le consideran por encima de toda sospecha. Hay también autores modernos, como Régnon y Prat, que niegan que Orígenes incurriera en este error.

Según Orígenes, el Hijo procede del Padre, pero no por un proceso de división, sino de la misma manera que la voluntad procede de la razón:

> Si el Hijo hace todo cuanto hace el Padre, se sigue que, puesto que el Hijo lo hace todo como el Padre, la imagen del Padre se halla formada en el Hijo, que ha nacido de El a manera de un acto de voluntad que procede de su inteligencia. Y por esto yo opino que la voluntad del Padre debe ser suficiente para hacer que exista lo que El quiere que exista. Porque, al querer, no hace otra cosa que proferir la decisión de su voluntad. Es así como es engendrada por El la existencia *(subsistentia)* del Hijo. Esto deben mantenerlo por encima de todo aquellos que no admiten que haya ningún ser ingenito, esto es, no nacido, a excepción solamente de Dios Padre... Así como el acto de voluntad procede de la inteligencia, sin que por esto le quite ninguna parte ni se separe o divida de ella, hay que suponer que de manera análoga el Padre engendró al Hijo, su propia imagen; o sea, así como El mismo es invisible por naturaleza, así también engendró una imagen que es invisible. El Hijo es Verbo. Por consiguiente, no debemos pensar que haya en El nada que pueda ser percibido por los sentidos. Es sabiduría, y en la sabiduría no cabe nada corpóreo. Es la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; pero no tiene nada de común con la luz de nuestro sol. Nuestro Salvador es, pues, la imagen del Dios Padre invisible. Respecto del Padre es la verdad; respecto de nosotros, a quienes nos revela al Padre, es la imagen que nos lleva al conocimiento del Padre, a quien nadie conoce, excepto el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo *(De princ.* 1,2,6).

Así, pues, Orígenes afirma de manera inequívoca que el Hijo no procede del Padre por división, sino por un acto espiritual. Y puesto que en Dios todo es eterno, se sigue que este acto de generación es también eterno: *aeterna ac sempiterna generatio (In Ier.* 9,4; *De princ.* 1,2,4). Por la misma razón, el Hijo no tiene principio. No hubo un tiempo en que El no fuera: οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν *(De princ.* 1,2,9s; 2; 4,4,1; *In Rom.* 1,5). Casi da la impresión de que Orígenes está refutando anticipadamente la herejía arriana que defendía precisamente lo opuesto: Hubo un tiempo en que El no era, ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Lo mismo hay que decir respecto de la filiación de Cristo. No es *per adoptionem spiritus filius, sed natura filius (De princ.* 1,2,4). La relación, pues, del Hijo al Padre es la unidad de substancia. Dentro de este contexto, Orígenes acuñó la palabra que se hizo famosa en las controversias cristológicas y en el concilio de Nicea (325), ὁμοούσιος:

> ¿Qué otra cosa podemos suponer que es la luz eterna sino Dios Padre, de quien nunca se pudo decir que, siendo luz, su Esplendor (Hebr. 1,3) no estuviera presente con El? No se puede concebir luz sin resplandor. Y si esto es verdad, nunca hubo un tiempo en que el Hijo no fuera el Hijo. Sin embargo, no será, como hemos dicho de la luz eterna, sin nacimiento (parecería que introducimos dos principios de luz), sino que es, por decirlo así, resplandor de la luz ingénita, teniendo a esta misma luz como principio y como fuente, verdaderamente nacido de ella. No obstante, no hubo un tiempo en que no fue.
>
> La Sabiduría, por proceder de Dios, es engendrada también de la misma substancia divina. Bajo la figura de una emanación corporal, se le llama así: «Emanación

pura de la gloria de Dios omnipotente» (Sap. 7,25). Estas dos comparaciones manifiestan claramente la comunidad de substancias entre el Padre y el Hijo. En efecto, toda emanación parece ser ὁμοούσιος, o sea, de una misma substancia con el cuerpo del cual emana o procede *(In Hebr.* frag.24,359).

La doctrina del Logos de Orígenes representa un avance notable en el desarrollo de la teología y ejerció considerable influencia en la enseñanza de la Iglesia.

Un examen más detallado de su teología del Logos permite, sin embargo, distinguir en ella dos líneas de pensamiento. Una recalca la divinidad del Logos, mientras que la otra le llama «un segundo Dios», δεύτερος Θεός *(Contra Cels.* 5,39; *In Ioh.* 6,39,202). Unicamente el Padre es αὐτόθεος y ἁπλῶς ἀγαθός, la bondad original; el Hijo es la imagen de la bondad, εἰκὼν ἀγαθότητος *(Contra Cels.* 5,39; *De princ.* 1,2,13). Orígenes declara: «Desde el momento en que proclamamos que el mundo visible está bajo el poder del Creador de todas las cosas, afirmamos que el Hijo no es más poderoso que el Padre, antes bien inferior a El» *(Contra Cels.* 8,15). El Hijo y el Espíritu Santo son, para Orígenes, intermediarios entre el Padre y las criaturas:

> Nosotros, que creemos al Salvador cuando dice: «El Padre, que me ha enviado, es mayor que yo», y por esta misma razón no permite que se le aplique el apelativo de «bueno» en su sentido pleno, verdadero y perfecto, sino que lo atribuye al Padre dando gracias y condenando al que glorifica al Hijo en demasía, nosotros decimos que el Salvador y el Espíritu Santo están muy por encima de todas las cosas creadas, con una superioridad absoluta, sin comparación posible; pero decimos también que el Padre está por encima de ellos tanto o más de lo que ellos están por encima de las criaturas más perfectas *(In Ioh.* 13,25).

Por este y otros pasajes parecidos se comprende sin dificultad que Orígenes fuera acusado de subordinacionismo. Es evidente que supone un orden jerárquico en la Trinidad y que coloca al Espíritu Santo en un rango inferior al del Hijo *(De princ.* praef. 4).

Estudios: T. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité.* Première série, deuxième série (París 1892); troisième série (París 1898); A. AALL, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur* 2 (Leipzig 1899) 427-445; W. FAIRWEATHER, *Origen and Greek Patristic Theology* (Nueva York 1901); F. PRAT, *Origène, le théologien et l'exégète* 3.ª ed. (París 1907); G. BARDY, *La règle de foi d'Origène:* RSR 9 (1919) 162-196; P. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle:* RHE 19 (1923) 501-6; 20 (1924) 16-23; ID., *Les origines du dogme de la Trinité* vol.I (París 1927); II (París 1928); A. D'ALÈS, *La doctrine d'Origène:* RSR 20 (1930) 224-268; R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène* (París 1932); A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932) 292-300; J. J. MAYDIEU, *La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean:* BLE 35 (1934) 3-16,49-70; C. W. LOWRY, *Origen as Trinitarian:* JThSt 37 (1936) 225-240; ID., *Did Origen style the Son a* κτίσμα*?:* JThSt 39 (1938) 39-42; A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938); A. R. PRIMMER, *Ἀπάθεια und Ἔλεος im Gottesbegriff des Origenes* (diss.) (Viena 1955); W. KELBER, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes* (Stuttgart 1958); M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné:* Patristica Sorbonensia 2 (París 1958); P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène:* Bibliothèque de théologie, serie IV vol.2 (París 1960); M. SIMONETTI, *Due note sull'angelologia origeniana, I: Mt. 18,10 nell'interpretazione origeniana:* Rivista di cultura classica e medioevale 4 (1962) 165-208; M. MARTÍNEZ, *Teología de la luz en Orígenes (De princ. e In Joh.)* (Comillas 1963); M. M. GARIJO, *Vocabulario origeniano sobre el Espíritu divino:* Scriptorium Victoriense 11 (1964) 320-358; ID., *Aspectos de la pneumatología origeniana:* ibid. 13 (1966) 65-86.173-216; F. H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes:* ZNW Beiheft 31 (Giessen 1966).

2. *Cristología*

Es interesante ver cómo Orígenes relaciona su doctrina del Logos con la del Jesús encarnado de los Evangelios. Introduce el concepto del alma de Jesús y ve en esta alma preexistente el lazo de unión entre el Logos infinito y el cuerpo finito de Cristo:

> Siendo esta substancia del alma intermediaria entre Dios y la carne—porque es imposible que la naturaleza de Dios se mezcle con un cuerpo sin un intermediario—, el Dios-Hombre (θεάνθρωπος) nace, como hemos dicho, haciendo de intermediaria esa substancia a cuya naturaleza no repugna asumir un cuerpo. Por otro lado, tampoco era contrario a la naturaleza de esta alma, como substancia racional que era, recibir a Dios, en quien había entrado ya totalmente, según dijimos arriba, así como en el Verbo, en la Sabiduría y en la Verdad. Ella, pues, merece también, juntamente con la carne que asumió, los nombres de Hijo de Dios, Poder de Dios, Cristo y Sabiduría de Dios, por cuanto que estaba toda entera en el Hijo de Dios o había recibido todo entero dentro de sí al Hijo de Dios *(De princ.* 2,6,3).

Orígenes es el primero en usar la expresión Dios-Hombre, θεάνθρωπος *(In. Ez. hom.* 3,3), que sería incorporada definitivamente al vocabulario de la teología. Por lo que hace a la Encarnación, afirma que la carne en la que penetró esta alma de Cristo era *ex incontaminata virgine assumpta et casta sancti spiritus operatione formata (In Rom.* 3,8). Por su unión con el Logos, el alma de Cristo no podía pecar:

> No cabe poner en duda que su alma fuera de la misma naturaleza que la de todos los demás. De no serlo de verdad, no se le habría podido llamar alma. Mas, correspondiendo a todas las almas el poder de escoger entre el bien y el mal, la de Cristo escogió el amor de la justicia,

de manera que con toda la inmensidad de su amor se adhirió a ella irrevocablemente y sin separación posible, de modo que la firmeza de su intención, la inmensidad de su afecto y el ardor inextinguible de su amor anularon toda posibilidad de retroceder y cambiar. Lo que anteriormente dependía de la voluntad, quedó en adelante trocado en naturaleza por la fuerza de una larga costumbre. Debemos, por tanto, creer que en Cristo existió un alma humana y racional, sin que por ello hayamos de suponer que tuviera ninguna inclinación ni posibilidad de pecado *(De princ.* 2,6,5).

La unión de las dos naturalezas en Cristo es extremadamente estrecha, «porque el alma y el cuerpo de Jesús formaron, después de la *oikonomia,* un solo ser con el Logos de Dios» *(Contra Cels.* 2,9). Orígenes enseña la *communicatio idiomatum,* o el intercambio de atributos. Aun designando a Cristo con un nombre que denota su divinidad, se pueden predicar de El atributos humanos y viceversa:

Al Hijo de Dios, por quien fueron creadas todas las cosas, se le llama Jesucristo e Hijo del Hombre. Pues también se dice que el Hijo de Dios murió—precisamente por razón de aquella naturaleza que podía padecer muerte—. Lleva el nombre de Hijo del Hombre, de quien se anuncia que vendrá en la gloria de Dios Padre con los santos ángeles. Por esto, a través de toda la Escritura, a la naturaleza divina se aplican apelativos humanos, y se distingue a la naturaleza humana con títulos que corresponden a la dignidad divina *(De princ.* 2,6,3).

Es mérito de Orígenes el haber enriquecido la cristología griega con las palabras *physis, hypostasis, ousia, homousios theanthropos.*

Estudios: H. Schultz, *Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung:* Jahrbücher für protestantische Theologie 1 (1875) 193-247.362-424; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption* (Lovaina 1931) 165-212; Id., *Théologie du sacrifice rédempteur:* BLE (1944) 3-12; J. Barbel, *Christos Angelos:* Theophaneia 3 (Bonn 1941) 97-107; A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* CGG 1 (1951) 63-7.74-84; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956) 71-142; M. Steiner, *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène* (París 1962); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 163-171; W. M. Macaulay, *The Natute of Christ in Origen's Commentary on John:* Scottish Journal of Theology 19 (1966) 176-187.

3. *Mariología*

El historiador Sozomeno dice *(Hist. eccl.* 7,32: EG 866) que Orígenes aplicó a María el título de θεοτόκος. No se encuentra en los escritos que de él se conservan; pero esta ausencia no debe maravillarnos, dado el naufragio que sufrió la producción literaria de Orígenes. La escuela de Alejandría llevaba mucho tiempo usando este título para expresar la maternidad divina de María, cuando en la primera mitad del siglo V fue atacado por unos y defendido por otros en las controversias nestorianas, hasta que lo definió el concilio de Efeso (431).

Orígenes enseña, además, la maternidad universal de María: «Nadie puede comprender el Evangelio (de San Juan) si no ha reclinado su cabeza sobre el pecho de Jesús y no ha recibido de El a María como madre» *(In Ioh.* 1,6).

Estudios: J. Ernst, *Origenes und die geistige Mutterschaft Marias:* ZkTh (1923) 617-621; A. Agius, *The Blessed Virgin in Origen and St. Ambrose:* DR 50 (1932) 126-137; C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene:* Orientalia Christiana Analecta 131 (Roma 1942); J. C. Plumpe, *Some Little-known Early Witnesses to Mary's virginitas in partu:* TS (1948) 567-57; A. Agius, *Origen and Our Lady:* Clergy 43 (1958) 671-8; H. Crouzel, *Marie modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène:* Études mariales 1962: Mariologie et oecuménisme I (París 1963) 9-25.

4. *Eclesiología*

Orígenes define a la Iglesia como el *coetus populi christiani (In Ez. hom.* 1,11), o el *coetus omnium sanctorum (In Cant.* 1), o la *credentium plebs (In Ex. hom.* 9,3), pero también ve en ella el Cuerpo místico de Cristo. Como el alma mora en el cuerpo, así el Logos vive en la Iglesia como en su cuerpo. El es el principio de su vida:

Decimos que las Sagradas Escrituras afirman que el cuerpo de Cristo, animado por el Hijo de Dios, es toda la Iglesia de Dios, y que los miembros de este Cuerpo —considerado como un todo—son los creyentes. De la misma manera que el alma vivifica y mueve al cuerpo —éste de suyo no tiene el poder natural de moverse que posee un ser vivo—, así también el Verbo, movido como se debe y animando a todo el Cuerpo, que es la Iglesia, mueve también a todos los miembros de la Iglesia, que de esta manera nada hacen sin el Verbo *(Contra Cels.* 6,48).

Orígenes es el primero en declarar que la Iglesia es la ciudad de Dios sobre la tierra *(In Ier. hom.* 9,2; *In Ios. hom.* 8,7). Por ahora vive codo a codo con el estado. Siendo la ciudad de Dios, tiene un carácter ecuménico y sus leyes «están en armonía con el gobierno establecido en cada país» *(Contra Cels.* 4, 22). Al presente, la Iglesia es un estado dentro de otro estado, pero el poder del Logos que opera dentro de ella terminará imponiéndose al estado secular:

Afirmamos que el Verbo prevalecerá sobre toda la creación racional y transformará todas las almas en su propia perfección. En este estado, cada cual, usando únicamente su poder, escogerá lo que desea, y obtendrá lo que elija *(Contra Cels.* 8,72).

Iluminada por el Logos, la Iglesia se convierte en el mundo de los mundos (κόσμος τοῦ κόσμου, *In Ioh.* 6,59,301.304).

Fuera de la Iglesia no puede haber salvación: *Extra hanc domum, id est Ecclesiam, nemo salvatur (In Ios. hom.* 3,5). Las doctrinas y leyes que Cristo trajo a la humanidad solamente se encuentran en la Iglesia, lo mismo que la sangre que derramó por nuestra salvación *(ibid.)*. Por eso no puede haber fe fuera de esta Iglesia. La fe de los herejes no es *fides*, sino una *credulitas* arbitraria *(In Rom.* 10,5).

Estudios. E. GÖLLER, *Die Bischofswahl bei Origenes:* Ehrengabe f. J. G. H. zu Sachsen. hrsg. v. F. Fessler (Friburgo i. Br. 1920) 603-616; J. T. SCHOTWELL y L. R. LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 87-91.314-322; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* 2.ª ed. (Lovaina 1936) 282-305; J. HODZEGA, *Die Lehre des Origenes über den Primat Petri und die Orthodoxen:* ThGl 29 (1937) 431-440; H. RAHNER, *Mysterium Lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit:* ZkTh (1939) 311-349.428-442; R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition:* JThSt (1948) 17-27; G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée* (París 1947) 128-165; J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt. 16,18.19 in der altkirchl. Exegese* (Münster 1952) 37-44; C. V. HARRIS, *Origen of Alexandria's Interpretation of the Teacher's Function in the Early Christian Hierarchy and Community* (diss.) (Londres 1952); R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition* (Londres 1954); C. VAGGAGGINI, *La natura della sintesi origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene:* SC 82 (1954) 169-200; A. EHRHARDT, *The Birth of the Synagogue and R. Akiba:* STh 9 (1955) 86-111; R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition* (Nueva York 1956); G. TRANKOWSKI, *Origenes über die Urgemeinde* (diss.) (Heidelberg 1955). Cf. ThLZ 81 (1956) 488; Y. BODIN, *L'Église des Gentils dans l'ecclésiologie de S. Jérôme:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 6-12 (Jerónimo se mantiene fiel discípulo de Orígenes); H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo 1964) 104-114.181-189; J. CHÊNEVERT, *L'Église et les Parfaits chez Origène:* Sciences ecclésiastiques 18 (1966) 253-282.

5. *Bautismo y pecado original*

Orígenes es un testigo de la doctrina del pecado original y de la práctica del bautismo de los párvulos. Todo ser humano nace en pecado. Por eso la tradición apostólica ordena bautizar a los recién nacidos:

> Si te gusta oír lo que otros santos dijeron acerca del nacimiento físico, escucha a David cuando dice: «Fui formado, así reza el texto, en maldad, y mi madre me concibió en pecado» (Ps. 50,7); demuestra que toda alma que nace en la carne lleva la mancha de la iniquidad y del pecado. Esta es la razón de aquella sentencia que hemos citado más arriba: Nadie está limpio de pecado, ni siquiera el niño que sólo tiene un día (Iob 14,4). A todo esto se puede añadir una consideración sobre el motivo que tiene la Iglesia para la costumbre de bautizar aun a los niños, siendo así que este sacramento de la Iglesia es para remisión de los pecados. Ciertamente que, si no hubiera en los niños nada que requiriera la remisión y el perdón, la gracia del bautismo parecería innecesaria *(In Lev. hom.* 8,3).

> La Iglesia ha recibido de los Apóstoles la costumbre de administrar el bautismo incluso a los niños. Pues aquellos a quienes fueron confiados los secretos de los misterios divinos sabían muy bien que todos llevan la mancha del pecado original, que debe ser lavado por el agua y el espíritu *(In Rom. com.* 5,9: EH 249).

Estudios: GAUDEL: DTC 12,332-9 (pecado original); A. v. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche:* TU 42,3 (Leipzig 1918); H. RAHNER, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes:* ZAM 7 (1932) 205-222; C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu* (Leipzig-Uppsala 1940) 1-15; PH. M. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne:* Verbum Caro 2 (1948) 15-26; G. BURKE, *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen:* ZkTh 72 (1950) 1-39; F. LOVSKY, *L'Église ancienne baptisait-elle les enfants?:* Foi et Vie 48 (1950) 109-138; I. J. VON ALMEN, *L'Église primitive et le baptême des enfants:* Verbum Caro 4 (1950) 43-7; K. ALAND, *Die Säuflingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an J. Jeremias* (Munich 1961); H. CROUZEL, *Origène et la structure du sacrément:* BLE 63 (1962) 81-104.

6. *La penitencia y el perdón de los pecados*

Orígenes afirma en diferentes ocasiones que, estrictamente hablando, sólo hay una remisión de pecados, la del bautismo, porque la religión cristiana da la fuerza y la gracia para domeñar las pasiones pecaminosas *(Exh. ad mart.* 30). Hay, sin embargo, medios para obtener el perdón de los pecados cometidos después del bautismo. Orígenes enumera siete: el martirio, la limosna, perdonar a los que nos ofenden, convertir a un pecador (según Jac. 5,20), la caridad (según Lc. 7,47) y finalmente:

> dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam *(In Lev. hom.* 2,4).

Con otras palabras, Orígenes conoce una remisión de pecados que se obtiene mediante la penitencia y la confesión de los pecados ante un sacerdote. Este es quien decide si los pecados deben ser confesados en público o no:

> Observa con cuidado a quién confiesas tus pecados; pon a prueba al médico para saber si es débil con los débiles y si llora con los que lloran. Si él creyera necesario que tu mal sea conocido y curado en presencia de la asamblea reunida, sigue el consejo del médico experto *(In Ps. hom.* 37,2,5).

Queda aún por aclarar la cuestión de si Orígenes creía que todos los pecados son perdonables. Hay un pasaje en su tratado *Sobre la oración* que parece indicar lo contrario: que los pecados capitales no pueden ser perdonados:

> Yo no sé cómo algunos se arrogan un poder que excede al de los mismos sacerdotes (ἱερατικὴ τάξις), probablemente porque no saben nada de la ciencia sacerdotal; se jactan de poder perdonar los pecados de idolatría, adulterio y fornicación, como si su oración en favor de quienes cometieron tales cosas pudiera perdonar hasta pecados mortales *(De orat.* 28).

Sin embargo, Orígenes no afirma aquí que tales pecados no puedan ser perdonados de ninguna manera, sino que no pueden ser perdonados por la sola oración, sin que el pecador haya sufrido antes la pena de una excomunión pública y de larga duración. Es verdad que el sacerdote no tiene el poder de perdonar un pecado capital con su oración, pero esto no significa que no pueda perdonar ese pecado después de convencerse de que Dios ha perdonado a un pecador que se ha sometido a pública penitencia. Esto lo dice Orígenes con toda claridad en otro lugar, donde afirma expresamente que todo pecado puede ser perdonado:

> Los cristianos lloran como a muertos a los que se han entregado a la intemperancia o han cometido cualquier otro pecado, porque se han perdido y han muerto para Dios. Pero, si dan pruebas suficientes de un sincero cambio de corazón, son admitidos de nuevo en el rebaño después de transcurrido algún tiempo (después de un intervalo mayor que cuando son admitidos por primera vez), como si hubiesen resucitado de entre los muertos *(Contra Cels.* 3,50: EH 253).

Estudios: Z. GARCÍA, *El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia. La doctrina de Orígenes:* RF 26 (1910) 457-465; B. POSCHMANN, *Die Sündenvergebung bei Origenes* (Breslau 1912); B. F. M. XIBERTA, *La doctrina de Orígenes sobre el sacramento de la Penitencia:* Reseña Eclesiástica 18 (1926) 237-246.309-318; C. VERFAILLIE, *La doctrine de la justification dans Origène* (Estrasburgo 1926); P. GALTIER, *Les péchés «incurables» d'Origène:* Greg 10 (1929) 177-209; C. FRIES, *Zur Willensfreiheit bei Origenes:* APG (1930) 92-101; F. J. DÖLGER, *Origenes über die Beurteilung des Ehebruchs in der Stoischen Philosophie:* AC 4 (1934) 284-7; M. WALDMANN, *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen:* ThQ (1938) 332-371; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda, Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Bonn 1940) 425-480; G. H. JOYCE, *Private Penance in the Early Church:* JThSt 42 (1941) 18-42; E. F. LATKO, *Origen's Concept of Penance* (Québec Univ. Laval 1949). Cf. TEICHTWEITER: ThQ 130 (1950) 373-5; K. RAHNER, *La doctrine d'Origène sur la pénitence:* RSR 37 (1950) 47-97.252-286; B. POSCHMANN, *Busse und letzte Oelung:* M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN, H. RAHNER, *Handbuch der Dogmengeschichte* vol.4 fasc.3 (Friburgo i. Br. 1951) 34-9; A. MÉHAT, *«Pénitence seconde» et «péché involontaire»:* VC 8 (1954) 232-233; J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo i. Br. 1955) 173-315; D. DAUBE, *Origen and the Punishment of Adultery in Jewish Law:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1967) 109-113; G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes:* Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 7 (Regensburg 1958); P. NEMESHEGYI, *La morale d'Origène:* RAM 37 (1961) 409-428; J. STELZENBERGER, *Syneidesis bei Origenes* (Paderborn 1963).

7. *Eucaristía*

En su *Contra Celsum* Orígenes escribe (8,33):

> Damos gracias al Creador de todas las cosas y, con acción de gracias y oraciones (μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς) por los beneficios que hemos recibido, comemos los panes que nos han sido presentados. Por la oración, estos panes se han convertido en un cuerpo santo, que santifica a los que lo reciben con sanas disposiciones.

Orígenes llama aquí al pan eucarístico «un cuerpo sagrado»; en otros pasajes habla claramente de la Eucaristía como del Cuerpo del Señor:

> Vosotros que asistís habitualmente a los divinos misterios, cuando recibís el cuerpo del Señor, ¡con qué precaución y reverencia lo guardáis, no sea que una partícula del mismo caiga al suelo y se pierda una parte del tesoro consagrado! *(consecrati muneris).* Porque os creéis culpables, y con razón, si se pierde una partícula por vuestra negligencia *(In Ex. hom.* 13,3: EP 490).

Está persuadido del carácter sacrificial y expiatorio de la Eucaristía. Menciona la presencia de un verdadero altar: «Veis cómo no se rocían ya los altares con sangre de bueyes, sino que se consagran con la sangre preciosa de Cristo» *(In Iesu Nave* 2,1). Es verdad que hay otros pasajes en los escritos de Orígenes en los que se da una interpretación alegórica al «cuerpo y a la sangre» del Señor en la Eucaristía: representan la enseñanza de Cristo con que se alimentan nuestras almas:

> Ese pan que el Verbo Dios *(Deus Verbum)* dice ser su cuerpo, es la Palabra que alimenta las almas, el Verbo que procede del Verbo Dios *(verbum de deo verbo procedens);* es pan celestial, que está colocado encima de la mesa, del cual está escrito: Tú pones ante mí una mesa, enfrente de mis enemigos (Ps. 22,5). Y esa bebida que el Verbo Dios dice ser su sangre, es la Palabra que sacia e inebria los corazones de los que la beben; de la bebida de este cáliz está escrito: ¡Qué bueno es tu embriagador cáliz! (Ps. 22)... El Verbo Dios no llamó cuerpo suyo a aquel pan visible que tenía en sus manos, sino a la Palabra, en cuyo misterio debía romperse el pan. No llamó su sangre a aquella bebida visible, sino a la Palabra, en cuyo misterio se serviría esta bebida. Porque ¿qué otra cosa puede ser el cuerpo o la sangre del Verbo Dios sino la palabra que alimenta y alegra los corazones? *(In Matth. comm. ser.* 85).

Sin embargo, estos pasajes no excluyen la interpretación literal que da en otras ocasiones. Afirma claramente que la sangre de Cristo se puede beber de dos maneras, «sacramentalmente» *(sacramentorum ritu)* y «cuando recibimos sus palabras vivificantes» *(In Num. hom.* 16,9). Por otra parte, da a

entender que la interpretación literal de la santa comunión es la interpretación comúnmente admitida en la Iglesia (κοινοτέρα), pero dice que es la manera de concebir de las almas simples *(In Matth.* 11,14), mientras que la interpretación simbólica es más digna de Dios y la que profesan los doctos *(In Ioh.* 32,24; *In Matth.* 86).

Textos: J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 349-352.

Estudios: Véase la bibliografía de Quasten, l.c.; E. Klostermann, *Eine Stelle des Origenes* (sobre Mt. ser.85): ThStKr 103 (1931) 195-8; F. R. M. Hitchcock, *Holy Communion and Creed in Origen:* ChQ (1941) 216-239; O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium:* JL 15 (1941) 164-195; L. Grimmelt, *Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung* (diss.) (Münster 1942); J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* Bd.1,1 (Friburgo 1955) 93-95.118-120.279-281; Th. Camelot, *L'Eucharistie dans l'École d'Alexandrie:* Divinitas 1,1 (1957) 71-92.

8. *Escatología*

Lo más típico, sin duda, de la especulación teológica de Orígenes es su doctrina de la apocatástasis (ἀποκατάστασις), o restauración universal de todas las cosas en su estado original, puramente espiritual. Es una visión grandiosa, según la cual las almas de los que hayan cometido pecados aquí en la tierra serán sometidas a un fuego purificador después de su muerte, al paso que las almas de los buenos entrarán en el paraíso, en una especie de escuela en la que Dios resolverá todos los problemas del mundo. Orígenes no conoce un fuego eterno o el castigo del infierno. Todos los pecadores se salvarán; aun los demonios y el mismo Satanás serán purificados por el Logos. Cuando esto se haya realizado, ocurrirán la segunda venida de Cristo y la resurrección de todos los hombres, no en cuerpos materiales, sino espirituales, y Dios será todo en todos:

> El fin del mundo y la consumación final serán cuando cada cual reciba el castigo que merecen sus pecados; ese momento, en el que Dios dará a cada uno lo que se merece, sólo El lo conoce. Nosotros, por cierto, creemos que la bondad de Dios, por medio de su Cristo, llamará a todas sus criaturas a un solo fin, aun a sus mismos enemigos, después de haberlos conquistado y sometido. Esto dice, en efecto, la Sagrada Escritura: «Oráculo de Yavé a mi Señor: 'Siéntate a mi diestra, en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies'» (Ps. 109,1). *(De princ.* 1,6,1).
>
> Más fuerte que todos los males del alma es el Verbo y el poder de curación que en El reside. Esta curación El la aplica a cada uno, según el beneplácito de Dios. La consumación de todas las cosas es la destrucción del mal, mas no es nuestra intención hablar ahora de si resucitará o no nuevamente *(Contra Cels.* 8,72).

> Pero cuando las cosas empiecen a acelerar su curso hacia la consumación, que las ha de reducir a la unidad, como el Padre y el Hijo son uno, es fácil entender, en consecuencia, que, donde todo es uno, ya no pueden existir diferencias. Por eso se dice también que el último enemigo, que se llama la muerte, será destruido, a fin de que no quede nada que sea objeto de tristeza, al no existir la muerte, ni diversidad, ni enemigo. La destrucción del último enemigo no quiere decir que su substancia, que fue formada por Dios, deba perecer, sino simplemente que sus designios y voluntad de perjudicar, que no vienen de Dios, sino de él mismo, serán destruidos. Será destruido, pero no dejando de existir, sino dejando de ser enemigo y muerte. Porque nada hay imposible para el Omnipotente, y nada que el Creador no pueda curar. El hizo todas las cosas para que existieran, y lo que El creó para que existiera, no puede dejar de existir... Finalmente, los ignorantes e incrédulos suponen que nuestra carne, después de la muerte, será destruida, de tal manera que no quedará nada de su primera substancia. Nosotros, en cambio, que creemos en su resurrección, entendemos que por la muerte le sobreviene sólo un cambio, pero que su substancia sigue subsistiendo con toda certeza; que a su debido tiempo, por voluntad del Creador, volverá a la vida. Entonces se producirá en ella un segundo cambio, porque lo que antes fue carne [formada] del barro de la tierra, y fue luego disuelto por la muerte, convirtiéndose otra vez en polvo y cenizas, resucitará de la tierra, y después, según los méritos del alma que en ella mora, llegará a la gloria de un cuerpo espiritual.
>
> Debemos, pues, pensar que toda esta substancia corporal nuestra será colocada en este estado cuando todas las cosas hayan sido reducidas a la unidad y Dios sea todo en todos. Todo esto, sin embargo, entendámoslo bien, no se llevará a cabo de repente, sino poco a poco y por grados, en el transcurso de siglos sin número ni medida. Este proceso de reforma se desenvolverá de manera imperceptible, individuo por individuo. Unos correrán hacia la perfección rapidísimamente, adelantándose a los demás; otros les seguirán de cerca, mientras que otros, finalmente, desde muy lejos. Así, siguiendo una serie interminable de seres en marcha, que, partiendo de un estado de enemistad, se reconcilian con Dios, le llegará el turno al último enemigo, que se llama la muerte, para que también él sea destruido, es decir, no sea ya más un enemigo. Por tanto, cuando todas las almas racionales hayan sido restituidas a este estado, la naturaleza de nuestro cuerpo quedará transformada en la gloria de un cuerpo espiritual *(De princ.* 3,6,4-6).

Yo pienso que, cuando se dice que Dios será «todo en todos», se quiere decir que El será «todo» en cada uno. Ahora bien, El será «todo» en cada uno de esta manera: todo lo que el alma racional, una vez purificada de las heces de todos los vicios y lavada de toda mancha de malicia, pueda sentir, o entender, o pensar, no será ya nada más que Dios. No verá más que a Dios, no pensará más que en Dios, no poseerá más que a Dios. Dios será la medida y la regla de todos sus movimientos; es así como Dios lo será «todo» para él. Porque allí no habrá ya más distinción entre el bien y el mal, puesto que el mal ya no existirá; Dios lo es todo para ella y junto a Dios no hay mal; no deseará comer del árbol de la ciencia del bien y del mal quien está siempre en posesión del bien y para quien Dios lo es todo.

Así, pues, una vez que el fin se haya convertido en principio y la terminación de las cosas sea nuevamente su comienzo, se restaurará aquel estado en que estaba la naturaleza racional cuando no tenía necesidad de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Todo sentimiento de maldad será eliminado y lavado, quedando limpio y puro; entonces el que es único Dios bueno lo será todo para esa naturaleza racional; y esto no en éste o aquél, en pocos o en muchos, sino que El será «todo en todos» *(De princ.* 3,6,3).

Sin embargo, esta restauración universal (ἀποκατάστασις) no es el fin del mundo, sino solamente una fase transitoria. Por influencia de Platón, Orígenes enseñó que antes de que empezara a existir este mundo, existieron otros mundos, y cuando deje de existir, surgirán otros en sucesión ilimitada. Apostasía de Dios y retorno a Dios se van sucediendo ininterrumpidamente:

He aquí la objeción que suelen ponernos: «Si el mundo tuvo su principio en el tiempo, ¿qué hacía Dios antes de que el mundo fuera? Porque es impío y absurdo a la vez decir que la naturaleza de Dios estaba ociosa e inerte, o suponer que la bondad de Dios haya podido estar algún tiempo sin hacer el bien, y la omnipotencia sin ejercitar su poder». Esta es la objeción que comúnmente oponen a nuestra afirmación de que este mundo comenzó a existir en un momento dado y que, apoyándonos en la Escritura, calculamos también los años de su duración. No creo que ningún hereje sea capaz de responder con facilidad a estas objeciones de una manera conforme a sus opiniones. Nosotros, en cambio, podemos dar una respuesta lógica de acuerdo con los principios de la religión. Decimos, pues, que Dios no empezó a obrar solamente cuando hizo este mundo visible, sino que, así como después de la destrucción de este mundo habrá otro, creemos asimismo que existieron otros mundos antes del nuestro...

Hubo otros mundos antes que el nuestro y vendrán otros después. No se debe suponer, sin embargo, que existirán varios mundos simultáneamente, sino que después de este mundo tendrán su principio otros *(De princ.* 3,5,3).

Como lo demuestran los pasajes que acabamos de citar. Orígenes sacó la última conclusión de su concepto de criatura espiritual. La voluntad libre le permite apostatar del bien e inclinarse al mal siempre que quiera hacerlo. La recaída de los espíritus hace necesario un nuevo mundo corpóreo; de esta manera a un mundo sigue otro, y la creación del mundo viene a ser un acto eterno.

Estudios: L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie* (Friburgo 1896) 409-s.451s; G. ANRICH, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeur:* Theologische Abhandlungen. Festgabe f. H. J. Holtzmann (Tubinga 1902) 95-120; W. STOHMANN, *Ueberblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksichtigung der «Palingenesis aller Dinge»* (diss.) (Munich 1917): TH. SPACIL, *La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origene:* Bess (1919) 131-145; H. MEYER, *Die Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge* (1922) 359-380; G. ROSSI, *La dottrina della creazione in Origine:* SC (1921) 339-357.427-435; O. PROCKSCH, *Wiederkehr und Wiedergeburt:* Das Erbe M. Luthers, Ihmels-Festschrift hrsg. R. JELKE (Leipzig 1928) 1-18; G. ROSSI, *Saggi sulla metafisica di Origene* (Milán 1929); R. ARNOU, *Le thème néo-platonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin:* Greg 13 (1932) 124-136; R. B. TOLLINGTON, *Alexandrine Teaching on the Universe* (Nueva York 1932); W. L. KNOX, *Origen's Conception of the Resurrection of the Body:* JThSt (1938) 347s; H. CHADWICK, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body:* HThR 41 (1948) 83-102; C. LENZ, *Apokatastasis:* RACh 1.510-6; R. M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam 1952) 201-7; A. MÉHAT, *«Apocatastase», Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3,21:* VC 10 (1956) 196-214; H. A. WOLFSON, *Immortality of the Soul and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers:* Harvard Divinity School 22 (1956-1957) 5-40; M. M. BRANISTE, *Eschatologia în conceptia lui Origen* (La escatología en la concepción de Orígenes): Studii teologice (Bucarest) 10 (1958) 440-453; G. MÜLLER, *Origenes und die Apokatastasis:* ThZ 14 (1958) 174-190; H.-M. CORNÉLIS, *Études des fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène* (París 1959): reedición de RSPT 43 (1959) 32-80.201-241; A. PEREGO, *Origene ed evoluzione dell'universo:* Divus Thomas (1960) 101-2; J. BAUER, *Corpora orbiculata. Eine verschollene Origenesexegese bei Pseudo-Hieronymus:* ZkTh 32 (1960 333-341; J. CHEEK, *Eschatology and Redemption in the Theology of Origen. Israelite-Jewish and Greek-Hellenistic Interpretation of Redemption* (diss.) (Drew University 1962) (microfilm): L. W. BARNARD, *Origen's Christology and Eschatology:* AThR 46 (1964) 314-319.

9. *La preexistencia de las almas*

La doctrina de Orígenes sobre la preexistencia de las almas está íntimamente relacionada con su idea de la restauración universal (ἀποκατάστασις). A este mundo visible le precedió otro. Las almas humanas preexistentes son espíritus que se separaron

de Dios en el mundo anterior y, como consecuencia, se encuentran ahora encerrados en cuerpos materiales. Los pecados cometidos por el alma en el mundo precedente explican la diferente medida de gracias que Dios concede a cada uno y la diversidad de los hombres aquí abajo. Es interesante ver cómo Orígenes adapta a esta doctrina la etimología de la palabra *psyché* (ψυχή), que hace derivar de ψύχεσθαι, «enfriarse».

> Tenemos que examinar si, por ventura, como ya dijimos que lo indicaba el mismo nombre, se llama ψυχή, es decir, *alma*, por haberse enfriado en el ardor de la justicia y por haber cedido en la participación del fuego divino, pero sin perder por ello la facultad de volver al estado de fervor en el que se hallaba en un principio. El profeta parece indicar un estado de cosas parecido, cuando dice: «Vuelve, alma mía, a tu quietud» (Ps. 114,7). De todo ello parece deducirse que el entendimiento (νοῦς), habiendo caído de su primer rango y dignidad, vino a hacerse y llamarse alma; y que, si se renueva y corrige, vuelve a ser entendimiento (νοῦς).
>
> De ser esto así, me parece que esta degeneración y caída del entendimiento (νοῦς) no ha de entenderse igual en todos. Este cambiarse en alma se realiza en un grado mayor o menor, según los casos. Algunos entendimientos parecen conservar algo de su primitivo vigor; otros, por el contrario, no conservan nada o muy poco. De ahí viene el que algunos, desde el principio de su vida, se muestren activos e inteligentes, otros sean más tardos, y hay algunos que nacen totalmente obtusos y absolutamente incapaces de recibir instrucción *(De princ.* 2,9,3-4).
>
> ¿No es más razonable decir que cada alma, por ciertas razones misteriosas (hablo ahora según las doctrinas de Pitágoras, Platón y Empédocles, a quienes Celso cita con frecuencia), es introducida en un cuerpo, y que es introducida precisamente según sus méritos y según sus acciones pretéritas? *(Contra Cels.* 1,32).

Estudios: W. SCHÜLLER, *Seele bei Origenes und Plotin:* ZTK 10 (1900) 167-188; F. RÜSCHE, *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele* (Paderborn 1933); H.-D. SIMONIN, *La prédestination d'après les Pères grecs:* DTC 12,2822-2828; C. M. EDSMANN, *Schöpferwille und Geburt Jac. 1,18. Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie:* ZNW (1939) 11-44; H. RAHNER, *Das Menschenbild bei Origenes:* Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 197-248; H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh 1950) 186-229; A. ORBE, *Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano «De anima»:* EE 31 (1957) 75-82; A. J. FESTUGIÈRE, *De la doctrine origéniste du corps glorieux sphéroide:* RSPT 43 (1959) 81-6.

10. *La doctrina de los sentidos de la Escritura*

Para Orígenes, la Biblia no era solamente un tratado de dogma o moral, sino algo mucho más vivo, mucho más elevado, reflejo del mundo invisible. Su primer principio es que la Biblia es la Palabra de Dios, no una palabra muerta, encerrada en el pasado, sino una palabra viva, que se dirige directamente al hombre de hoy. Su segundo principio es que el Nuevo Testamento ilumina al Antiguo y que, a su vez, no revela toda su profundidad más que a la luz del Antiguo. Es la alegoría la que determina las relaciones entre ambos Testamentos. Orígenes está convencido de que la inteligencia de las Escrituras es una gracia:

> Está, en fin, la doctrina según la cual las Escrituras fueron compuestas por el Espíritu Santo y tienen, además del sentido que es obvio, otro que está escondido para la mayoría. Lo que está escrito es, en efecto, la forma exterior de ciertos misterios y la imagen de cosas divinas. Sobre este punto toda la Iglesia está de acuerdo: que toda la ley es espiritual, pero que no todos alcanzan a entender el sentido espiritual, sino solamente aquellos a quienes ha sido concedida la gracia del Espíritu Santo en la palabra de sabiduría y de ciencia *(De princ.* praef. 8).

En otro lugar distingue tres sentidos en la Escritura: el sentido histórico, el místico y el moral, que corresponden a las tres partes del hombre: cuerpo, alma y espíritu, y a los tres grado de perfección (véase arriba p.374). El sentido místico representa la significación universal y colectiva del misterio; el sentido moral, su significación interior e individual.

Orígenes defiende la inspiración estrictamente verbal de la Escritura *(In Psalm.* 1; *In Ier. hom.* 21,2), lo cual le obliga a menudo a recurrir a la interpretación simbólica para salvar las dificultades que presenta el sentido propiamente literal *(De princ.* 4,16). Llega a decir que en la Escritura «todo tiene un sentido espiritual, pero no todo tiene un sentido literal» *(De princ.* 4,3,5). Tenemos aquí el punto de partida de todas las exageraciones del alegorismo medieval. Orígenes, por influencia de las teorías de Filón, llega a veces a negar la realidad de la letra, de una manera que no se puede justificar. Ve un sentido espiritual en todos y cada uno de los pasajes de la Escritura. De esta manera, sus procedimientos de interpretación alegórica rayan a veces en lo fantástico.

Estudios: Véase la bibliografía sobre la alegoría, *supra* p.319 E. KLOSTERMANN, *Origeniana:* Neutestamentliche Studien Georg Henrici dargebracht (Leipzig 1914) 245-251; E. VON DOBSCHÜTZ, *Vom vierfachen Schriftsinn:* Harnack-Ehrung (Leipzig 1921) 1-13; H. U. MEYBOOM, *Het Schrift-gebruik van Origenes:* Nieuwe Theol. Stud. 5 (1912) 24-30; W. VÖLKER, *Paulus bei Origenes:* ThStKr 102 (1930) 258-279; ID., *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius:* ThStKr 103 (1931) 199-207; K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*

chez Origène: RAM 13 (1932) 113-145; R. P. C. HANSON, *Origen's Interpretation of Scripture Exemplified from his Philocalia:* Hermathena 63 (1944) 47-58; W. DEN BOER, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature:* VC 1 (1947) 150-167; J. DANIÉLOU, *L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène:* RSR (1948) 27-56; ID., *Origène* (París 1948); H. DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París 1950); R. BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode:* Pro regno et sanctuario. Studies in honor of G. van der Leeuw (Nijkerk 1950) 89-100; H. C. PUECH, *Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume 50.12-14:* Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel (París 1950) 180-194; J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (París 1950); J. L. MCKENZIE, *A Chapter in the History of Spiritual Exegesis:* TS 12 (1951) 365-381; H. J. MUMM, *A Critical Appreciation of Origen as an Exegete of the Fourth Gospel* (diss.) (Hartfort Seminary 1952); S. LÄUCHLI, *Origen's Interpretation of Judas Iscariot:* Church History, 22 (1953) 253-268; P. J. TEMPLE, *Origen and the Ellipsis in Lk. 2,49:* Irish Theol. Quarterly 21 (1954) 367-375 R. GÖGLER, *Die christologische und heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des Origenes:* ThQ 136 (1956) 1-13; R. P. C. HANSON, *Interpretations of Hebrew Names in Origen:* VC 10 (1956) 103-123; J. DANIÉLOU, *Origène comme exégète de la Bible:* SP I (TU 63) (Berlín 1957) 280-290; E. FITZGERALD, *Christ and the Prophets. A Study in Origen's Teaching on the Economy of the Old Testament* (diss.) (Roma 1957); J. MARÍA CABALLERO CUESTA, *Orígenes intérprete de la Sagrada Escritura:* Publicaciones del Seminario M. de Burgos, ser.C 5 (Burgos 1956); R. P. C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of the Bible* (Londres 1958); P. NEMESHEGYI, *Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament:* NRTh 80 (1958) 495-509; G. AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène:* Paradosis 12 (Friburgo 1958); H. CROUZEL, *Origène devant l'Incarnation et devant l'histoire:* BLE 61 (1960) 89-90; 62 (1961) 81-110; H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale* I (París 1959) 198-304; M. RAUER, *Origenes über das Paradies:* Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift E. Klostermann (TU 77) (Berlín 1961) 253-259; W. W. MEISSNER, *Origen and the Analytic Psychology of Symbolism:* DR 79 (1961) 201-216; M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di «Genesi» 2, 7 e 3, 21:* Aevum 36 (1962) 370-381; J. D. WILKINSON, *A Defense of Origenist Allegory:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 264-268; E. MANNING, *Le symbolisme de la nubes chez Origène et les Pères latins:* RSR 51 (1963) 96-111; H. CROUZEL, *La parabole des invités aux noces commentée par Origène:* Assemblées du Seigneur 74 (Brujas 1963) 67-83; R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf 1963); W. J. P. BOYD, *Origen on Pharaoh's Hardened Heart. A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 434-442; M. HARL, *La prise de conscience de la «nudité» d'Adam. Une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères:* ibid. 486-495; A. LAURAS, *Le commentaire patristique de Lucas 21, 25-33:* ibid. 503-515; P. LEBEAU, *La parole eschatologique de Jésus à la Cène (Mt. 26-29) dans l'exégèse patristique:* ibid. 516-523; L. THUNBERG, *Christian Interpretation on Three Angels in Gen. 18:* ibid. 560-570; I. ESCRIBANO ALBERCA, *Die Typen des Offenbarungsempfanges in der alexandrinischen Theologie:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 216-223.

Para el *canon de la Biblia* de Orígenes, véanse: J. B. COLON, *En lisant la Philocalie d'Origène. À propos du canon des livres saints:* RSR (1940) 1-27; H. WAITZ, *Neue Untersuchungen über die sog. judenchristlichen Evangelien:* ZNW (1937) 60-81; J. RUWET, *Les Antilegomena dans les oeuvres d'Origène:* Bibl (1942) 18-42; (1943) 15-58; G. BARDY, *Saint Jérôme et l'Évangile selon les Hébreux* (citado por Orígenes): MSR 3 (1946) 5-36; E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* I (Tubinga 1959) 26-29.

Para la *doctrina de la inspiración* de Orígenes: A. ZÖLLIG, *Die Inspirationslehre des Origenes* (Friburgo 1902); C. M. JACOBS, *The Authority of Holy Scripture in the Early Church:* Theological Studies dedicated to H. E. Jacobs (Filadelfia 1924) 195-233.

3. MISTICISMO DE ORÍGENES

La doctrina espiritual de Orígenes recuerda muchas veces al lector el lenguaje y las ideas de San Bernardo de Claraval y de Santa Teresa de Avila. Es, efectivamente, uno de los grandes místicos de la Iglesia. Por desgracia, este aspecto de la enseñanza hablada y escrita de Orígenes ha sido muy descuidado y sólo recientemente empezó a llamar la atención. Es imposible hacerse una idea cabal de su doctrina y de su personalidad sin estudiar su misticismo y su piedad, que son las fuerzas que están latentes en su vida y doctrina.

1. *Noción de la perfección*

Para entender su noción de la perfección es interesante recordar lo que dice en *De princ.* 3,6,1:

> Al decir «lo creó a imagen de Dios», sin hacer mención de «la semejanza», quiere indicar que el hombre en su primera creación recibió la dignidad de «imagen», pero que la perfección de «semejanza» le está reservada para la consumación de las cosas; es decir, que el hombre la tiene que adquirir por su propio esfuerzo, mediante la imitación de Dios; con la dignidad de «imagen» se le ha dado al principio la posibilidad de la perfección, para que, realizando perfectamente las obras, alcance la plena semejanza al fin del mundo.

Parece, pues, que, para Orígenes, el supremo bien consiste en «asemejarse a Dios lo más posible». Para lograr este fin, necesitamos la gracia de Dios juntamente con nuestros esfuerzos. El mejor camino hacia el ideal de perfección es la imitación de Cristo. Mas, así como no todos sus discípulos fueron llamados a ser Apóstoles, tampoco están invitados todos los hombres a entrar en el camino de la imitación de Cristo:

> En cierto sentido, es verdad, todos los que creen en Cristo son hermanos de Cristo. Pero, en realidad, hermanos suyos solamente son los que son perfectos y le imitan, como aquel que dijo: «Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (1 Cor. 11,1) *(In Matth. comm.* serm.73).

Nos hallamos aquí de nuevo con la distinción entre fieles comunes y almas escogidas o instruidas, que vimos en Clemente de Alejandría, maestro de Orígenes. En otras ocasiones compara a los que tienen esta vocación especial con los discípulos

de Cristo, y los demás fieles con las turbas que escuchaban a Cristo:

> La intención de los evangelistas era señalar por medio de la narración evangélica la distinción que existe entre los que vienen a Jesús. Unos forman la muchedumbre y no se les llama discípulos; los otros son los discípulos, que son superiores a la muchedumbre: ... Está escrito que la muchedumbre estaba abajo, pero que los discípulos se acercaron a Jesús, que había subido a la montaña, adonde no era capaz de llegar la muchedumbre: «Viendo a la muchedumbre, subió a un monte; y cuando se hubo sentado, se le acercaron los discípulos; y abriendo su boca, les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu», etc. (Mt. 5,1-3). En otro lugar se dice también que, cuando la muchedumbre quería curaciones, «grandes muchedumbres le seguían y El los curaba» (Mt. 12,15). Pero no está escrito en ninguna parte que fueran curados los discípulos, porque quien es ya discípulo de Cristo, goza de buena salud, y, estando bien, no implora a Jesús como a médico, sino por otros poderes que El tiene... Por consiguiente, entre los que vienen al nombre de Jesús, unos conocen los misterios del reino de los cielos: son los discípulos; otros, que no han recibido esta ciencia, representan a la muchedumbre, y son considerados inferiores a los discípulos. Observa atentamente que fue a los discípulos a quienes dijo: «A vosotros os es dado conocer los misterios del reino de los cielos», mas refiriéndose a la muchedumbre: «A ellos no les es dado» *(In Matth. comm.* 11,4).

2. *Conocimiento de sí mismo*

El primer paso que deben dar los que se han propuesto imitar a Cristo y tender a la perfección es conocerse a sí mismos. Es absolutamente indispensable saber qué es lo que debemos hacer, qué es lo que debemos evitar, qué es lo que debemos mejorar y qué lo que debemos conservar:

> Tómense estas consideraciones nuestras como dirigidas por el Verbo de Dios al alma en estado de progreso, pero que no ha llegado todavía a la cumbre de la perfección. Vistos sus progresos, se le dice que es bella; sin embargo, para que pueda llegar a la perfección, necesita recibir amonestaciones. Si no pretende conocerse a sí misma, según lo dicho más arriba, y si no se ejercita cuidadosamente en la palabra de Dios y en la ley divina, lo único que conseguirá será recoger opiniones de distintos maestros sobre cada uno de los puntos y seguir a hombres cuyas palabras no tienen valor ni provienen del Espíritu Santo... Es como si Dios hablara al alma desde dentro, como si ella estuviera ya en medio de los misterios. Mas, porque no se preocupa de conocerse a sí misma ni de averiguar qué es y qué debe hacer y cómo, y qué es lo que debe evitar, se dice a esta alma: Sigue tu camino, como un discípulo a quien despide su maestro por culpa de su pereza. Tan gran peligro es para el alma el dejar de conocerse y entenderse a sí misma *(In Cant.* 2,143-145).

3. *La lucha contra el pecado*

El resultado de este conocimiento de sí mismo y de este examen de conciencia será reconocer que tenemos que tomar las armas contra el pecado, que nos impide llegar a la perfección. Esto significa la lucha contra las pasiones (πάθη) y contra el mundo, como causas del pecado. El fin que con esto se propone es la liberación total de las pasiones, la ἀπάθεια, la destrucción completa de las πάθη. Para lograr esto hay que practicar continuamente la mortificación de la carne. Esta lucha conduce a la renuncia del matrimonio. No es que Orígenes rechace el matrimonio, pero al que quiere ser verdadero imitador de Cristo recomienda el celibato y el voto de castidad:

> Si le ofrecemos nuestra castidad, quiero decir, la castidad de nuestro cuerpo, recibiremos de El la castidad del espíritu... Este es el voto del nazareno, que es superior a los demás votos. Porque ofrecer un hijo o una hija, una ternera o una propiedad, todo esto es algo exterior a nosotros. Ofrecerse uno mismo a Dios y agradarle, no con méritos de otro, sino con nuestro propio trabajo, esto es más perfecto y sublime que todos los votos; el que esto hace es imitador de Cristo *(In Num. hom.* 24,2).

En alabanza de Cristo dice Orígenes que El fue quien trajo la virginidad al mundo. Ve en ella el ideal de la perfección, que consiste en *castitas et pudicitia et virginitas (In Cant.* 2,155).

Sin embargo, el imitador de Cristo debe practicar, además, el desprendimiento de su familia, de toda ambición mundana y de la propiedad. Unicamente así podrá *vacare Deo*, para hacer lugar a Dios en su corazón *(In Ex. hom.* 8,4,226,2s), sin lo cual no hay ascensión interior posible.

4. *Los ejercicios ascéticos*

Un desprendimiento tan completo del mundo no puede adquirirse más que por la práctica del ascetismo durante toda la vida. Hacen falta frecuentes vigilias para domeñar el cuerpo *(In Ex. hom.* 13,5; *In Ios. hom.* 15,3), ayunos severos para doblegarlo (Ps. 34,13). El estudio ininterrumpido, día y noche, de las Sagradas Escrituras debería ayudar a concentrarse en las cosas divinas *(In Gen. hom.* 10,3). Orígenes parece en esto el precursor del monaquismo. Lo es también por la insis-

tencia con que recomienda la virtud de la humildad. En sus homilías exige al que quiere ser perfecto que se sienta el último de todos *(In Ier. hom.* 8,4), y declara que el orgullo es la raíz de todos los pecados y males, la causa de la caída de Lucifer *(In Ez. hom.* 9,2).

5. *Los comienzos de la ascensión mística*

En su *Homilía sobre los Números* 27, Orígenes da una descripción interesante de las etapas de la ascensión interior. La ascensión empieza con el abandono del mundo, de su confusión y de su malicia. El primer progreso se consigue tan pronto como uno se da cuenta de que el hombre vive en la tierra solamente de paso. Después de esta preparación es preciso luchar contra el diablo y los demonios a fin de conquistar la virtud. El tiempo de progreso es siempre un tiempo peligroso. Así, la llegada al mar Rojo señala el comienzo de las tentaciones. Después de haberlas atravesado con éxito, el alma no está aún libre, sino que le esperan nuevas pruebas. Son los sufrimientos interiores del alma, que acompañan a cada nueva etapa en la subida. Orígenes habla a menudo de la necesidad de tales tentaciones:

> Si el Hijo de Dios, siendo el mismo Dios, se hizo hombre por ti y fue tentado, tú, que eres hombre por naturaleza, no tienes derecho a quejarte si fueres acaso tentado. Y si en la tentación imitares al que fue tentado por ti y vencieres toda tentación, tu esperanza reposará en aquel que entonces era hombre, pero dejó de serlo... Porque el que era en un tiempo hombre, después de haber sido tentado y después que el diablo se apartó de El hasta el momento de su muerte, al resucitar de entre los muertos, ya no muere más. Todo hombre está sujeto a la muerte; por lo tanto, este que ya no muere, no es ya hombre, sino Dios. Si, pues, es Dios el que en un tiempo fue hombre y es preciso que te hagas semejante a El, cuando seamos semejante a El y le veamos tal como es, también tú llegarás necesariamente a ser dios en Cristo Jesús, a quien sea la gloria y el imperio por los siglos de los siglos *(In Luc. hom.* 29).

No obstante, cuanto más se multiplican los combates y las luchas, tanto mayor es el número de consolaciones que recibe el alma. Se siente invadida por una profunda nostalgia de las cosas del cielo y de Cristo, que le permite superar toda clase de tribulaciones. Recibe, además, el don de visiones. Orígenes habla de este don con tal claridad, que debió de aprender por propia experiencia su finalidad y valor. Las visiones consisten en iluminaciones que se tienen durante la oración o durante la lectura de la Escritura, y revelan misterios divinos. Cuanto más se eleva el alma, más crece también la importancia de estos favores espirituales, hasta que el alma llega al monte Tabor:

> Pero no todos los que tienen vista son iluminados por Cristo en la misma medida; cada uno es iluminado en proporción a su capacidad de recibir la luz. Los ojos de nuestro cuerpo no reciben la luz del sol en la misma medida, sino que, cuanto más sube uno a las alturas, y cuanto más alto esté el punto desde donde contempla la salida del sol, tanto mejor percibe su luz y calor. Lo mismo acaece con nuestro espíritu: cuanto más alto suba y cuanto más se acerque a Cristo y se exponga al brillo de su luz, tanto más brillante y espléndidamente será iluminado por su claridad... Y si alguno es capaz de subir al monte con El, como Pedro, Santiago y Juan, no solamente será iluminado con la luz de Cristo, sino por la voz misma del Padre *(In Gen. nom.* 1,7).

El objeto de estas visiones es fortalecer el alma contra las aflicciones venideras: *ut animae post haec pati possint acerbitatem tribulationum et tentationum (In Cant.* 2,171). Son oasis en el desierto del sufrimiento y de la tentación. Orígenes no deja de precaver contra el peligro de prestar excesiva atención a estas experiencias de consuelo. También puede valerse de ellas el demonio: *cavendum est et sollicite agendum, ut scienter discernas visionum genus (In Num. hom.* 27,11).

6. *La unión mística con el Logos*

La etapa siguiente es la unión mística del alma con el Logos. Orígenes explica esta situación por medio de dos símbolos. Habla primero del nacimiento de Cristo en el corazón del hombre y de su crecimiento en el alma del hombre piadoso *(In Cant. comm. prol.* 85; *In Ier. hom.* 14,10). Pero prefiere la figura del matrimonio espiritual para expresar la relación que existe entre el alma y el Logos:

> Consideremos el alma cuyo único deseo es unirse y juntarse con el Verbo de Dios y entrar en los misterios de su sabiduría y de su ciencia, como en el tálamo de un esposo celeste. A esta alma ya le han sido entregados sus dones, a manera de dote. Así como la dote de la Iglesia fueron los libros de la ley y de los profetas, hemos de pensar que, para el alma, los bienes matrimoniales son la ley natural, la razón y la libre voluntad. La enseñanza que recibió en su primera juventud por parte de guías y maestros le proporcionó estos bienes que constituyen su dote. Pero, al no encontrar en ellos la plena y completa satisfacción de su deseo y de su amor, ruegue para que su inteligencia pura y virginal pueda recibir la luz de la iluminación y de la intimidad del mismo Verbo de Dios. Porque, cuando la mente está llena de la ciencia e inteligencia divinas sin intervención de hombre o de ángel, puede entonces pensar que está recibiendo los besos del mismo Verbo de Dios Por estos besos y otros

semejantes parece decir el alma a Dios en su oración: Que me bese con los besos de su boca. Mientras el alma era incapaz de recibir la enseñanza completa y substancial del mismo Verbo de Dios, recibía los besos de sus amigos, es decir, la ciencia de labios de sus maestros. Mas cuando empieza a ver por sí misma las cosas ocultas, a desenmarañar las cosas enredadas, a resolver los problemas complicados, a explicar las parábolas, los enigmas y las palabras de los sabios según un método justo de interpretación, entonces el alma puede creer que ha recibido ya los besos de su mismo esposo, esto es, del Verbo de Dios. El escritor dice besos, en plural, para hacernos comprender que el sacar a la luz cada uno de los sentidos ocultos es un beso del Verbo de Dios sobre el alma perfecta... Posiblemente se refería a esto mismo el espíritu profético y perfecto cuando decía: Abro mi boca y suspiro (Ps. 118,131). Por boca del esposo entendemos el poder con que ilumina la inteligencia. Dirigiéndole, como si dijéramos, unas palabras de amor, suponiéndola digna de recibir la visita de un ser tan excelente, le descubre todas las cosas ocultas y desconocidas. Esto es el beso más verdadero, el más íntimo y el más santo que, según lo dicho, da el esposo, el Verbo de Dios, a su esposa, el alma pura y perfecta *(In Cant.* 1).

Orígenes habla de *spiratalis amplexus (ibid.* 1,2) y de *vulnus amoris (In Cant. comm. prol.* 67,7) en estas nupcias del Logos con el alma. Es particularmente interesante comprobar que la mística del Logos está íntimamente relacionada con un profundo misticismo de la Cruz y del Crucificado *(In Ioh. comm.* 2,8). Los perfectos deben seguir a Cristo hasta sus sufrimientos y su cruz. El verdadero discípulo del Salvador es el mártir, como prueba Orígenes en su *Exhortatio ad martyrium.* Para los que quieran imitar a Cristo, pero no pueden sufrir el martirio, queda la muerte espiritual de la mortificación y de la renuncia. Los dos, el mártir y el asceta, tienen un mismo ideal: la perfección de Cristo. Muchas de las opiniones de Orígenes fueron adoptadas por los primeros escritores monásticos. Ejerció una influencia profunda y duradera sobre el desarrollo de la vida monástica posterior.

Estudios: K. KNELLER, *Mystisches bei Origenes:* Stimmen der Zeit 67 (1904) 238-240; J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène:* RSR 12 (1922) 265-296; W. BOUSSET, *Apothegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (Tubinga 1923) 287-355; H. LEWY, *Sobrie ebrietas* (Giessen 1929) 119-128; W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes:* BHTh 7 (Tubinga 1931); C. BARDY, *La spiritualité d'Origène:* VG 31 (1932) 80-106; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien zu Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlín 1932); R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène* (París 1932); J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933); SESTON, *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme:* RHR 108 (1933) 197-213; K. RAHNER, *Cœur de Jésus chez Origène?:* RAM 15 (1934) 171-4; S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico:* Studia Anselmiana 5 (Roma 1935) 150-8; H. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen:* ZkTh 59 (1935) 351-8; R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène* (París 1935). Trad. inglesa por J. A. SOUTHWELL, *Origen. His Life at Alexandria* (Saint-Louis-Londres 1944); K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 44-9; H. U. VON BALTHASAR, *Le mystérion d'Origène:* RSR 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 34-64; K. PRÜMM, *«Mysterion» von Paulus bis Origenes:* ZkTh 61 (1937) 391-425; H. DE LUBAC, *Textes alexandrins et bouddhiques:* RSR (1937) 336-351; A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster i. W. 1938); M. VILLER-K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. Br. 1939) 72-80; H. RAHNER, *Flumina a ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7,37-38:* Bibl (1941) 269-302.367-403; O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium:* JL 15 (1941) 155-305; F. CLODIUS, *Orígenes y el libre albedrío en relación con el Semipelagianismo:* Anales de la Facultad de Teología n.2 (1941) 19-28; J. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (Roma 1944); S. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis:* Studia Anselmiana 16 (Roma 1945); W. VÖLKER, *Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus* (comparada con la de Orígenes): TZ 3 (1947) 15-40; J. DANIÉLOU, *Origène* (París 1948); J. LEBRETON, *La source et le caractère de la mystique d'Origène:* AB 67 (1949) 55-62; H. JONAS, *Die origenistische Spekulation und die Mystik:* TZ 5 (1949) 24-45; F. J. DÖLGER, *Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes:* AC 6 (1950) 273-5; F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (París 1951); H. PÉTRÉ, *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité:* RSR 42 (1954) 40-57; H. CROUZEL, *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel:* RAM 31 (1955) 364-5; ID., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956); 143-266; G. BARDY, *Les idées morales d'Origène:* MSR 13 (1956) 23-38; TH. CAMELOT, *La théologie de l'image de Dieu:* RSPhTh 40 (1956) 443-471; H. U. VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène* (París 1957); H. CROUZEL, *L'image de Dieu dans la théologie d'Origène:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 194-201; F. FAESSLER, *Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem:* Paradosis 13 (Friburgo 1958); G. GRUBER, *Zôè, Wesen, Stufen, Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (diss.) (Roma 1957); V. LOSSKY, *The Theology of Image:* Sobornost (Londres) 22 (1957-1958) 510-520; R. BOON, *De spiritualiteit van Origenes:* Nederlands theologisch Tijdschrift 14 (1959-1960) 24-56; K. BAUS, *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius:* RQ 49 (1954) 21-55; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* 1 (París 1960) 315-367; B. DREWERY, *Origen and the Doctrine of Grace* (Londres 1960); H. CROUZEL, *Origène précurseur du monachisme:* Théologie de la vie monastique (París 1961) 15-38; ID., *Origène et la connaissance mystique* (Brujas 1961); ID., *Origen: The Spirituality of an Exeget:* The Month 211 (1961) 15-38; ID., *La spiritualité d'Origène:* Carmel (1962) 204-216; G. GRUBER, *Zôè, Wesen Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (Munich 1962); H. CROUZEL, *La théologie mariale: Origène, Homélies sur saint Luc:* SCH 87 (París 1962) 11-64; ID., *Die Jungfräulichkeitslehre des Origenes:* Schol 38 (1963) 18-31; ID., *Virginité et mariage selon Origène:* Musseum Lessianum, Section théologique, 58 (Brujas 1963); J. P. T. DEROY, *Bernardus en Origenes* (Haarlem 1963); J. AGULLES, *Bienaventurados los puros de corazón. Mt. 5, 8 en la teología greco-cristiana hasta Orígenes:* Anales del Seminario de Valencia 5 (1965) 63-117; M. HARL, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la «satiété» (κορος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 373-405.

AMMONIO

Ammonio, que parece haber sido contemporáneo de Orígenes, fue el autor de un tratado sobre la *Armonía entre Moisés y Jesús*. Eusebio *(Hist. eccl.* 6,19,10) lo confundió con el neoplatónico Ammonio Saccas, y el mismo error cometió San Jerónimo *(De vir. ill.* 55). El tratado lo compuso probablemente para probar la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, que negaban muchas sectas gnósticas. Quizás haya que identificar a su autor con «Ammonio el Alejandrino», a quien menciona Eusebio, en su carta a Carpiano, como autor de un *Diatessaron* o *Concordancia de los Evangelios*, en el que se tomaba como base el texto de San Mateo. San Jerónimo *(De vir. ill.* 55) admite sin titubear esa identidad.

Estudios: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* I 406s; 2,2,81-83.—Para la *concordancia de los evangelios*, cf.: J. W. BURGON, *The Last Twelve Verses of the Gospel according to S. Mark* (Oxford-Londres 1871) 125-132.295-312; F. H. A. SCRIVENER, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament* (Cambridge 1883) 56-60; TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I (Erlangen 1881) 31-4; G. H. GWILLIAM, *The Ammonian Sections. Eusebian Canons and Harmonizing Tables in the Syriac Tetraevangelium:* Studia biblica et ecclesiastica 2 (Oxford 1890) 241-272; TH. ZAHN, *Der Exeget Ammonius:* ZKG 38 (1920) 1-22; E. ELORDUY, *Ammonio escriturista:* Estudios Bíblicos 16 (1957) 187-217.

DIONISIO DE ALEJANDRIA

El más célebre entre los discípulos de Orígenes fue Dionisio de Alejandría. Cuando Orígenes abandonó Alejandría, le sucedió Heraclas como jefe de la escuela catequística y, a la muerte de Demetrio, subió a la cátedra episcopal de Alejandría. Su sucesor en ambos cargos fue Dionisio (248-265). Sus padres eran paganos en buena posición económica. A la fe cristiana le llevaron, al parecer, su afán de lectura y su amor a la verdad, pues dice en una de sus cartas:

> Yo también he leído los escritos y las tradiciones de los herejes, manchando mi alma durante algún tiempo con sus abominables pensamientos; pero de su lectura he sacado este provecho; el de refutarlos dentro de mí y odiarlos más que antes. Por cierto que un hermano, uno de los presbíteros, trató de disuadirme, temiendo que me revolcara en el fango de su malicia y mi alma quedara manchada; como sentía que decía la verdad, el Señor me mandó una visión, que me fortaleció, y me llegó una voz, que dijo expresamente: «Lee todo lo que te venga a las manos, porque tú eres capaz de enderezar y probar todas las cosas; éste ha sido para ti desde el principio el motivo de tu fe» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 7,7,1-3).

Siendo ya obispo de la metrópoli egipcia, la persecución de Decio le obligó a emprender la fuga. Volvió a Alejandría después de la muerte del emperador; pero durante el reinado de Valeriano fue desterrado a Libia, y más tarde a Mareotis, en Egipto. Cuando se reincorporó a su sede, se produjeron nuevos disturbios: estalló una guerra civil, se declaró la peste, y cayeron sobre él nuevos infortunios. Murió durante el sínodo de Antioquía (264-265) de una enfermedad que le impidió asistir al mismo.

La posteridad le ha dado el sobrenombre de «Dionisio el Grande» por su valor y firmeza en medio de las luchas y adversidades de su vida. Fue un gran hombre de Iglesia; su influencia llegó mucho más allá de las fronteras de su diócesis. Fue, además, autor de un gran número de escritos que tratan de cuestiones tanto prácticas como dogmáticas. Sus cartas muestran que tomó parte activa en todas las grandes controversias doctrinales de su tiempo.

De sus numerosas obras nos quedan, desdichadamente, tan sólo pequeños fragmentos. La mayor parte de ellos los ha conservado Eusebio, que le dedicó casi todo el libro séptimo de su *Historia eclesiástica.*

Ediciones: MG 10; C. L. FELTOE, Διονυσίου Λειψαντα. *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria:* CPT (Cambridge 1904); F. C. CONYBEARE, *Newly Discovered Letters of Dionysius of Alexandria to the Popes Stephen and Xystus:* The English Historical Review 25 (1910) 111-4.

Traducciones: Inglesas: S. D. F. SALMOND: ANL 20,161-266; ANF 6,81-120; C. L. FELTOE, *St. Dionysius of Alexandria, Letters and Treatises:* SPCK (Londres 1918); F. C. CONYBEARE, l.c. (de un códice armenio).

Estudios: B. F. WESTCOTT, *Dionysius of Alexandria:* Dictionary of Christian Biography 1,850-2; F. DITTRICH, *Dionysius der Grosse von Alexandrien* (Friburgo i. Br. 1867); P. MORIZE, *Denys d'Alexandrie* (París 1881); T. PANAITESCU, *Das Leben und die literarische Tätigkeit des hl. Dionysius von Alexandrien* (Bucarest 1905); J. BUREL, *Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses oeuvres* (París 1910); C. PAPADOPOULOS, Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Μέγας (Alejandría 1918); P. S. MILLER, *Studies in Dionysius the Great of Alexandria* (diss.) (Erlangen 1933); M. ATHENAGORAS, Διονύσιος ὁ μέγας επίσκοπος Ἀλεξανδρείας: EPh 33 (1934); 161-193.443-462; H. G. OPITZ: Studies presented to K. Lake (Londres 1937) 41-53; M. SORDI, *Dionigi d'Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo:* Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia 35 (1962-1963) 123-146.

SUS ESCRITOS

1. *Sobre la naturaleza* (Περὶ φύσεως)

En esta obra Dionisio refuta, en forma de carta dirigida a su hijo Timoteo, el materialismo epicúreo, que se basa en el atomismo de Demócrito, y demuestra la doctrina cristiana de la creación. Los fragmentos conservados por Eusebio en su *Preparación al Evangelio* (14,23-27) revelan que Dionisio conocía bien la filosofía griega y que era un escritor muy hábil. Habla de

una manera muy persuasiva del orden del universo y de la existencia de la Providencia divina, en contra de la explicación materialista del mundo.

Edición: FELTOE, 127-164.

Traducciones: Alemana: G. ROCH, *Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Grossen «Ueber die Natur», eine altchristliche Widerlegung der Atomistik Demokrits und Epikurs* (diss.) (Leipzig 1882). *Inglesas:* S. D. F. SALMOND: ANL 20; ANF 6,84-91; C. L. FELTOE, *St. Dionysius of Alexandria* (Londres 1918) 91-101.

2. *Sobre las promesas* (Περὶ ἐπαγγελίων)

Eusebio nos describe las circunstancias que dieron origen a los dos libros *Sobre las promesas* y su contenido:

> Dionisio compuso, además, los dos libros *Sobre las promesas*. El tema se lo dio un obispo egipcio, Nepote. Este enseñaba que las promesas hechas a los santos en las divinas Escrituras deberían interpretarse más a la manera de los judíos e imaginaba que habría un milenio de goces corporales. En todo caso, creyendo poder confirmar su opinión con el Apocalipsis de Juan, había compuesto un libro sobre esta materia bajo el título de *Refutación de los alegoristas*. Dionisio ataca esta obra en sus libros *Sobre las promesas;* en el primero expone su opinión sobre aquella cuestión, y en el segundo trata del Apocalipsis de Juan *(Hist. eccl.* 7,24,1-3).

El obispo Nepote mencionado aquí gobernaba la diócesis de Arsinoe. Se había servido del Apocalipsis de San Juan para apoyar sus doctrinas quiliastas, rechazando la interpretación alegórica de Orígenes. Este libro de Nepote tuvo un gran éxito, incluso después de su muerte, hasta el punto de «haber cismas y defecciones de iglesias enteras» *(ibid.* 7). Dionisio fue, pues, a Arsinoe y sostuvo una disputa sobre el problema milenarista:

> Hice llamar a los presbíteros y doctores de los hermanos que están en los pueblos, y, en presencia de los hermanos que querían, les propuse hacer un examen público del libro. Ellos me trajeron este libro (el de Nepote) como un arma y una muralla inexpugnable. Me senté con ellos por tres días consecutivos, de la mañana a la noche, y traté de corregir lo que estaba escrito...

Al final, Coración, pastor y jefe de este movimiento, dijo que renunciaba a su partido, porque le habían convencido los argumentos en contra. Sin embargo, de regreso a Alejandría, Dionisio juzgó necesario completar aquella disputa con sus dos libros *Sobre las promesas*, a fin de contrarrestar toda influencia ulterior del libro de Nepote. Es interesante notar que en su refutación niega que el apóstol Juan sea el autor del Apocalipsis:

> Que él [el autor del Apocalipsis] se llame Juan y que este libro haya sido escrito por un Juan, no lo niego. Estoy plenamente de acuerdo en que es obra de un hombre santo e inspirado de Dios. Lo que no aceptaré fácilmente es que sea el apóstol, el hijo de Zebedeo, el hermano de Santiago, de quien son el Evangelio llamado *según Juan* y la *Epístola católica*. En efecto, a juzgar por el carácter de cada uno y por el estilo de su lenguaje y por lo que se suele llamar composición del libro, conjeturo que no es el mismo. Pues el evangelista no pone su nombre en ninguna parte ni se anuncia a sí mismo en todo el Evangelio ni en la Epístola (EUSEBIO. *Hist. eccl.* 7,25,6-8).

Edición: FELTOE. 106-126.

Traducciones: Inglesas: S. D. F. SALMOND: ANL 20; ANF 6,81-4; FELTOE (Londres 1918) 82-91.

Estudios: F. H. COLSON, *Two Examples of Literary and Rhetorical Criticism in the Fathers* (Dionisio sobre el autor del Apocalipsis): JThSt 25 (1924) 364-377; H. STRATHMANN, *Was soll die Offenbarung des Johannes im Neuen Testament? Dionysius von Alexandrien über die Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1947).

3. *Refutación y apología* (Βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας)

Esta obra, en cuatro libros, va dirigida a su homónimo en Roma el papa Dionisio (259-268), según nos informa Eusebio *(Hist. eccl.* 7,26,1). El Romano Pontífice había invitado al obispo de Alejandría a rendir cuenta de su fe trinitaria (ATHANASIUS, *Ep. de sent. Dion.* 13). Dionisio contestó con su *Refutación y apología,* en la que demostraba su ortodoxia. Parece que sus explicaciones aquietaron los escrúpulos de Roma. No quedan más que fragmentos de esta obra en Eusebio *(Praep. ev.* 7,9) y Atanasio *(De sententia Dionysii episc. Alex.)*. El nudo de la controversia era la relación entre el Padre y el Hijo. Sobre ella dice Dionisio en esta carta:

> No hubo un tiempo en que Dios no fuera Padre.
>
> No es verdad que el Padre estuviera un momento privado de logos, de sabiduría y de poder, y que después engendrara al Hijo. Pero el Hijo no tiene de sí mismo su existencia, mas del Padre.
>
> Siendo el resplandor de la luz eterna, también El es absolutamente eterno. Si la luz existe siempre, es cierto que su resplandor existe también siempre. En efecto, se reconoce la existencia de la luz por su resplandor, y es imposible que la luz no brille. Y séanos permitido recurrir una vez más a comparaciones. Si el sol existe, también el día; y si todo está oscuro, es imposible que el sol esté allí. Si, pues, el sol fuera eterno, el día no tendría fin; mas no es así, pues el día empieza con la salida del sol y se acaba con su puesta. Pero Dios es la luz eterna, que no ha tenido principio ni tendrá jamás fin. Por consiguiente, su resplandor es eterno y coexiste con El. Porque existe sin principio y es engendrado sin cesar, resplandece siempre delante de El. El es aquella

Sabiduría que dice: «Estaba yo con El..., siendo siempre su delicia, solazándome ante El en todo tiempo» (Prov. 8,30).

Siendo, pues, eterno el Padre, también el Hijo es eterno, Luz de Luz. Porque donde hay uno que engendra, hay también uno que es engendrado. Y de no haber uno que es engendrado, ¿cómo y de quién podría ser Padre el que engendra? Pero ambos existen, y esto por siempre jamás. Si, pues, Dios es la Luz, Cristo es el Resplandor. Y puesto que El (Dios) es Espíritu—porque dice la Escritura «Dios es Espíritu» (Io. 4,24)—, a Cristo conviene llamar Aliento. En efecto, El es, dice, «el aliento del poder de Dios» (Sap. 7,25).

Añadamos que el Hijo único, que coexiste siempre con el Padre y está lleno del que es, existe desde el momento en que recibe su existencia del Padre.

Eusebio dice *(Hist. eccl.* 7,26,2) que Dionisio dedicó una obra *Sobre las tentaciones* a un tal Eufranor. De ella no conocemos más que el título.

Edición: FELTOE, 165-198.

Traducciones: Inglesas: S. D. F. SALMOND: ANL 10; ANF 6,92-4; FELTOE (Londres 1918) 101-7.

4. *La correspondencia*

Las cartas de Dionisio son una fuente importante para la historia de su vida y de su tiempo. Eusebio se sirvió de ellas con frecuencia en su *Historia eclesiástica.* No poseemos completas más que dos; de las otras quedan solamente fragmentos. Pero lo poco que queda basta para demostrar la gran influencia de su autor y la variedad de cuestiones por las que se interesó.

a) *La carta a Novaciano.* El cisma de Novaciano dio ocasión a varias de las cartas de Dionisio. En ellas instaba a Novaciano y a sus adeptos a que volvieran al seno de la Iglesia. Suplicaba a las autoridades que fueran benignos en su sentencia contra los que habían caído durante la persecución de Decio. Se conserva íntegra una breve carta dirigida a Novaciano, el antipapa, y merece la pena de ser citada:

Dionisio a Novaciano, su hermano, salud.

Si fuiste descarriado contra tu voluntad, como dices, puedes probarlo volviendo por tu propia voluntad. Porque uno debería estar dispuesto a sufrirlo todo, sea lo que fuere, antes que desgarrar la unidad de la Iglesia de Dios, y no sería menos glorioso el dar testimonio para evitar el cisma que para no adorar los ídolos; yo creo que sería más glorioso. Porque, en este caso, uno da testimonio solamente por su propia alma, mientras que en el otro por toda la Iglesia. Y si tú pudieras ahora, por la persuasión o por la fuerza, inducir a tus hermanos a volver a la unión, tu reparación sería mayor que tu caída: ésta no se tendría en cuenta; en cambio, aquélla sería objeto de alabanza. Pero, si no puedes hacerlo porque ellos no te obedecen, salva tu propia alma. Pido a Dios que te vaya bien en la paz del Señor (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,45).

Traducciones: Inglesas: S. D. F. SALMOND: ANL 10; ANF 6,97; FELTOE, 50.

b) *La carta a Basílides.* La segunda carta que se ha conservado entera es una de las que escribió a Basílides, obispo de Pentápolis. Contesta a varias preguntas que el obispo le había dirigido sobre la duración de la Cuaresma y sobre las condiciones corporales que se requieren para la recepción de la Eucaristía. Se conserva en la colección *Epístolas canónicas* de la Iglesia griega, que constituye una de las fuentes del Derecho canónico oriental.

Edición: FELTOE, 91-105.

Traducciones: Inglesas: S. D. F. SALMOND: ANL 10; ANF 6,94-6; FELTOE, 76-82.

c) *La carta a Fabio.* Esta carta, dirigida a Fabio, obispo de Antioquía, es de particular interés para la historia de la penitencia y de la eucaristía. No queda más que un fragmento conservado por Eusebio. Dionisio trata en ella del debatido problema del perdón después de la apostasía durante la persecución. En el cuerpo de la carta dice lo siguiente:

Te expondré únicamente este ejemplo que ha ocurrido entre nosotros. Había entre nosotros un tal Serapión, anciano fiel, que durante mucho tiempo había vivido de modo irreprochable, pero había caído en la prueba. Este hombre pidió repetidas veces (el perdón de las culpas), pero nadie hacía caso de él, porque había sacrificado. Y, habiendo caído enfermo, estuvo durante tres días seguidos sin poder hablar y sin conocimiento. Al cuarto día se puso un poco mejor, y, llamando a su nieto, le dijo: «¿Hasta cuándo, hijo mío, me vais a retener? Apresuraos y absolvedme pronto; llama a alguno de los presbíteros». Dicho esto, volvió a quedarse sin habla. El chico corrió a casa del presbítero. Era de noche, y el presbítero estaba enfermo. No podía salir; mas como yo había dado orden de que se perdonara a los que salían de esta vida, si lo pedían, y especialmente si lo habían suplicado antes, para que pudieran morir en la esperanza, dio al niño una pequeña porción de la Eucaristía, recomendándole que la empapara en agua y la dejara caer a gotas en la boca del anciano. El niño volvió a casa trayendo (la Eucaristía); cuando estaba ya cerca, antes de entrar, Serapión volvió en sí y dijo: «¿Ya has llegado, hijo? El presbítero no ha podido venir, pero tú haz de prisa lo que

él te encargó, y déjame morir». El niño puso en agua (la Eucaristía) y la vertió en seguida en la boca del anciano. Este tragó un poquito e inmediatamente entregó su espíritu. ¿No es evidente que se conservó y permaneció vivo hasta que fue absuelto y que, una vez que sus pecados fueron borrados, se le puede reconocer (como cristiano) por todas las buenas obras que había hecho? (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,44,2-6).

Edición: FELTOE, 59-62.

Traducciones: Inglesas: S. D. F. SALMOND: ANL 10; ANF 6,97-101; FELTOE, 35-43.

Estudios: F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II (Münster 1922) 528s; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* 9.ª ed. (París 1930) 285-9; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 353; G. DEL TON, *L'episodio eucaristico di Serapione narrato da Dionizi Alessandrino:* SC (1942) 37-47.

d) *Cartas festales* (Ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί). Hasta el siglo IX, los obispos de Alejandría acostumbraban enviar cada año a todas las iglesias de Egipto un anuncio indicando la fecha de la Pascua y del comienzo del ayuno preparatorio. Solía estar redactada en forma de carta pastoral exhortando a la comunidad a observar cuidadosamente la Cuaresma y el tiempo pascual. Dionisio de Alejandría es el primer obispo de quien se sabe que haya mandado una de estas cartas (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 7,20):

> Además de las cartas que hemos mencionado, Dionisio compuso también por aquel tiempo las cartas festales, que aún se conservan; en ellas expresa en tono elevado conceptos y fórmulas solemnes sobre la festividad de la Pascua. Una de éstas la dirigió a Glavio, otra a Domicio y a Dídimo; en esta última propone un canon (de un ciclo) de ocho años y demuestra que no conviene celebrar la fiesta de Pascua sino después del equinoccio de primavera.

De estas cartas sólo quedan fragmentos. Vemos por ellos que, además de su objeto inmediato, Dionisio aprovechaba la ocasión para discutir importantes cuestiones eclesiásticas de aquel tiempo.

Edición: FELTOE, 64-91.

Traducción: Inglesa: FELTOE, 63-76.

Estudios: F. NAU, *Le comput pascal de la Didascalie et Denys d'Alexandrie:* Revue Bleue (1914) 423-5; W. TILL, *Osterbrief und Predigt in achmim, Dialekt* (Leipzig 1931); M. F. A. BROK, *A propos des lettres festales:* VC 5 (1951) 101-110. Para la cronología de las cartas, véase: M. SORDI, l.c.

Para los *escritos no auténticos*, cf.: F. DITTRICH, l.c., 123-7; N. BONWETSCH, *Der Brief des Dionysius von Alexandrien an Paulus von Samosata:* NGWG Phil.-hist. Klasse (1909) 103-122; E. SCHWARTZ: SAB (1927) 3. Heft; M. RICHARD, *Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie:* RHE 33 (1937) 44-6.

TEOGNOSTO

Teognosto fue probablemente el sucesor de Dionisio el Grande como director de la escuela de Alejandría. La dirigió del año 265, poco más o menos, hasta 282. Eusebio y Jerónimo no lo mencionan, mas Focio *(Bibl. cod.* 106) da un resumen de su obra, las *Hypotyposeis* (Ὑποτυπώσεις), y relaciona sus ideas con las de Orígenes:

> Se leyó la obra de Teognosto de Alejandría titulada *Los esquemas del Bienaventurado Teognosto de Alejandría, intérprete de las Escrituras.* Comprende siete libros. En el primero trata del Padre, y se aplica a demostrar que El es el creador del universo, contra quienes suponen que la materia es coeterna con Dios; en el segundo expone argumentos para probar que es necesario que el Padre tenga un Hijo; hablando del Hijo, demuestra que es una criatura, que se encarga de los seres dotados de razón. Al igual que Orígenes, dice otras cosas por el estilo acerca del Hijo. Quizás lo haga seducido por la misma impiedad. Quizás (a lo que parece) por el deseo de salir en su defensa, presentando todos estos argumentos a manera de ejercicios retóricos, no como expresión de su verdadera opinión. También es posible, en fin, que se permita apartarse un poco de la verdad por consideración a la débil condición de su auditorio. Este ignora quizá totalmente los misterios de la fe cristiana y es incapaz de recibir la verdadera doctrina. Teognosto puede pensar que es más provechoso para el auditorio tener cualquier conocimiento del Hijo que no haber oído de El o ignorarlo completamente. En una discusión oral no parece absurdo o censurable usar de un lenguaje incorrecto; en ella dominan el juicio, la opinión y la energía del disputante. En cambio, en el discurso escrito, que debe presentar el rigor de una ley universal, el presentar, para disculparse, la manera en que acaba de defenderse la blasfemia, es una justificación muy débil. Como en el libro segundo, así también en el tercero, al tratar del Espíritu Santo, el autor aduce argumentos para probar la existencia del Espíritu Santo; pero, por lo demás, habla tan desatinadamente como Orígenes en sus *Principios.* En el libro cuarto dice análogos desatinos sobre los ángeles y demonios, atribuyéndoles cuerpos sutiles. En el quinto y sexto relata cómo se encarnó el Salvador, e intenta demostrar, a su manera, la posibilidad de la encarnación del Hijo. Aquí también divaga mucho, especialmente cuando se aventura a decir que nos imaginamos al Hijo, ora confinado en un lugar, ora en otro, y que es ilimitado únicamente en su energía. En el libro séptimo, titulado «Sobre la creación de Dios», discute otras cuestiones con

profundo espíritu de piedad—especialmente hacia el fin de la obra, cuando habla del Hijo.

Su estilo es vigoroso y exento de superfluidades. Usa un lenguaje magnífico, comparable al ático ordinario, pero sin sacrificar su dignidad en aras de la claridad o de la propiedad.

De la descripción de Focio se ve claro que la obra de Teognosto era una especie de suma dogmática, que seguía la doctrina de Orígenes y especialmente su subordinacionismo. A excepción de un pequeño fragmento del libro segundo, que Diekamp descubrió en un manuscrito veneciano del siglo XIV, nada queda de las *Hypotyposeis.*

Ediciones: Fragmentos de los *Hipotiposeis* en MG 10,235-242; M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. (Oxford 1846) 405-422 contiene una colección más amplia; F. Diekamp, *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus:* ThQ 84 (1902) 481-494.

Traducción: Inglesa: S. D. F. Salmond: ANF 6,155s.

Estudios: A. v. Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost:* TU 24,3 (Leipzig 1903) 73-92; L. B. Radford, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter* (Cambridge 1908).

PIERIO

Pierio sucedió a Teognosto en la jefatura de la escuela de Alejandría. Según Eusebio *(Hist. eccl.* 7,32,27), fue «muy estimado por su vida de extremada pobreza y por sus conocimientos filosóficos. Se había ejercitado sobremanera en las especulaciones y explicaciones relativas a las cosas divinas y en la exposición que de ellas hacía a la asamblea de la iglesia». San Jerónimo nos da todavía más detalles sobre él:

> Pierio, presbítero de la iglesia de Alejandría, durante el reinado de Caro y Diocleciano, cuando Teonas ejercía el episcopado en aquella misma iglesia, enseñó al pueblo con grande éxito. Adquirió tal elegancia de lenguaje y publicó tantos escritos sobre toda suerte de materias (que aún se conservan), que se le llamó Orígenes el Joven. Era muy notable por su austeridad, entregado a la pobreza voluntaria, y roto al arte de la dialéctica. Después de la persecución, pasó el resto de su vida en Roma. Queda un extenso tratado suyo *Sobre el profeta Oseas,* que, por razones internas, parece que lo pronunció con ocasión de la vigilia pascual *(De vir. ill.* 76).

El testimonio de Jerónimo que dice que pasó el resto de su vida en Roma no está en contradicción con los que afirman que sufrió por su fe en Alejandría. Focio, por ejemplo, dice: «Según algunos, sufrió martirio; según otros, pasó el resto de su vida en Roma después de la persecución» *(Bibl. cod.* 119). Probablemente ambas aserciones son verdaderas. Sufrió, pero

no murió, durante la persecución de Diocleciano. Si escribió sobre la vida de Pánfilo, que murió el año 309, se supone que Pierio vivía aún en esa fecha.

Sus obras

En el pasaje arriba citado, San Jerónimo menciona «muchos tratados sobre toda clase de temas», y cita especialmente el extenso tratado *Sobre el profeta Oseas.* Por «tratado» *(tractatus)* Jerónimo parece que entiende un sermón, puesto que dice que el tratado *Sobre el profeta Oseas* fue pronunciado en la vigilia pascual. Focio leyó una obra de Pierio que comprendía doce *logoi;* entre ellos menciona la homilía sobre Oseas; luego esta palabra significa también discursos u homilías:

> Leed un discurso del presbítero Pierio, de quien se dice que sufrió martirio junto con su hermano Isidoro, y que fue quien enseñó teología al mártir Pánfilo y dirigió la escuela catequística de Alejandría. El volumen comprende doce *logoi.* El estilo es claro y brillante y, por decirlo así, espontáneo; no hay en él nada artificioso, sino que, como si fuera improvisado, fluye con suavidad, fina y delicadamente. La obra se distingue por su gran riqueza de argumentación. Contiene muchos elementos que son extraños a las actuales instituciones de la Iglesia, pero que están probablemente de acuerdo con ordenaciones más antiguas. Respecto del Padre y del Hijo, sus aserciones son ortodoxas, excepto cuando dice que hay dos substancias y dos naturalezas. Emplea estos términos (como lo indica el contexto) en el sentido de hipóstasis, mas no en el sentido dado por los secuaces de Arrio. Pero, respecto del Espíritu Santo, sus opiniones son peligrosas e impías. En efecto, afirma que su gloria es inferior a la del Padre y del Hijo. Hay un pasaje en el tratado titulado *Sobre el Evangelio de San Lucas* donde prueba que el honor y el deshonor de la imagen son el honor y el deshonor de su modelo. También se insinúa, de acuerdo con la absurda idea de Orígenes, que las almas tienen una preexistencia. En su discurso *Sobre la Pascua y el profeta Oseas,* el autor habla de los querubines hechos por Moisés y de la estela de Jacob; admite que fueron creados, pero desatina cuando dice que no tenían más que un ser «económico» y que no tenían existencia real, a diferencia de otras criaturas. Dice, en efecto, que carecían enteramente de forma; en cambio, afirma absurdamente que tenían únicamente la apariencia de alas *(Bibl. cod.* 119).

San Jerónimo hace mención dos veces de la homilia *Sobre el profeta Oseas.* Y mientras en el *De vir. ill.* (76) afirma que la pronunció *in vigilia paschae,* en el prefacio a su *Comentario*

sobre Oseas dice que la predicó *Die vigiliarum dominicae passionis*. Estas citas concuerdan con lo que dice Focio cuando habla de un logos *Sobre la Pascua y sobre el profeta Oseas*. Era una larga homilía tenida antes de Pascua, como introducción al libro de Oseas, puesto que Felipe Sidetas la llama *Sobre el comienzo de Oseas* (Εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ 'Ωσηέ). El mismo Felipe menciona otras tres obras de Pierio *Sobre el Evangelio de Lucas, Sobre la Madre de Dios* y *La vida de San Pánfilo* (Εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν, Περὶ τῆς θεοτόκου, Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου). Las dos primeras pertenecen con toda probabilidad al mismo grupo de homilías, y la última debió de ser un panegírico de su discípulo el mártir Pánfilo.

Ediciones: M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. 3,423-435; MG 10 241-6, fragmentos de sus sermones. Algunas adiciones en C. DE BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes:* TU 5,2 (Leipzig 1888) 165-184.

Traducción: Inglesa: S. D. F. SALMOND: ANF 6,157.

Estudios: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1, 439-441; 2,2,66-9; L. B. RADFORD, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism and Anti-Origenism* (Cambridge 1908); G. FRITZ: DTC 12,1744-6; J. QUASTEN: LThK 8 (1936) 267; LThK² 8 (1963) 496.

PEDRO DE ALEJANDRIA

Pedro fue elevado a la silla de Alejandría hacia el año 300, seguramente después de haber sido director de la escuela catequética de aquella ciudad. Abandonó su diócesis durante la persecución de Diocleciano y murió mártir hacia el año 311. Eusebio le dedica un elogio muy grande:

> Después que Teonas ejerció el ministerio durante diecinueve años, le sucedió Pedro en el episcopado de Alejandría. También éste se distinguió de una manera especial durante doce años enteros; no hacía todavía tres años que regía la iglesia, cuando empezó la persecución; durante el resto de sus días llevó una vida de severa ascesis y se ocupó, sin disimulo, del bien general de las iglesias. Por esta razón, el año noveno de la persecución fue decapitado y se vio condecorado con la corona del martirio (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 7,32.31).

En su ausencia, Melecio, obispo de Licópolis, invadió su iglesia y las diócesis de cuatro obispos más que habían sido encarcelados durante la persecución. Se arrogó todos los derechos episcopales, como ordenar, etc. En un sínodo celebrado en Alejandría el año 305 ó 306, Pedro depuso al usurpador «después de haberle declarado reo de muchos crímenes, especialmente de haber sacrificado a los dioses» (ATANASIO, *Apol. c. Arianos* 59). Melecio provocó entonces el cisma que lleva su nombre, y que duró varios siglos. Se constituyó en campeón

del rigorismo y fundó «la iglesia de los mártires». El concilio de Nicea tampoco logró la reconciliación de esta secta. Arrio, que era también meleciano, halló entre los adeptos de esta secta sus discípulos más fervientes.

SUS ESCRITOS

Eusebio no dice nada de los escritos de Pedro, probablemente porque éste era antiorigenista. Por desgracia, quedan tan sólo pequeños fragmentos de sus cartas y tratados teológicos.

Ediciones: M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. 4,21-82; MG 18, 449-522; J. B. PITRA, *Analecta sacra* 4,187-195.425-430; C. SCHMIDT, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien:* TU 20,4ᵇ (Leipzig 1901); W. E. CRUM, *Texts attributed to Peter of Alexandria, edited and translated:* JThSt 4 (1902-1903) 387-397; PO 1,383-400; 3,353-361; fragmentos biográficos.

Traducciones: Alemana: C. SCHMIDT, l.c.—*Inglesas:* J. B. H. HAWKINS: ANL 14; ANF 6,261-283; W. E. CRUM, l.c.

Estudios: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchritl. Literatur* 1,443-9; 2,271-5; J. M. HERR, *Ein neues Fragment der Didaskalie des Märtyrerbischofs Petros von Alexandria:* OC 2 (1902) 344-351; G. MERCATI, *Un preteso scritto di S. Pietro, vescovo d'Alessandria e martire, sulla bestemmia e Filone l'storiografo:* Rivista istorico-critica delle scienze teol. 1 (1905) 162-180; L. B. RADFORD, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism and Anti-Origenism* (Cambridge 1908); E. SCHWARTZ, *Codex vaticanus graec. 1431* (1927) 98 n.4 y 5 (Nuevos fragmentos en Timoth. Aelurus); A. ZIKRI, *Un fragment copte inédit sur le patriarche Pierre d'Alexandrie:* Annales du service des antiquités d'Égypte 29 (1929) 71-5; FRITZ: DTC 12,1802-4; KETTLER: PWK 19,2,1281-8; J. LEFORT, *Saint Athanase, écrivain copte:* Mus 46 (1933) 31 (una homilía copta); O. H. E. BURMESTER: Mus (1932) 50s.68s (fragmentos de una homilía copta); M. RICHARD, *Pierre Ier d'Alexandrie et l'unique hypostase du Christ:* MSR (1946) 357-8; W. TELFER, *St. Peter of Alexandria and Arius:* AB 67 (1949) 117-130; E. W. KEMP, *Bishops and Presbyters at Alexandria:* JEH 6 (1955) 125-142; M. RICHARD, *Quelques nouveaux fragments des Pères anténiceens et nicéens:* SO 38 (1963) 76-83.

1. *Sobre la divinidad* (Περὶ θεότητος)

Las actas del concilio de Efeso (431) contienen tres citas de la obra de Pedro *Sobre la divinidad*. Según estos fragmentos, Pedro escribió esta obra para probar, contra el subordinacionismo, que Jesucristo es verdadero Dios. «El Verbo se hizo carne», dice uno de los fragmentos, «y fue hallado semejante a un hombre, pero sin haber abandonado su divinidad».

2. *Sobre la venida del Salvador* (Περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας)

Leoncio de Bizancio cita un pasaje del tratado de Pedro *Sobre la venida del Salvador*, que subraya las dos naturalezas en Cristo:

> Estas cosas y otras semejantes, y todas las señales que mostró, y sus milagros, prueban que era Dios hecho hombre. Ambas cosas, pues, se demuestran: que era Dios por naturaleza y que era hombre por naturaleza (LEONT., *Contra Nestor. et Eutych.* 1).

Es posible que este tratado sea el mismo tratado *Sobre la divinidad.*

3. *Sobre el alma* (Περὶ ψυχῆς)

El mismo Leoncio cita, en su obra *Contra los monofisitas,* dos pasajes del primer libro de un escrito de Pedro en el que combatía la doctrina origenista de la preexistencia del alma y de su encarcelamiento en el cuerpo por un pecado cometido anteriormente. El autor dice «que el hombre no fue formado por la unión del cuerpo con cierto tipo preexistente. Pues si la tierra, al mandato del Creador, produjo los demás animales dotados de vida, con mucha mayor razón el polvo, que Dios tomó de la tierra, debió de recibir una energía vital de la voluntad y de la operación de Dios». La doctrina de la preexistencia de las almas «viene de la filosofía de los griegos y es ajena a cuantos desean vivir piadosamente en Cristo». De todo esto se deduce que Pedro compuso un tratado sobre este tema, que constaba por lo menos de dos libros e iba dirigido contra los principios básicos del sistema de Orígenes.

4. *Sobre la resurrección* (Περὶ ἀναστάσεως)

Quedan siete fragmentos siríacos de su obra *Sobre la resurrección.* También ésta, probablemente, era una refutación de Orígenes, pues insiste en la identidad del cuerpo en la resurrección con el de la vida actual, doctrina negada por Orígenes.

5. *Sobre la penitencia* (Περὶ μετανοίας)

La colección de leyes de la Iglesia oriental ha conservado catorce cánones del tratado de Pedro *Sobre la penitencia,* que se ha perdido y se conoce comúnmente bajo el nombre de *Epístola canónica.* La frase con que empieza el primero de estos cánones: «Como sea que la cuarta Pascua de la persecución está por llegar», nos permite datar la carta en el año 306. Indica, además, que se trata, probablemente, de una carta pascual. Las prescripciones se refieren a los que hacen penitencia por haber negado su fe durante la persecución. Los apóstatas están divididos en varias clases. Para los que cedieron sólo después de horribles torturas y graves aflicciones, el tiempo transcurrido es penitencia suficiente y deben ser admitidos a la comunión. Los que cayeron sin tortura deben hacer penitencia durante un año más. Los que apostataron espontáneamente, sin haber sido sometidos al potro ni haber sido encarcelados, deben continuar haciendo penitencia durante cuatro años más.

Los cánones hablan también de los que escaparon de la persecución con fraude, ya sea procurándose certificados falsos, ya mandando en su lugar a paganos amigos, ya hasta obligando a sus esclavos cristianos a presentarse en su lugar. No aprueban a los que se presentaron espontáneamente a las autoridades y buscaron el martirio, por haber obrado imprudentemente y en contra del ejemplo del Señor y de los Apóstoles. Pero en ninguno de los cánones se difiere la reconciliación hasta el día de la muerte, como se hiciera anteriormente (véase p.417s).

Ediciones: P. A. DE LAGARDE, *Reliquiae iuris eccl. antiquissimae* (Leipzig 1856) 63-73: texto griego; 99-117: texto siríaco; J. B. PITRA, *Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta* I (Roma 1864) 551-561.

Traducción: Inglesa: J. B. HAWKINS: ANL 14; ANF 6,269-279.

Estudios: E. SCHWARTZ: NGWG, Philol.-hist. Klasse (1905) 166-175; J. LEBRETON, en A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église* 2 (París 1946) 340-2.

6. *Sobre la Pascua* (Περὶ τοῦ πάσχα)

Por un fragmento de una crónica alejandrina sabemos que Pedro dedicó a un tal Tricenio un tratado *Sobre la Pascua.* Es posible que esta obra sea también una carta pascual dirigida a un obispo egipcio de ese nombre. En algunos manuscritos de su obra *Sobre la penitencia,* al canon 14 sigue otro titulado «*Del tratado Sobre la Pascua,* del mismo autor». Se refiere al ayuno en los días cuarto y sexto de la semana.

7. *La carta a los alejandrinos sobre Melecio*

Se conserva una breve carta en la que Pedro pone a los fieles de su diócesis en guardia contra Melecio. Debió de escribirla poco después de haber comenzado la persecución. Tiene una gran importancia para la historia del cisma de Melecio:

> Pedro, a los amados hermanos establecidos en la fe de Dios, paz en el Señor. He descubierto que Melecio no obra en ningún modo por el bien común. No ha quedado satisfecho con la carta de los santísimos obispos y mártires, sino que, invadiendo mi iglesia, ha osado intentar separar de mi autoridad a los presbíteros y a los que tienen el cuidado de visitar a los pobres. Y, dando prueba de su ambición, ha ordenado a varios, por su cuenta, en la prisión. Prestad, pues, atención a esto y no tengáis comunión con él, hasta que yo me encuentre con él en compañía de algunos hombres prudentes y sabios y vea cuáles son los planes que ha concebido. ¡Ques os vaya bien!

La «carta de los santísimos obispos y mártires» que aquí se menciona fue escrita por los cuatro obispos egipcios, Hesiquio, Pacomio, Teodoro y Fileas, y estaba dirigida a Melecio. En ella protestaban violentamente contra las ordenaciones he-

chas por Melecio en sus iglesias. También se conserva este documento; su texto fue descubierto por Scipio Maffei, juntamente con la epístola precedente de Pedro, en un viejo manuscrito del Capítulo de Verona.

Ediciones: S. MAFFEI, *Osservazioni Letterarie* 3 (Verona 1738) 11-8; MG 18,509s.

Estudios: P. BATIFFOL: BZ 10 (1910) 131s; E. SCHWARTZ: NGWG, Phil.-hist. Klasse (1905) 175s.—Sobre el *cisma meleciano*, cf.: H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt* (Oxford 1924) 38-99; K. HOLL, *Die Bedeutung der neuveröffentlichten meletianischen Urkunden für die Kirchengeschichte:* SAB (1925) 18-31; ID., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tubinga 1928) vol.2,283-297; CRUM: Journal of Aegyptian Archaeology 13,1-6; AMANN: DTC 10,531-6; F. J. DÖLGER, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Meletianer in Aegypten:* AC 4 (1934) 245-265; F. H. KETTLER, *Der meletianische Streit in Aegypten* (diss.) (Leipzig 1934); ID., ZNW (1936) 155-193.

Las *Actas del martirio de San Pedro de Alejandría* se conservan en griego, latín, siríaco y copto. Ninguna de estas versiones es un relato auténtico de su muerte, sino leyendas posteriores.

Ediciones: Griegas: F. COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi* (París 1660) 189-221; J. VITEAU, *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia* (París 1897).—*Latina:* MG 18,451-466.—*Copta:* H. HYVERNAT, *Les actes des martyrs de l'Égypte* (París 1886-1887) vol.1,263s.—*Siríaca:* P. BEDJAN, *Acta Martyrum et sanctorum* 5 (París 1895) 543s.

Traducciones: Francesa: H. HYVERNAT, l.c. 247-283. — *Inglesa:* J. B. HAWKINS: ANL 14; ANF 6,261-8.

Estudios: F. NAU, *Les martyres de saint Léonce de Tripoli et de saint Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques:* AB 19 (1900) 9-13; P. DEVOS, *Una Passion grecque inédite, de saint Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire:* AB 63 (1965) 157-187.

HESIQUIO

Es interesante saber que durante el siglo IV, las iglesias de Egipto y de Alejandría no siguieron la redacción de los Setenta hecha por Orígenes, sino la de Hesiquio (JERÓNIMO, *Praef. in Paral.; Adv. Ruf.* 2,27). Jerónimo critica severamente esta última versión y acusa a su autor de haber hecho interpolaciones en el libro de Isaías *(Com. in Is.* ad 58,11). En otro lugar *(Praef. in Evang.)* habla de sus falsas adiciones al texto bíblico. El *Decretum Gelasianum* hace alusión a los «Evangelios que falsificó Hesiquio» y los llama «apócrifos».

Así, pues, Hesiquio debió de hacer una revisión de los Setenta y de los Evangelios, probablemente hacia el año 300. Si su edición estuvo en uso en Alejandría y en Egipto, su autor sería, sin duda, de origen alejandrino. No se sabe con certeza si se trata del mismo Hesiquio que, junto con otros tres obispos, dirigió una carta a Melecio y murió mártir en la persecución de Diocleciano (véase arriba, p.425).

Estudios: B. F. WESTCOTT y F. J. A. HORT, *The New Testament in the Original Greek* (Cambridge 1881) 182-3: introducción; W. BOUSSET. *Textkritische Studien zum Neuen Testament:* TU 11,4 (Leipzig 1894) 74-110; A. RAHLFS, *Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift:* NGWG Phil.-hist. Klasse (1899) Heft 1,72-9; H. v. SODEN, *Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt* 4 Bde. (Berlín 1912-1913) 995-1000.1472-8.1672-4; A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien* 2 (1907) 226-9; ID., *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens* 3 (1918-1919) 148; H. LIETZMANN: PWK 8,1327s; H. J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* (Münster 1923); J. GÖTTSBERGER, *Einleitung in das Alte Testament* (Friburgo i. Br. 1928) 443; F. G. KENYON, *Hesychius and the Text of the New Testament:* Mémorial Lagrange (París 1940) 245-250; ID., *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Nueva York 1941) 60-77 (Kenyon piensa que la revisión del texto del Nuevo Testamento, hecha en Egipto hacia el comienzo del siglo IV, puede ser obra del obispo Hesiquio; «pero la única prueba que poseemos y que relaciona a Hesiquio con el Nuevo Testamento no garantiza esa identificación»); J. TRINQUET, *Hésiquius (fin du IIIe s.-début du IVe s.):* Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, fasc.19 (París 1958) 705s

APENDICE

La Constitución eclesiástica de los Apóstoles

La *Constitución eclesiástica de los Apóstoles*, que data probablemente de principios del siglo IV, es una fuente valiosísima para el Derecho eclesiástico. Se desconoce el autor y el lugar de origen. Parece que fue compuesta en Egipto, aunque algunos piensan que proviene de Siria. J. W. Bickell publicó por vez primera el texto original griego el año 1843. Le dio el nombre de la *Constitución eclesiástica de los Apóstoles.* Hay razones para creer que su verdadero título era *Cánones eclesiásticos de los santos Apóstoles.*

El pequeño tratado está dirigido a «los Hijos y a las Hijas» y pretende haber sido escrito por los doce Apóstoles por mandato del Señor. La primera parte contiene preceptos morales (4-14); la segunda (15-29), la legislación canónica. Los preceptos morales se presentan en el marco de una descripción de las dos vías, la del bien y la del mal. La primera parte no es más que una adaptación de la sección correspondiente de la *Didaché* (1-4) a la situación eclesiástica más desarrollada del siglo IV. La segunda parte da normas para la elección de obispos, presbíteros, lectores, diáconos y viudas. El prestigio de que gozó esta *Constitución eclesiástica de los Apóstoles* en Egipto invita a pensar que proviene de allí.

Sólo un manuscrito contiene el texto íntegro del original griego, el *Codex Vindobonensis hist. gr. olim. 45, nunc 7, saec. XII.* Un extracto de la primera parte se encuentra en el *Codex Mosquensis bibl. S. Synodi 124, saec. X,* y en otros tres códices posteriores. Las versiones latina, siríaca, copta, árabe y etiópica dan testimonio también de la reputación de que gozó la *Constitución eclesiástica de los Apóstoles.*

Ediciones: Griegas: J. W. BICKEL, *Geschichte des Kirchenrechts* I (Giessen 1843) 107-132; P. A. DE LAGARDE, *Reliquiae iuris ecclesiastici*

antiquissimae graece (Leipzig 1856) 74-9; J. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I (Roma 1864) 75-88; TH. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchrisliche Liturgien und kirchliche Ueberlieferung* vol.1: StGKA 3. Ergänzungsband (Paderborn 1914) 12-34. *Siríaca:* A. P. DE LAGARDE, l.c. 19-23: c.3-14; A. BAUMSTARK, Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν, Mitteilungen dem internationalen Kongress für christl. Archäologie zu Rom gew. vom Kollegium des deutschen Campo Santo (Roma 1900) 15-31; G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici* (Londres 1904): da una traducción inglesa de la versión copto-sahídica, así como el texto árabe y etiópico con una traducción inglesa; E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina.* Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae (Leipzig 1900) fasc.1,92-101 (da el fragmento de la versión latina); E. TIDNER, *Didascaliae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae versiones Latinae:* TU 75 (Berlín 1963).

Traducciones: Alemana: BAUMSTARK, l.c.—*Inglesa:* G. HORNER, l.c.

Estudios: A. v. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel:* TU 2,1-2 (Leipzig 1884-1893) 193-241; ID., *Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung:* TU 2,5 (Leipzig 1886); F. X. FUNK, *Didascaliae et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905) 2, Proleg. XLII-XLIV; R. A. KRAFT, *Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity:* Andrews Seminary Studies 3 (1965) 18-33.

CAPÍTULO II

LOS ESCRITORES DEL ASIA MENOR, DE SIRIA Y PALESTINA

La influencia de Orígenes no se dejó sentir con fuerza sólo en Egipto; sus ideas se extendieron mucho más allá de las fronteras de su país natal. El Asia Menor, Siria y Palestina se convirtieron en el campo de batalla de sus amigos y de sus adversarios. Es interesante observar que hasta sus mismos enemigos le deben más de lo que ellos admiten. Un ejemplo típico lo tenemos en Metodio. Los centros de esta controversia fueron dos escuelas; la primera de ellas, la de Cesarea de Palestina, fundada por el mismo Orígenes, continuó la obra del maestro después de su muerte; la otra, en Antioquía de Siria, se creó en oposición a su interpretación alegórica de la Escritura.

LA ESCUELA DE CESAREA

Cesarea tuvo el privilegio de servir de refugio a Orígenes al ser éste desterrado de Egipto (232). La escuela que él fundó allí se convirtió, después de su muerte, en asilo de su legado literario. Sus obras formaron el fondo de una biblioteca que el presbítero Pánfilo transformó en centro de erudición y saber. Como director continuó la tradición del maestro. Allí fue donde se educaron Gregorio el Taumaturgo y Eusebio de Cesarea, y los Capadocios, Basilio el Grande, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, recibieron la influencia e inspiración de la teología alejandrina.

Estudios: H. R. NELZ, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen* (Bonn 1916); R. CADIOU, *La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes:* RSRUS 16 (1936) 474-483; A. KNAUBER, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?:* TThZ 60 (1951) 260-2.

LA ESCUELA DE ANTIOQUÍA

La escuela de Antioquía fue fundada por Luciano de Samosata (312) en directa oposición a los excesos y fantasías del método alegórico de Orígenes. Esta escuela centraba cuidadosamente la atención en el texto mismo y encaminaba a sus discípulos hacia la interpretación literal y el estudio histórico y gramatical de la Escritura. Los sabios de los dos centros de enseñanza antagónicos tenían conciencia de la profunda diferencia y contradicción fundamental de sus métodos respectivos. En Antioquía, el objetivo de la investigación escriturística era

descubrir el sentido más obvio; en Cesarea o en Alejandría, por el contrario, la atención iba dirigida a las figuras de Cristo. Una parte acusaba a la alegoría de destruir el valor de la Biblia como historia del pasado y convertirla en una fábula mitológica; la otra llamaba «carnales» a todos los que se adherían a la letra. A pesar de todo, no existía una contradicción absoluta entre las dos escuelas; antes bien, estaban de acuerdo en toda una tradición exegética; pero cada uno recalcaba sus propios puntos de vista. Orígenes descubre tipos, no solamente en algunos episodios, sino en todos los detalles de la palabra inspirada. Cada línea está, para él, preñada de misterio. Antioquía, en cambio, estableció como principio fundamental no reconocer, en el Antiguo Testamento, figuras de Cristo más que ocasionalmente. Admitía una prefiguración del Salvador sólo allí donde la semejanza era marcada y la analogía clara. Los tipos forman la excepción, no la regla; la Encarnación, si bien era preparada en todas partes, no estaba prefigurada siempre.

En una palabra, la diversidad de método obedecía a una diferencia de mentalidad que ya se había hecho sentir en la filosofía griega. El idealismo alejandrino y su inclinación a la especulación se debían al influjo de Platón; el realismo y el empirismo de Antioquía eran tributarios de Aristóteles. La primera se inclinaba al misticismo, la segunda al racionalismo.

Los comienzos de la escuela de Antioquía parece que fueron muy modestos. Nunca pudo gloriarse de un director de la talla de Orígenes. A pesar de ello, fue la cuna de una gran tradición exegética. Alcanzó su apogeo bajo la dirección de Diodoro de Tarso, a finales del siglo IV. San Juan Crisóstomo fue su discípulo más preclaro, y Teodoro de Mopsuestia el más extremista. Su tendencia racionalista fue causa de que se convirtiera en fautora de herejías: su fundador, Luciano, fue el maestro de Arrio.

Estudios: H. KIHN, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischen Gebiet* (Weissenburg 1866); J. PHILIP DE BARJEAU, *L'école exégétique d'Antioche* (París 1898); H. R. NELZ, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen* (Bonn 1916); L. DENNEFELD, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule* (Friburgo i. Br. 1909); F. VIGOUROUX, *École exégétique d'Antioche:* DB 1,683-7; C. BAUER, *Der Kanon des hl. Joh. Chrysostomus:* ThQ 105 (1924) 258-271; A. VACCARI, *La teoria esegetica antiochena:* Bibl 15 (1934) 93-101; J. GUILLET, *Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?:* RSR 34 (1947) 257-302; G. BARDY, *L'école exégétique d'Antioche:* A. ROBERT y A. TRICOT, *Initiation biblique* (París-Tournai-Roma 1948) 413-6; 3.ª ed. (París 1955); P. J. MAAN, *Alexandrië en Antiochië, Haar betekenis voor tekst en uitleg van het* NT: Nederl. Theologisch Tijdschrift 5 (1951) 193-208; P. TERNANT, *La* Θεωρία *d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture:* Bibl 34 (1953) 135-158.354-383.456-486; V. KESICH, *The Antiochians and the Temptation Story:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 496-502.

GREGORIO EL TAUMATURGO

Gregorio el Taumaturgo nació de una familia de noble alcurnia en Neocesarea del Ponto, hacia el año 213. Parece que primeramente se llamaba Teodoro y recibió el nombre de Gregorio en el bautismo. Estudió retórica y derecho en su ciudad natal. Cuando estaba a punto de partir para Beritos, en Fenicia, para completar sus estudios, con su hermano Atenodoro, su hermana le invitó a ir a Cesarea de Palestina, ya que su marido había sido nombrado gobernador imperial de Palestina. Estando allí, siguió algunos cursos de Orígenes. Fue éste el período decisivo de su vida:

> Como una centella que se encendiera en mi alma, prendió y se inflamó mi amor, tanto hacia Aquel que sobrepuja todo deseo por su inefable belleza, el Verbo santo y totalmente amable, como hacia este hombre, que es su amigo y profeta. Profundamente impresionado, abandoné todo lo que hubiera debido interesarme: negocios, estudios, incluso aquellos por los que sentía más predilección: el derecho, mi casa y mis parientes, hasta aquellos con quienes vivía. Solamente una cosa amaba y me afectaba: la filosofía y su maestro, aquel hombre divino *(Discurso* 6).

Permaneció en Cesarea con su hermano cinco años (233-238), a fin de seguir el curso completo de Orígenes. Ambos abrazaron el cristianismo. La víspera de su partida Gregorio dio las gracias a Orígenes en un discurso académico de despedida, que se ha conservado y que constituye una preciosa fuente de información para la historia personal de Orígenes y para su método de enseñanza (véase p.351 y 353). Pocos años más tarde, Fedimo, obispo de Amasea, lo consagró como primer obispo de su ciudad natal, Neocesarea. Gregorio predicó el Evangelio, en la ciudad y en el campo, con tanto celo y éxito, que a su muerte solamente quedaba un puñado de paganos en todo el Ponto. Tomó parte en el concilio de Antioquía del año 265 y murió durante el reinado de Aureliano (270-275). Las leyendas que se formaron pronto en torno al primer obispo de la provincia le valieron el título de Taumaturgo o Milagrero; dan también testimonio de la extraordinaria personalidad de este discípulo del gran maestro. Los Padres Capadocios del siglo IV lo veneraron como fundador de la iglesia de Capadocia. Gregorio de Nisa escribió su vida, y, además de ésta, existen tres biografías más, todas de carácter legendario.

La *biografía* de Gregorio de Nisa se encuentra en: MG 46,893-958.—La *biografía siríaca:* P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum* 6 (París 1896) 83-106.—*Traducción alemana* en V. RYSSEL, *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus:* Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 11 (1894); P KOETSCHAU, *Zur Lebensgeschichte Gregors des Wundertäters:* Zeitschr. für wiss. Theologie 41 (1898) 211-250; trata de las

relaciones entre las biografías siríaca y griega.—Para una *versión georgiana*, cf. G. PERADZE, *Die altchristl. Literatur in der georgischen Ueberlieferung:* OC (1930) 90s.—Sobre la *biografía latina*, cf.: A. PONCELET, *La Vie latine de saint Grégoire Thaumaturge:* RSR 1 (1910) 132-160.567-9 (existe también una biografía armenia; cf. PONCELET, 155s); W. TELFER, *The Latin Life of St. Gregory Thaumaturgos:* JThSt 31 (1930) 142-155. 354-363; ID., *The Cultus of St. Gregory Thaumaturgos:* HThR 29 (1936) 225-344; A. SOLOVIEW, *Saint Grégoire, patron de Bosnie:* Byz 19 (1949) 263-279; F. HALKIN, *La prétendue Passion inédite de saint Alexandre de Thessalonique:* La Nouvelle Clio 6 (1954) 70-2.

SUS ESCRITOS

Gregorio era un hombre de acción, no un escritor. Todas sus obras las compuso con fines prácticos, casi siempre en relación con sus trabajos pastorales.

1. *El panegírico de Orígenes* (Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος)

Como acabamos de decir, este panegírico es el discurso que pronunció Gregorio al despedirse de la escuela de Orígenes en Cesarea. Con gran delicadeza de sentimiento y pureza de estilo, Gregorio expresa su gratitud a su venerado maestro. Después de una introducción (1-3), en la que se declara incapaz de alabar a su maestro tal como éste se merece, da gracias en primer lugar a Dios (3-15), autor de todos los bienes; luego a su ángel de la guarda, que le condujo a él y a su hermano a Cesarea, y, finalmente, a su gran maestro, que sabía entusiasmar a sus discípulos por las ciencias sagradas. A lo largo de este tributo de sentida gratitud, Gregorio da abundantes y preciosos detalles sobre el método de enseñanza de Orígenes (véase arriba, p.351ss). Al final expresa su sentimiento de tener que dejar Cesarea (16-17) y pide la bendición y las oraciones de su maestro (18-19). Este panegírico es un documento de primer orden para la historia de la educación cristiana.

Ediciones: MG 10,1049-1104; P. KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes:* SQ 9 (Friburgo 1894).

Traducciones: Alemana: H. BOURIER: BKV² (1912).—*Inglesas:* S. D. F. SALMOND: ANL 20: ANF 6,21-39; M. MELCALFE, *Gregory Thaumaturgos Address to Origen:* SPCK (Londres-Nueva York 1920).—*Rusa:* N. J. SAGARDA (Petrogrado 1916).

Estudios: V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften* (Leipzig 1880); C. WEYMAN, *Zu Gregorios Thaumaturgos:* Phil 55 (1896) 462-4; A. BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes:* RhM 56 (1901) 55-76; E. ORTH, *Varia critica* (Orat. grat. 1 6): Helmántica 6 (1955) 69-79;H. CROUZEL, *Le remerciement à Origène de saint Grégoire le Thaumaturge. Son contenu doctrinal:* Sciences ecclésiastiques 16 (1964) 59-91.

2. *El Credo o Exposición de la fe* (Ἔκθεσις πίστεως)

Gregorio compuso un breve símbolo que, aunque se limita al dogma de la Trinidad, es notable por la exactitud de sus conceptos:

> Hay un solo Dios, Padre del Verbo viviente, de la Sabiduría subsistente, del Poder y de la Imagen eterna; Engendrador perfecto del perfecto Engendrado, Padre del Hijo Unigénito. Hay un solo Señor, Único del Unico, Dios de Dios, Figura *(character)* e Imagen de la Divinidad, Verbo Eficiente, Sabiduría que abraza todo el universo y Poder que crea el mundo entero, Hijo verdadero del verdadero Padre, Invisible del Invisible, Incorruptible del Incorruptible, Inmortal del Inmortal, Eterno del Eterno. Y hay un solo Espíritu Santo, que tiene su subsistencia de Dios y fue manifestado a los hombres por el Hijo: Imagen del Hijo, Imagen Perfecta del Perfecto, Vida, Causa de los vivientes, Manantial Sagrado, Santidad que comunica la santificación, en quien se manifiestan Dios Padre, que está por encima de todos y en todos, y Dios Hijo, que está a través de todos. Hay una Trinidad perfecta, en gloria y eternidad y majestad, que no está dividida ni separada. No hay, por consiguiente, nada creado ni esclavo en la Trinidad, ni tampoco nada sobreañadido, como si no hubiera existido en un período anterior y hubiera sido introducido más tarde. Y así ni al Padre le faltó nunca el Hijo, ni el Espíritu Santo al Hijo, sino que, sin variación ni mudanza, la misma Trinidad ha existido siempre (EP 611).

El texto griego de este símbolo figura en la biografía de Gregorio de Nisa y en un gran número de manuscritos; quedan asimismo una versión latina de Rufino *(Hist. eccl.* 7,26) y una traducción siríaca.

Ediciones: MG 10,983-8; C. P. CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* (Cristianía 1879) 1-34 (publica el texto griego, dos traducciones latinas y una versión siríaca).

Traducciones: Alemana: F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* I (Leipzig 1849) 338-343.—*Francesa:* J. LEBRETON, en A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église* t.2 (París 1946) 335-6.

Estudios: C. P. CASPARI, l.c.; F. KATTENBUSCH, l.c.; L. FROIDEVAUX, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge:* RSR 19 (1929) 193-247.

3. *La llamada Epístola Canónica* (Ἐπιστολὴ κανονική)

Esta *Epístola*, dirigida a un obispo desconocido que había hecho una consulta al autor, debe su nombre al hecho de haber sido incorporada a la colección de las Epístolas Canónicas de la Iglesia griega. Es uno de los más antiguos tratados de casuística. Dieron ocasión a esta carta las dudas y dificultades

que provocó la invasión de los borados y los godos, quienes, después de la derrota de Decio (251), habían devastado el Ponto y la Bitinia. Los cristianos del Ponto, a quienes los godos habían hecho cautivos y luego habían puesto en libertad, sentían escrúpulos por haber comido manjares paganos. Las mujeres habían sido violadas. Algunos cristianos habían hecho causa común con los bárbaros, enseñándoles el camino, indicándoles las casas que debían saquear; algunos incluso se sumaron a ellos y tomaron parte en sus perversos actos. En su *Epístola,* Gregorio da consejos a su hermano en el episcopado respecto a esos delincuentes. Se muestra firmemente resuelto a restablecer el orden y la disciplina, pero al mismo tiempo misericordioso, manso y tolerante. El último canon tiene un interés especial para la historia de la disciplina penitencial; enumera las diferentes clases de penitentes:

> El que llora tiene su puesto al exterior de la puerta del oratorio; este pecador que está allí debe implorar de los fieles, al pasar, que ofrezcan oraciones por él. En cambio, el que oye la palabra de Dios tiene su puesto al interior de la entrada, bajo el pórtico; este pecador debe estar allí hasta que salgan los catecúmenos y marcharse después. Porque dicho está que quien escucha las Escrituras y la doctrina, sea puesto fuera y considerado indigno del privilegio de la oración. La postración es el caso de quien permanece dentro de las puertas del templo y luego sale al mismo tiempo que los catecúmenos. La restauración es el caso del que está asociado a los fieles y no sale con los catecúmenos. Por fin, en último lugar viene la participación en los sagrados misterios.

Ediciones: MG 10,1019-1048; ROUTH, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. 3, 251-283.

Traducción: Inglesa: S. D. F. SALMOND: ANL 20; ANF 6,18-20.

Estudios: RYSSEL, l.c. 15s.29-31; J. DRÄSEKE, *Der kanonische Brief des Gregorios von Neocaesarea:* Jahrb. für prot. Theol. 7 (1881) 724-756; ID., *Johannes Zonaras' Kommentar zum kanonischen Brief des Gregorios von Neocaesarea:* Zeitschrift für wiss. Theol. 37 (1894) 246-260.

4. *La Metáfrasis del Eclesiastés* (Μετάφρασις εἰς τὸν ἐκκλησιαστὴν Σολομῶνος)

Este escrito no es más que una paráfrasis al libro del Eclesiastés según el texto de los Setenta. Casi todos los manuscritos lo atribuyen a Gregorio Nacianceno, y Migne lo imprimió también entre sus obras (PG 36,669s). Sin embargo, San Jerónimo *(De vir. ill.* 65) y Rufino *(Hist. eccl.* 7,25) lo consideran obra auténtica de Gregorio el Taumaturgo.

Edición: MG 10,987-1018.

Traducción: Inglesa: S. D. F. SALMOND: ANL 20; ANF 6,9-17.

Estudios: RYSSEL, l.c., 27-9; KOETSCHAU, l.c., XXIII.

5. *Sobre la pasibilidad e impasibilidad de Dios*

Este tratado, dirigido a un tal Teopompo, se conserva solamente en una versión siríaca. Contiene un diálogo filosófico entre el autor y su destinatario sobre la incompatibilidad del sufrimiento con la idea de Dios. Dios no puede estar sujeto al sufrimiento. Es, sin embargo, libre en sus decisiones. Por su sufrimiento voluntario, el Hijo de Dios derrotó la muerte y probó su impasibilidad.

Ediciones: P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* 46-64; J. B. PITRA, *Analecta sacra* 4,103-120.363-376.

Traducciones: Alemana: V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgos* 71-99. *Latina:* J. B. PITRA, l.c.

Estudio: H. CROUZEL, *La passion de l'Impassible: un essai apologétique et polémique du IIIe siècle:* L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac I (París 1964) 269-279.

ESCRITOS APÓCRIFOS

El tratado *A Filagrio sobre la consubstancialidad,* que se conserva en siríaco bajo el nombre de Gregorio, es de autenticidad dudosa. Contiene una breve exposición de la doctrina trinitaria, y no es más que una traducción de la *Epístola a Evagrio,* obra griega, que se halla entre las obras de Gregorio Nacianceno (PG 37,383-386) y Gregorio de Nisa (PG 46, 1101-1108).

También se duda de la autenticidad del tratado *A Taciano sobre el alma* y de seis homilías que se conservan en armenio.

En su *Carta 210,* Basilio el Grande menciona un *Diálogo con Eliano* de Gregorio Taumaturgo, del que se habían servido los sabelianos para sus fines. Nada queda hoy de este diálogo.

Lo mismo acontece con varias cartas mencionadas por San Jerónimo *(De vir. ill.* 65; *Epist.* 33,4).

Estudios: W. BOUSSET, *Apophtegmata* (Tubinga 1923) 340s (a Filagrio sobre la consubstancialidad); F. J. DÖLGER, *Sonnenscheibe und Sonnenstrahl in der Logos- und Geistheologie des Gregorios Thaumaturgos:* AC 6 (1940) 74s; M. JUGIE, *Les homélies mariales attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge:* RHE 24 (1928) 364-373; EINARSON: CPh (1933) 129s: «A Taciano sobre el alma» de un manuscrito siríaco.—Una edición del tratado Περὶ τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σαρκώσεως en: E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum oecumenicorum* I,6,146-151; B. MARX, *Procliana* (1940) 62s; M. SIMONETTI, *¿Gregorio Nazianzeno o Gregorio Taumaturgo?:* Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere 86 (1953) 101-7: Ad Philagrium; H. CROUZEL, *Grégoire le Thaumaturge et le Dialogue avec Elien:* RSR 51 (1963) 422-431; F. J. LEROY, *Le pseudo-Grégoire le Thaumaturge (in Annuntiationem), Jérusalem et Proclus de Constantinople (hom. 6):* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 230-232.

FIRMILIANO DE CESAREA

Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, fue contemporáneo de Gregorio el Taumaturgo, a quien conoció en el círculo de Orígenes. Compartía con él su entusiasmo por el maestro alejandrino: «Tenía tal estima por Orígenes, que le llamó primeramente a su país para utilidad de las Iglesias, fue luego él mismo a Judea y pasó algún tiempo con él para perfeccionarse en la ciencia divina» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,27). Los dos obispos tomaron parte en los dos primeros sínodos de Antioquía en que se condenaron los errores de Pablo de Samosata. Firmiliano murió poco después que Gregorio, el año 268. Fue uno de los prelados eminentes de su época. De sus escritos queda solamente una carta dirigida a San Cipriano de Cartago en la que trataba de la debatida cuestión del segundo bautismo de los herejes. Viene a ser la respuesta a una carta de Cipriano sobre la misma cuestión, que se ha perdido. Este es el motivo de que se haya conservado en una traducción latina dentro de la colección de las cartas de San Cipriano *(Epist.* 75). El original griego se ha perdido. La traducción revela todas las particularidades del latín de Cipriano, por lo que se cree que la tradujo él mismo. Debió de ser escrita hacia el año 256.

Firmiliano asegura a Cipriano que está completamente de acuerdo con su opinión de que el bautismo conferido por los herejes es inválido; critica vivamente al papa Esteban y rechaza su opinión con insólita vehemencia y aspereza.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,2 (1871) 810-827; L. BAYARD, *La correspondance de saint Cyprien* (París 1925) 289-307.

Traducciones: Alemana: J. BAER: BKV 60 (1928).—*Francesa:* L. BAYARD, l.c.—*Inglesa:* R. E. WALLIS: ANL 8; ANF 5,390-7.

Estudios: J. ERNST, *Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung:* ZkTh 20 (1896) 364-7; E. W. BENSON, *Cyprian. His Life, his Times. his Work* (Londres 1897) 377-386; F. LOOFS, *Paulus von Samosata:* TU 44,5 (Leipzig 1924) 44,56s; G. A. MICHELL, *Firmiliam and Eucharistic Consecration:* JThSt N. S. 5 (1954) 215-220.

METODIO

Uno de los adversarios más distinguidos de Orígenes fue Metodio. No sabemos casi nada de su vida, porque Eusebio no le menciona en la *Historia eclesiástica.* Según F. Diekamp, fue probablemente obispo de Filipos de Macedonia, pero debió de pasar gran parte de su vida en Licia, hasta el punto de que se le ha creído por mucho tiempo obispo de Olimpo, pequeña ciudad de Licia. Murió mártir el año 311, en Cálcide de Eubea.

Metodio era un hombre de refinada cultura y un excelente teólogo. Refutó la doctrina de Orígenes sobre la preexistencia del alma y su concepto espiritualista de la resurrección del cuerpo. Desgraciadamente, de su extensa producción sólo queda un reducido número de escritos.

Ediciones: MG 18; G. N. BONWETSCH: GCS 27 (1917); A. VAILLANT: PO 22,5 (1930).

Traducciones: Inglesas: W. R. CLARK: ANL 16,1-230; ANF 6,309-402. Otras traducciones más adelante.

Estudios: G. SALMON, *Methodius:* Dictionary of Christian Biography, 3,909-911; AMANN: DTC 10,1606-1614; G. N. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius von Olympus* (Berlín 1903); L. FENDT, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius v. O.:* Katholik (1905) 1,24s; E. BUONAIUTI, *The Ethics and Eschatology of Methodius of Olympus:* HThR 14 (1921) 255-266; A. BIAMONTI, *L'etica di Metodio di Olimpo:* HSFR 3 (1922) 272-288; ID., *L'escatologia di Metodio di Olimpo:* RSFR 4 (1923) 182-202; F. DIEKAMP, *Ueber den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius:* ThQ (1928) 285-308. Cf. A. VAILLANT: PO 22,5 (1930) 636; J. FARGES, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe* (París 1929); F. BOSTRÖM, *Studier till den grekiska theologins fräsinglära med särskil hänsyn till Methodius av O. och Athanasius av Alex.* (Lund 1932). Cf. RHE (1933) 991-3; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* 2.ª ed. I (Lovaina 1936) 276s; R. DEVREESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque: Méthode d'Olympo:* Bibl (1935) 166-191; G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois siècles* (París 1935) 301-316; F. BADURINA, *Doctrina S. Methodii de Ol. de peccato originali* (Roma 1942); H. CHADWICK, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body:* HThR (1948) 82-102; K. QUENSEL, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs Methodius von Olympus.* (Diss.) (Heidelberg 1953); H. MUSURILLO, *History and Symbol. A Study of Form Early Christian Literature:* ThSt N. S. 18 (1957) 356-386; LL. G. PATTERSON, *The Anti-Origenist Theology of Methodius of Olympus* (diss.) (Nueva York 1958); V. BUCHHEIT, *Studien zu Methodios von Olympus:* TU 69 (Berlín 1958); M. CUB. *Extracto de una compilación eslava de las obras del mártir San Metodio* (en ruso) (Moscú 1961).

1. *El Banquete o Sobre la virginidad*
(Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας)

Como asiduo lector de Platón, a Metodio le gustaba imitar sus *Diálogos.* Concibió el *Banquete* como la réplica cristiana de la obra del gran filósofo. Intervienen diez vírgenes que ensalzan la virginidad. Todas la encomian como tipo de vida cristiana perfecta y la manera ideal de imitar a Cristo. Al final Tecla entona un himno entusiasta (de 24 versos) en honor de Cristo, el Esposo, y de la Iglesia, su Esposa, en el cual el coro de las vírgenes canta un refrán. Empieza así:

> *Tecla.* En lo alto de los cielos, ¡oh vírgenes!, se deja oír el sonido de una voz que despierta a los muertos; debemos apresurarnos, dice, a ir todas hacia el oriente al encuentro del Esposo, revestidas de nuestras blancas túnicas y con las lámparas en la mano. Despertaos y avanzad antes de que el Rey franquee la puerta.
>
> *Todas.* A ti consagro mi pureza, ¡oh divino Esposo!,

y voy a tu encuentro con la lámpara brillante en mi mano.

Tecla. He desechado la felicidad de los mortales, tan lamentable; los placeres de una vida voluptuosa y el amor profano; a tus brazos, que dan la vida, me acojo buscando protección, en espera de contemplar, ¡oh Cristo bienaventurado!, tu eternal belleza.

Todas. A ti consagro mi pureza, ¡oh divino Esposo!, y voy a tu encuentro con la lámpara brillante en mi mano.

Tecla. He abandonado los tálamos y palacios de bodas terrenas por ti, ¡oh divino Maestro!, resplandeciente cual el oro; a ti me acerco con mis vestiduras inmaculadas, para ser la primera en entrar contigo en la felicidad completa de la cámara nupcial.

Todas. A ti consagro mi pureza...

Tecla. Después de haber escapado, ¡oh Cristo bienaventurado!, a los engaños del dragón y sus artificiosas seducciones, sufrí el ardor de las llamas y las acometidas mortíferas de bestias feroces, confiada en que vendrías a ayudarme.

Todas. A ti consagro mi pureza...

Tecla. Olvidé mi patria arrastrada por el encanto ardiente de tu gracia, ¡oh Verbo divino!; olvidé los coros de las vírgenes compañeras de mi edad y el fausto de mi madre y de mi raza, porque tú mismo, tú, ¡oh Cristo!, eres todo para mí.

Todas. A ti consagro mi pureza...

Tecla. Salve, ¡oh Cristo, dador de la vida, luz sin ocaso! ¡Oye nuestras aclamaciones! Es el coro de las vírgenes quien te las dirige, ¡oh flor sin tacha, gozo, prudencia, sabiduría, oh Verbo de Dios!

Todas. A ti consagro mi pureza...

Tecla. Abre las puertas, ¡oh reina!, la de la rica veste; admítenos en la cámara nupcial. ¡Esposa inmaculada, vencedora, egregia, que te mueves entre aromas! Engalanadas con vestiduras semejantes, henos aquí vástagos tuyos, sentadas junto a Cristo para celebrar tus venturosas nupcias.

Todas. A ti consagro mi pureza... (11,2,1-7: BAC 45,1081s).

Esta Reina, la Iglesia, está adornada con las flores de la virginidad y los frutos de la maternidad:

> El Real Profeta comparó la Iglesia a un prado amenísimo sembrado y cubierto con las más variadas flores, no sólo con las flores suavísimas de la virginidad, sino también con las del matrimonio y las de la continencia, según está escrito: «Engalanada con sus vestidos de franjas de oro avanza la reina a la diestra de su esposo» (Ps. 44,10 y 14) *(ibid.* 2,7,50: BAC 45,1003).

Se advierte la influencia de la doctrina de la recapitulación de Ireneo (véase p.296s) cuando afirma Metodio que, por haber pecado Adán, Dios determinó re-crearlo en la Encarnación; pero Metodio propone una creación nueva, una re-creación mucho más absoluta y completa. Su eclesiología está íntimamente ligada a esta idea del segundo Adán. Para Ireneo, la segunda Eva es María; para Metodio es la Iglesia:

> Así Pablo ha referido justamente a Cristo lo que había sido dicho respecto a Adán, proclamando con derecho que la Iglesia nació de sus huesos y de su carne. Por amor a ella, el Verbo, dejando al Padre en los cielos, descendió a la tierra para acompañarla como a esposa (Eph. 5,31) y dormir el éxtasis del sufrimiento, muriendo gustoso por ella, a fin de presentarla gloriosa sin arruga ni mancha, purificándola mediante el agua y el bautismo (Eph. 5,26-7), para hacerla capaz de recibir el germen espiritual que el Verbo planta y hace germinar con sus inspiraciones en lo más profundo del alma; por su parte, la Iglesia, como una madre, da forma a aquella nueva vida para engendrar y acrecentar la virtud. De este modo se cumple proféticamente aquel mandato: «Creced y multiplicaos» (Gen. 1,18), al aumentar la Iglesia cada día en masa, en plenitud y belleza gracias a su unión e íntimas relaciones con el Verbo, que aun ahora desciende a nosotros y se nos infunde mediante la conmemoración de sus sufrimientos. Pues la Iglesia no podría de otro modo concebir y regenerar a sus hijos los creyentes, por el agua del bautismo, si Cristo no se hubiera anonadado de nuevo por ellos para ser retenido por la recopilación de sus sufrimientos, y no muriese otra vez descendiendo de los cielos y uniéndose a su esposa la Iglesia a fin de proporcionarle un nuevo vigor de su propio costado, con el que puedan crecer y desarrollarse todos aquellos que han sido fundados en El, los que han renacido por las aguas del bautismo y han recibido la vida comunicada de sus huesos y de su carne, es decir, de su santidad y de su gloria (3,8,70: BAC 45,1010s).

Después de leer tales pasajes, nos sorprende saber que Metodio fue uno de los adversarios de Orígenes, puesto que el *Comentario sobre el Cantar de los Cantares* de éste expone las mismas ideas y las mismas alegorías y sigue la misma interpretación mística. De hecho no fue sino más tarde cuando Metodio comenzó a refutar al maestro alejandrino. En cambio, parece que en sus primeros escritos le había prodigado grandes alabanzas. Según San Jerónimo *(Adv. Ruf.* 1,11), Pánfilo en su *Apología de Orígenes* recuerda a Metodio que también él anteriormente tuvo en gran estima a este doctor.

El *Banquete* es el único escrito de Metodio cuyo texto griego se ha conservado íntegramente. De las otras obras tenemos solamente una traducción eslava más o menos completa y algunos fragmentos en griego.

Edición: G. N. BONWETSCH: GCS 27 (1917) 1-141; M. MUSURILLO, *Le Banquet*, introd. et texte crit. par H. MUSURILLO, trad. et notes par V. H. DEBIDOUR: SCH 95 (París 1963).

Traducciones: Española: B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas:* BAC 45 (Madrid 1949) 989-1088.—*Alemana:* L. FENDT: BKV² (1911).—*Francesa:* J. FARGES, *Méthode d'Olympe. Le banquet des dix vierges* (París 1931); V. H. DEBIDOUR, l.c.—*Inglesas:* W. R. CLARK: ANL 16; ANF 6,309-355; H. MUSURILLO, *St. Methodius. The Symposium. A Treatise on Chastity:* ACW 27 (Westminster-Londres 1958).—*Italianas:* P. UBALDI (Turín 1925); A. ZEOLI, *S. Metodio. Il banchetto delle dieci vergini.* Trad. del griego, introd. y notas: Testi cristiani N. S. 2 (Florencia 1952).

Estudios: G. MERCATI, *Emmendazione a Metodio d'Olimpo* (Simposio 11 p.290: Didaskaleion (1927) 2.25-9; P. HESELER, *Zum Symposium des Methodius.* I: BNJ 6 (1928) 95-118; J. MARTIN, *Die Geschichte einer literarischen Form* (1931) 285s; P. HESELER, *Zum Symposium des Methodius.* II. *Ueberlieferungs- und Textgeschichtliches:* BNJ 10 (1923) 325-341; M. MARGHERITIS, *L'influenza di Platone sul pensiero e sull'arte di Metodio d'Olimpo:* Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi (Milán 1937) 401-412; G. LAZZATI, *La tecnica dialogica nel Simposio di Metodio d'Olimpo:* ibid., 117-124; V. BUCHHEIT, *Homer bei Methodios von Olympos:* RhM 29 (1956) 17-36; M. PELLEGRINO, *L'Inno del Simposio di S. Metodio Martire.* Introd., testo crit. e comm.: Università di Torino, Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 10,1 (Cuneo 1958); V. BUCHHEIT, *Studien zu Methodios von Olympos:* TU 69 (Berlín 1958); P. NAGEL, *Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese:* FF 34 (1960) 375-377; H. MUSURILLO, *Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 85-96; L. G. PATTERSON, *The Creation of the Word in Methodius' «Symposium»:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 240-250; M. HOFFMANN, *Der dialog bei den christlichen Schriftstellerns der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 121-130.

2. *El Tratado sobre el libre albedrío* (Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου)

La versión eslava ostenta el título *Sobre Dios, la materia y el libre albedrío,* que corresponde más exactamente al contenido de la obra. Metodio quiere probar, en forma de diálogo, que el responsable del mal es el libre albedrío del hombre. No se puede pensar que el mal provenga de Dios o que sea materia increada o eterna como Dios. En el transcurso de la discusión, Metodio rechaza la idea origenista de una sucesión indefinida de mundos. El tratado parece dirigido contra el sistema dualista de los valentinianos y de otros gnósticos. La mayor parte de la obra se conserva en fragmentos griegos. El texto íntegro, salvo unas pocas lagunas, existe en una versión eslava. Además, Eznik de Kolb, apologista armenio del siglo v, trae largas citas en su *Refutación de las sectas,* transmitiéndonos de esta manera en su lengua importantes pasajes de la obra de Metodio.

Ediciones: G. N. BONWETSCH: GCS 27 (1917) 143-206; A. VAILLANT, *Le De autexusio de Méthode d'Olympe,* version slave et texte grec édit. et trad. en français: PO 22,5.631-889.

Traducciones: Alemana: G. N. BONWETSCH, l.c.—*Francesas:* A. VAILLANT, l.c.; J. FARGES, *Méthode d'Olympe, Du libre arbitre* (París 1929). *Inglesa:* W. R. CLARK: ANL 16; ANF 6,356-363.

Estudios: G. N. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius* 27-32; F. J. DÖLGER, *Ein Wahlspruch für wissenschaftlichen Redestreit bei Methodius von Philippi:* AC 6 (1950) 133; M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 109-121.

3. *Sobre la resurrección* (Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως)

El título original de este diálogo era *Aglaofón o sobre la resurrección,* porque representa una disputa que tuvo lugar en casa del médico Aglaofón de Patara. Refuta en tres libros la teoría origenista de la resurrección en un cuerpo espiritual y defiende la identidad del cuerpo humano con el cuerpo resucitado:

> No puedo soportar la locura de algunos que desvergonzadamente violentan la Escritura, a fin de encontrar un apoyo para su propia opinión, según la cual la resurrección se hará sin la carne; suponen que habrá huesos y carne espirituales, y cambian su sentido de muchas maneras, haciendo alegorías (1,2).
>
> Ahora bien, ¿qué significa que lo corruptible se reviste de inmortalidad? ¿No es lo mismo que aquello de «se siembra en corrupción y resucita en incorrupción»? (1 Cor. 15,42). En efecto, el alma no es ni corruptible ni mortal, porque lo que es mortal y corruptible es la carne. En consecuencia, «como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial» (1 Cor. 15, 49). Puesto que la imagen del terreno que llevamos es ésta: «Polvo eres y al polvo volverás» (Gen. 3,19). Pero la imagen del celestial es la resurrección de entre los muertos, y la incorrupción, a fin de que, «como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom. 4,6). Se podría pensar que la imagen terrena es la misma carne, y la imagen celestial algún cuerpo espiritual distinto de la carne. Pero hay que considerar primero que Cristo, el hombre celestial, cuando se apareció, tuvo la misma forma corporal que los miembros y la misma imagen de carne como la nuestra, pues por ella se hizo hombre el que no era hombre, de suerte que, «como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados» (1 Cor. 15,22). Si, pues, El tomó la carne por otra cualquier razón que la de libertar a la carne y resucitarla, ¿por qué asumió El la carne en vano, si no quería ni salvarla ni resucitarla? Pero el Hijo de Dios no hace

nada en vano. No tomó, pues, inútilmente la forma de siervo, sino que lo hizo con la intención de resucitarla y salvarla. Si él se hizo hombre y murió en verdad y no sólo en apariencia, lo hizo para mostrar que es el primogénito de entre los muertos, transformando la tierra en cielo y lo mortal en inmortal *(De resurr.* 1,13).

Metodio refuta también las opiniones de Orígenes sobre la preexistencia del alma y sobre la carne como cárcel del espíritu, y sus ideas sobre el destino y fin del mundo. Al principio el hombre era inmortal en cuerpo y alma. La muerte y la separación del cuerpo y del alma no tienen más explicación que la envidia del diablo. Por eso el hombre tuvo que ser remodelado:

> Es como si un eminente artista tuviera que romper una hermosa estatua labrada por él mismo en oro u otro material, y hermosamente proporcionada en todos sus miembros, porque acaba de darse cuenta de que ha sido mutilada por algún hombre infame, demasiado envidioso para soportar la belleza. Este hombre se apoderó de la estatua y se entregó al vano placer de satisfacer su envidia. Advierte, sapientísimo Aglaofón: si el artista quiere que aquello a lo que ha dedicado tantos afanes, tantos cuidados y tanto trabajo, esté libre de toda infamia, se verá precisado a fundirlo de nuevo y a restaurarlo en su anterior condición... Pues bien, me parece que al plan de Dios le aconteció lo mismo que ocurre con los nuestros. Viendo al hombre, la más noble de sus obras, corrompido por pérfido engaño, no pudo, en su amor al hombre, abandonarlo en aquella condición. No quiso que el hombre permaneciera para siempre culpable y objeto de reprobación por toda la eternidad. Le redujo de nuevo a su materia original, a fin de que, modelándolo otra vez, desaparecieran de él todas las manchas. A la fundición de la estatua en el primer caso corresponde la muerte y disolución del cuerpo en el segundo, y a la refundición y nuevo modelado de la materia en el primer caso corresponde la resurrección del cuerpo en el segundo: Te pido prestes atención a esto: cuando el hombre delinquió, la Grande Mano no quiso, como ya dije, abandonar su obra como un trofeo al maligno, que la había viciado y deshonrado injustamente por envidia. Por el contrario, la humedeció y la redujo a arcilla, lo mismo que un alfarero rompe una vasija para rehacerla, a fin de eliminar todas las taras y abolladuras para que pueda ser de nuevo agradable y sin ningún defecto *(De resurr.* 1,6-7).

A pesar de que el diálogo adolece de cierta falta de claridad en la composición, con todo, la obra, tal como está, es una importante contribución a la teología. La refutación de las ideas de Orígenes se mantiene siempre en un nivel elevado, y las especulaciones del autor se remontan a la misma altura

que las de su antagonista. San Jerónimo, que, en fin de cuentas, no era muy favorable a Metodio, señala *(De vir. ill.* 33) este tratado como un *opus egregium.*

Solamente quedan fragmentos del texto griego. Afortunadamente, Epifanio incorporó a su *Panarion (Haer.* 64,12-62) un pasaje extenso y muy importante (1,20-2,8,10). La versión eslava abarca los tres libros, pero abreviando los dos últimos.

Edición: G. N. Bonwetsch: GCS 27 (1917) 217-424.

Traducciones: Alemana: G. N. Bonwetsch, l.c. (da la versión eslava en traducción alemana).—*Inglesa:* W. R. Clark: ANL 16; ANF 6, 364-377.

Estudios: L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Friburgo i. Brisg. 1896) 484-490; G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius* 32-42; J. M. R. Hitchcock, *Loof's Asiatic Source (IQA) and Ps.-Justin De resurrectione:* ZNW (1937) 35-60; H. Chadwick, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body:* HThR (1948) 82-102; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 67-81.

4. *Sobre la vida y las acciones racionales*

Este tratado figura en la versión eslava entre los dos diálogos *Sobre el libre albedrío* y *Sobre la resurrección.* Del texto original griego no queda absolutamente nada. La obra consiste en una exhortación a contentarse con lo que Dios nos ha dado en esta vida y a poner toda nuestra esperanza en el mundo venidero.

Edición: G. N. Bonwetsch: GCS 27 (1917) 207-216: la versión eslava en traducción alemana.

5. *Las obras exegéticas*

Al diálogo *Sobre la resurrección* siguen, en la versión eslava, tres obras exegéticas. La primera va dirigida a dos mujeres, Frenope y Quilonia, y trata de *La diferencia de los alimentos y la ternera mencionada en el Levítico* (cf. Num. 19). Es una interpretación alegórica de las leyes del Antiguo Testamento relativas a las diferentes clases de alimentos y a la vaca roja, con cuyas cenizas debían ser rociados los impuros. El segundo tratado, que se titula *A Sistelio sobre la lepra,* es un diálogo entre Ebulio y Sistelio sobre el sentido alegórico del Levítico 13. Además de la versión eslava quedan algunos fragmentos griegos de este tratado. El tercero es una interpretación alegórica de Prov. 30,15ss (la sanguijuela) y Ps. 18,2: «Los cielos pregonan la gloria de Dios».

Edición: G. N. Bonwetsch: GCS 27 (1917) 425-447: *De cibis;* 449-474: *De lepra;* 475-489: *De sanguisuga;* 491-500: *De creatis.*

Estudio: M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 81-83 (De creatis y De lepra).

6. *Contra Porfirio*

En varias ocasiones *(De vir. ill.* 83; *Epist.* 48,13; *Epist.* 70,3) San Jerónimo habla con grande encomio de los *Libros contra Porfirio* de Metodio. Verdaderamente es de lamentar que esta obra se haya perdido enteramente, puesto que Metodio fue el primero en refutar los quince libros polémicos *Contra los cristianos,* escritos por el filósofo neoplatónico Porfirio hacia el año 270.

También se han perdido sus obras *Sobre la Pitonisa, Sobre los mártires* y los *Comentarios sobre el Génesis y sobre el Cantar de los Cantares (De vir. ill.* 83).

Fragmentos: G. N. Bonwetsch 27 (1917) 501-7: *Contra Porphyrium;* 509-519: *In Job;* 520: *De martyribus;* R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque:* RBibl (1935) 179: Commentario del Génesis; M. Richard, *Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens et nicéens:* SO 38 (1963) 76-83.

Pseudo-Metodio: M. Kmosko, *Das Rätsel des Pseudomethodius:* Byz 6 (1931) 273-296; Stocks: BNJ 15 (1939) 25-57.

SEXTO JULIO AFRICANO

Sexto Julio Africano nació en Jerusalén (Aelia Capitolina), no en Africa, como pensaron Bardenhewer y otros. Fue oficial del ejército de Septimio Severo y tomó parte en la expedición contra el principado de Edesa el año 195. Este fue, probablemente, el comienzo de la amistad que le unió con la dinastía cristiana de aquella ciudad. Por un fragmento de papiro del libro XVIII de su obra *Kestoi (Oxyrh. Pap.* III n.142,39ss) sabemos que organizó una biblioteca para el emperador Alejandro Severo en Roma, «en el Panteón, cerca de los baños de Alejandro». En Alejandría de Egipto asistió a las clases de Heraclas y se hizo amigo de Orígenes. Más tarde vivió en Emaús (Nicópolis) de Palestina y murió después del 240. A pesar de que una tradición posterior le hiciera obispo de Emaús, jamás ejerció ningún cargo eclesiástico. Se dedicó más a las ciencias profanas que a las sagradas.

Sus obras

1. *Crónicas* (Χρονογραφίαι)

Sus *Crónicas* vienen a ser el primer ensayo de sincronismo de la historia del mundo. Dispone en columnas paralelas, según las fechas, los sucesos de la Biblia y los compendios de las historias griega y judía, desde la creación hasta el año 221 después de Cristo, el cuarto año de Heliogábalo; de la creación hasta el nacimiento de Cristo se cuentan cinco mil quinientos años. Según Julio Africano, el mundo debía durar en total seis mil años, y así, quinientos años después del nacimiento de Cristo empezaría el sábado del mundo, el milenio del reinado de Cristo. Parece, pues, que al autor le movió una intención milenarista a componer su obra. Carece de sentido crítico con respecto a las fuentes. Los primeros cinco libros de las *Crónicas,* de los que sólo quedan fragmentos, fueron una mina de información para Eusebio y otros historiadores posteriores.

Fragmentos: MG 10,63-94; Routh, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. 2,238-309; cf. 357-509.

Traducción: Inglesa: S. D. F. Salmond: ANL 9; ANF 6,130-138.

Estudios: H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie* 2 vol. (Leipzig 1880-1898); C. Trieber, *Die Chronologie des Julius Afrikanus:* NGWG Philol.-hist. Klasse (1880) 49-76; Amann: DTC 8 1921-5; W. Kroll-J. Sickenberger: PWK 10,116-125; G. Bardy, *Chronique d'histoire des origines chrétiennes:* RAp (1933) 257-271; C. Wendel, *Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue:* ThStKr 108 (1937-1938) 362-9; J. J. Kotsonè, Ἰούλιος ὁ Ἀφρικανός, ὁ πρῶτος χριστιανὸς χρονόγραφος: Θεολογία 15 (1937) 227-238; A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (París 1964).

2. *Kestoi* (Κεστοί, Encajes)

Los *Kestoi* son una obra enciclopédica que comprende veinticuatro libros y estaba dedicada al emperador Alejandro Severo. El título *Encajes* indica la variedad de materias que se tratan: van de la táctica militar a la medicina, de la agricultura a la magia. Los extensos fragmentos que se conservan demuestran que a Julio Africano le faltaba sentido crítico en su método. Era, además, muy crédulo, admitiendo toda clase de supersticiones y de magia.

Ediciones: J. R. Vieillefond, *Fragments des Cestes provenant de la collection des tacticiens grecs* (París 1952); Id., *Un fragment inédit de Julius Africanus:* REG (1933) 197-203; B. P. Grenfell y A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* 3 (Londres 1903) n.412.

Estudios: W. A. Oldfather y A. S. Pease, *On the* Κεστοί *of Julius Africanus:* AJPh (1918) 405s; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum:* BHTh 10 (Tubinga 1934) 11s.162-7; F. Lammert, *Julius Africanus und die byzantinische Taktik:* BZ 44 (1951) 362-9.

3. *Dos cartas*

Conocemos dos cartas de Julio Africano. Una, dirigida a Orígenes hacia el año 240, pone en duda la autenticidad de la historia de Susana. En ella el autor demuestra un juicio y un sentido crítico más seguros que en los *Encajes.* Se conserva el texto completo de esta carta (véase arriba, p.385). La otra carta, de la que se conservan sólo fragmentos, es una que escribió a Arístides; en ella trata de hacer concordar las genealogías de Jesús en los evangelios de Mateo y Lucas.

Edición: W. Reichardt, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes:* TU 34,3 (Leipzig 1909).

Traducción: Inglesa: S. D. F. SALMOND: ANL 9,2; ANF 6,125-7: La carta a Arístides: F. CROMBIE: ANL 10; ANF 4,385: La carta a Orígenes. Una traducción de la carta de Orígenes a Africano: ANF 4,386-392.

Estudios: P. VOGT, *Der Stammbaum Christi:* Biblische Studien 12,3 (Friburgo i. Br. 1907) 1-34; A. v. HARNACK, *Die Sammlung der Briefe des Origenes und sein Briefwechsel mit Julius Africanus:* SAB (1925); J. GRANGER, *Julius Africanus and the Western Text:* JThSt 35 (1934) 361-8; E. H. BLAKENEY, *Julius Africanus: A Letter to Origen:* Theology 29 (1934) 164-9; B. ALTANER, *Augustinus und Julius Africanus:* VC 4 (1950) 37-45.

Otros estudios: B. BIHLMEYER, *Die syrischen Kaiser zu Rom* (Rottenburg 1916) 152-7; A. v. HARNACK, *Julius Africanus, der Bibliothekar des Kaisers Alexander Severus:* Aufsätze F. Milkau gewidmet (Leipzig 1921) 142-6; J. GRANGER, *Julius Africanus and the Library of the Pantheon:* TJhSt 34 (1933) 157-161; R. MCKENZIE, *A Note on Julius Africanus:* CR (1933) 9; J. STROUX, *Zu Quintilian:* Phil (1936) 222-237; F. J. DÖLGER, *Mein Herr und Sohn:* AC 6 (1941) 66s; S. BJÖRCK, *Apsyrtus, Julius Africanus et Phippiatrie grecque* (Uppsala 1944); R. M. GRANT, *Patristica:* VC 3 (1949) 225-9.

PABLO DE SAMOSATA Y MALQUION DE ANTIOQUIA

Pablo, natural de Samosata, capital de la provincia siria de Comagena, fue gobernador y ministro del tesoro *(procurator ducenarius)* de la reina Zenobia de Palmira y, desde el año 260, obispo de Antioquía. Eusebio *(Hist. eccl.* 7,27,2) nos informa que, a poco de su consagración episcopal, «pensaba de Cristo cosas bajas y mezquinas, contrarias a la enseñanza de la Iglesia, como si hubiera sido por naturaleza un hombre ordinario». Entre los años 264-268 se celebraron tres sínodos en Antioquía para tratar de su herejía, los dos primeros sin ningún resultado práctico. El tercero, el año 268, declaró que la doctrina de Pablo era insostenible y pronunció contra él una sentencia de deposición. Al presbítero Malquión de Antioquía le cabe el honor de haber probado el carácter herético de las doctrinas de Pablo y haber conseguido su condenación:

> En tiempo de Aureliano se reunió un último sínodo, al que asistió un número extraordinariamente grande de obispos; en él fue desenmascarado el jefe de la herejía de Antioquía y abiertamente condenado por todos como culpable de heterodoxia; fue excomulgado de la Iglesia católica que está bajo el cielo. El que más se distinguió en pedirle cuentas y en probarle la acusación de disimulo fue Malquión, varón docto, que era asimismo director de la enseñanza de retórica en las escuelas helénicas de Antioquía; había sido distinguido con el presbiterado en la comunidad de aquella ciudad por la extraordinaria sinceridad de su fe en Cristo. Se levantó, pues, contra Pablo este hombre, y los taquígrafos tomaron su disputa con él, que sabemos ha llegado hasta nuestros días. Sólo él, de entre todos ellos, fue capaz de desenmascarar a este hombre ladino y solapado.

> Los pastores que se hallaban reunidos en el mismo lugar redactaron de común acuerdo una sola carta dirigida a Dionisio, obispo de Roma, y a Máximo, de Alejandría, y la enviaron a todas las provincias. En ella exponen sus esfuerzos en favor de todos y la perversa heterodoxia de Pablo; refiere los argumentos y preguntas que le hicieron, y, además, describen toda la vida y conducta de aquel hombre (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 7,29,1-30).

Del debate entre Pablo y Malquión, del que se tomaron notas taquigráficas, quedan fragmentos en Leoncio de Bizancio, en el emperador Justiniano y en Pedro Diácono. Según San Jerónimo *(De vir. ill.* 71), Malquión fue también el autor de la carta encíclica enviada por los obispos después del sínodo. Eusebio *(ibid.)* cita varios pasajes de esta carta, que tratan sobre todo de la conducta moral y del carácter de Pablo, puesto que junto con las cartas iban copias de las minutas del concilio. San Hilario *(De synodis* 81,86) y San Basilio *(Epist.* 52) dicen que el concilio que condenó a Pablo repudió expresamente la palabra ὁμοούσιος *(consubstantialis)*, por considerarla inadecuada para expresar la relación entre el Padre y el Hijo. No sabemos, sin embargo, en qué sentido usaba Pablo esta palabra. Seguramente le daba un tinte modalista, suprimiendo la diferencia de personalidad entre el Padre y el Hijo. No reconocía tres personas en Dios, sino que, según Leoncio *(De sectis* 3,3), «dio el nombre de Padre al Dios que creó todas las cosas; de Hijo, al que era meramente hombre, y el de Espíritu, a la gracia que residía en los Apóstoles». Jesús era superior a Moisés y los profetas, pero no era el Verbo. Era un hombre igual que nosotros, solamente que era mejor en todos los aspectos. Así, pues, la trinidad admitida por Pablo era solamente una trinidad nominal; evidentemente compartió las opiniones de los monarquianos; su cristología recuerda la forma modalista del adopcionismo.

La llamada *Carta a Himneo,* que se supone que seis obispos escribieron a Pablo antes del sínodo de 268, contiene un símbolo detallado y pide a Pablo que suscriba esa regla de fe. A pesar de que, según Eusebio *(Hist. eccl.* 7,30,2), los seis obispos, cuyos nombres da la carta, participaron en el concilio, la autenticidad de este documento no está probada. Lo mismo hay que decir de los cinco fragmentos de los *Discursos a Sabino* de Pablo, descubiertos en el florilegio *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi,* compilado en el siglo VII.

Fragmentos: MG 10,247-260; ROUTH, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. 3,287-367; F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (Münster 1907) 303-4; H. J. LAWLOR, *The Sayings of Paul of Samosata:* JThSt 19 (1917-1918) 20-45.115-120.

Estudios: P. GALTIER, *L'* ὁμοούσιος *de Paul de Samosate:* RSR 12 (1922) 30-45; F. LOOFS, *Paulus von Samosata:* TU 44,5 (Leipzig 1924). Cf. F. DIEKAMP: ThR 24 (1925) 205-9; P. PEETERS: AB 43 (1925) 406-9;

B. CAPELLE: RB 36 (1924) 366-9; E. AMANN: RSR 15 (1925) 328-342; A. v. HARNACK, *Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia?) und seine Christologie:* SAB (1924) 193-202; F. LOOFS: ThLZ 50 (1925) 227-232; E. SCHWARTZ, *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener:* SAM 3 (Munich 1927); G. BARDY, *Paul de Samosate:* SSL 4, 2.ª ed. (Lovaina 1929); E. DUMOUTET, *Paul de Samosate:* RAp 51 (1930) 192-200; R. L. P. MILBURN, ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος: JThSt (1945) 65-68; G. BARDY: DTC 12,46-51; H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate:* Paradosis 6 (Friburgo 1952); T. E. POLLARD, *The Origins of Arianism:* JThSt N. S. 9 (1958) 103-111; M. RICHARD, *Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage de Césarée:* ETL 35 (1959) 325-338; F. SCHEIDWEILER, *Paul von Samosata:* ZNW 46 (1955) 116-129; M. RICHARD, *Les chapitres à Épiphane sur les hérésies de George hiéromoine (VII^e siècle):* EEBS 25 (1956) 331-362; H. U. INSTINSKY, *Bischofsstuhl und Kaiserthron* (Munich 1955); E. STOMMEL, *Bischofsstuhl und Hoher Thron:* JbAC 1 (1958) 52-78; J. M. DALMAU, *El «homoousios» y el concilio de Antioquía de 268:* Miscelanea Comillas 34-35 (1960) 323-340; G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria* (Princeton 1961) 252-271.310-315.

LUCIANO DE ANTIOQUIA

Luciano, nacido en Samosata, fue el fundador de la escuela de Antioquía. Eusebio *(Hist. eccl.* 9,6,3) nos hace de él la siguiente descripción:

> Luciano, hombre excelente en todos los respectos, de vida morigerada y muy versado en las ciencias sagradas, sacerdote de la comunidad de Antioquía, fue llevado a la ciudad de Nicomedia, donde residía entonces el emperador. Habiendo defendido la fe que profesaba delante del príncipe, fue encarcelado y después muerto.

El emperador de quien se habla en este pasaje es Maximino Daia, y el martirio tuvo lugar el 7 de enero de 312. Rufino *(Hist. eccl.* 9,6) reproduce el texto de la apología que Luciano pronunció delante del juez pagano, pero su autenticidad es dudosa.

Luciano no fue un escritor profundo. Jerónimo habla de su «pequeño tratado sobre la fe» *(De vir. ill.* 77) sin darnos ninguna información sobre su contenido. Conocía perfectamente el hebreo y corrigió la versión griega del Antiguo Testamento según el original hebreo. Esta revisión de los Setenta fue adoptada en la mayoría de las iglesias de Siria y del Asia Menor, desde Antioquía hasta Bizancio, y fue tenida en gran estima (JERÓNIMO, *Praef. in Paral.; Adv. Ruf.* 2,27). Quedan grandes fragmentos de esta obra en los escritos de San Juan Crisóstomo y de Teodoreto. Luciano revisó también críticamente el texto del Nuevo Testamento, pero, según parece, se limitó a los cuatro evangelios.

La escuela que fundó en Antioquía se opuso al alegorismo de la de Alejandría. Se dedicó a la interpretación literal de las Escrituras. Produjo comentarios bíblicos de valor perdurable y formó a un gran número de escritores posteriores con su método exegético.

Sin embargo, esta escuela tomó una orientación teológica particular. El documento más antiguo que tenemos sobre la enseñanza de Luciano le acusa de ser un sucesor de Pablo de Samosata y el precursor de la doctrina que pronto iba a ser conocida con el nombre de arrianismo. Es una carta escrita por el obispo Alejandro de Alejandría, diez años después de la muerte de Luciano, a todos los obispos de Egipto, Siria, Asia y Capadocia. Teodoreto *(Hist. eccl.* 1,4) cita el siguiente párrafo:

> Vosotros habéis sido instruidos por Dios; no ignoráis, pues, que esta doctrina que se está levantando nuevamente contra la fe de la Iglesia, es la doctrina de Ebión y Artemas; es la perversa teología de Pablo de Samosata, que fue expulsado de la iglesia de Antioquía por una sentencia conciliar pronunciada por obispos de todas partes; su sucesor Luciano estuvo excomulgado largo tiempo bajo tres obispos; las heces de la impiedad de aquellos herejes han sido absorbidas por estos hombres que se han levantado de la nada... Arrio, Aquilas y toda la cuadrilla de sus compañeros de malicia.

En efecto, Arrio y los futuros partidarios fueron educados por Luciano en Antioquía. Arrio se jactaba de ser discípulo suyo, se llamaba a sí mismo «lucianista», y se dirigía al sucesor de Luciano, el obispo Eusebio de Nicomedia, como «colucianista» (EPIFANIO, *Haer.* 69,6; TEODORETO, *Hist. eccl.* 1,4). Todo esto indica que Luciano fue padre del arrianismo. Por lo tanto, esta herejía no tuvo sus raíces en Alejandría, donde empezó a propagarse, sino en Antioquía. El adopcionismo de Pablo de Samosata sobrevivió, con modificaciones, en la doctrina de Arrio. Atacaba, en efecto, el carácter absoluto de la divinidad de Cristo, uno de los artículos más fundamentales de la fe cristiana.

Fragmentos: ROUTH, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. 4,1-17; MG 92,689: Fragmentos de una carta.

Estudios: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1,526-531; 2,2,138-146; E. BUONAIUTI, *Luciano Martire. La sua dottrina e la sua scuola:* Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 4 (1908) 830-7.900-923; 5 (1909) 104-118; F. LOOFS, *Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers:* SAB (1915) 576-603; G. BARDY, *Le discours apologétique de saint Lucien d'Antioche* (Rufino, *H. e.*, 9,9): RHE 22 (1926) 387-512; D. S. BALANOS: Actes de l'Académie d'Athènes 7 (1932) 306-311; G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (París 1936); A. D'ALÈS, *Autour de Lucien d'Antioche:* Mélanges Université Beyrouth 21 (1937) 185-199; H. DOERRIES, *Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins:* ZNW (1940) 57-110; G. MERCATI, *Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di San Luciano:* Bibl (1943) 1-7; ID., *Nuove note:* ST 95 (Vaticano 1941) 137; C. LATTEY, *The Antiochene Text:* Scripture 4 (1951) 273-7; B. FISCHER, *Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher:* SA 27-28 (1951) 169-177; G. BARDY: DTC 9,1024-1031; J. ZIEGLER, *Hat Lukian den griechischen Sirach rezensiert?:* Bibl 40 (1959) 210-229; R. THORNHILL, *Six or Seven Nations, a Pointer to the Lucianic Text in the Heptateuch:* JThSt 10 (1959) 233-246; M. SPANNEUT,

La Bible d'Antioche. Contribution à l'histoire de la «version lucianique»: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 171-190; B. M. METZGER, *Lucian and the Lucianic. Recension of the Greek Bible:* New Testament Studies 8 (1961-1962) 189-203.

DOROTEO DE ANTIOQUIA

Eusebio menciona a otro presbítero de Antioquía, a quien conoció cuando Cirilo era obispo de esta ciudad (ca.280-303).

> Durante el episcopado de Cirilo conocimos a Doroteo, hombre elocuente, distinguido con el sacerdocio en Antioquía. Siendo un amante de las bellezas divinas, practicó tanto la lengua hebrea que entendía las Escrituras en hebreo. Estaba también versado en los estudios liberales y había recibido la educación primaria de los griegos. Por otra parte, físicamente era eunuco, siéndolo desde su nacimiento, de suerte que el emperador, por esta particularidad asombrosa, le admitió en su confianza y le honró poniéndole al frente de la tintorería de púrpura de Tiro. Hemos oído a este hombre en la iglesia hacer una ponderada exposición de las Escrituras *(Hist. eccl.* 7,32,2-4).

Eusebio no menciona ningún escrito de Doroteo, ni dice tampoco si enseñó en la escuela de Antioquía. Actualmente se tiende a asociarlo a Luciano.

PANFILO DE CESAREA

Pánfilo, uno de los más entusiastas seguidores de Orígenes, fue el maestro del primer gran historiador de la Iglesia, Eusebio de Cesarea, que solía llamarse a sí mismo ὁ τοῦ Παμφίλου, el hijo de Pánfilo. Por desgracia se perdió enteramente la biografía en tres libros escrita por Eusebio. Pero en su *Historia eclesiástica* (7,32,25) dice de él:

> Durante el episcopado de Agapito conocimos a Pánfilo, hombre elocuentísimo, verdadero filósofo por su manera de vivir, honrado con el sacerdocio de aquella comunidad. Sería prolijo exponer cómo era y de dónde era oriundo. En una obra especialmente dedicada a él hemos narrado todas las particularidades de su vida, de la escuela que fundó, de los combates que hubo de sostener en varias confesiones (de su fe) que hizo durante la persecución y de la corona del martirio con que al fin ciñó su frente. Fue, en verdad, el hombre más admirable entre los habitantes de aquella ciudad.

Nacido en Berito de Fenicia, Pánfilo recibió su primera formación en su ciudad natal. Estudió teología en la escuela catequística de Alejandría bajo la dirección de Pierio, sucesor de Orígenes, apellidado «Orígenes el Joven». Allí nació su gran admiración por Orígenes. Al volver a su patria se estableció en

Cesarea de Palestina, donde Orígenes había enseñado en sus últimos años. Fue ordenado sacerdote por el obispo de aquella ciudad, Agapito, y creó una escuela teológica para continuar la tradición de Orígenes. Tuvo especial empeño en enriquecer la biblioteca que había fundado Orígenes y logró adquirir una valiosa colección de libros que fueron de suma importancia para la literatura y cultura cristianas en los siglos venideros. Eusebio y Jerónimo deben a esta biblioteca su conocimiento de la literatura cristiana primitiva. Pánfilo copiaba de su puño y letra los manuscritos originales que no podía comprar y se hacía ayudar en esta tarea por una plantilla de amanuenses. Enseñó a Eusebio a transcribir, catalogar y editar los textos, y le introdujo en los estudios de crítica y autenticidad literarias. Muchos de los escritos de Orígenes se habrían perdido si Pánfilo no se hubiera preocupado de coleccionarlos y catalogarlos, como nos dice Eusebio:

> (El catálogo de las obras de Orígenes) lo hemos dejado transcrito en nuestro relato de la vida de Pánfilo, santo mártir de nuestro tiempo; al ponderar cuán grande era el celo de Pánfilo por las cosas divinas hemos copiado las listas de la biblioteca de las obras de Orígenes y de otros escritores eclesiásticos. Gracias a esta lista, cualquiera que lo desee puede conocer de una manera perfectísima las obras de Orígenes que han llegado a nosotros *(Hist. eccl.* 6,32,3).

Durante la persecución de Maximino Daia, fue torturado y encarcelado el año 307. Permaneció en la cárcel hasta su ejecución, el 16 de febrero del 309 ó 310.

1. *La Apología de Orígenes* (Ἀπολογία ὑπὲρ Ὠριγένους)

Durante la larga estancia en la cárcel escribió la defensa de Orígenes en cinco libros. Le ayudó su discípulo Eusebio, quien completó la obra de Pánfilo después de su muerte, añadiendo un sexto libro. Solamente se ha conservado el primero de ellos en una traducción latina de Rufino que no inspira confianza. Focio *(Bibl. cod.* 118) nos dice que la *Apología* «iba dirigida a los condenados a las minas por el nombre de Cristo. Su jefe era Patermitio, el cual, poco después de la muerte de Pánfilo, acabó su vida en una pira junto con otros». Con otras palabras, la *Apología* estaba destinada a los mártires de Palestina, que en su mayor parte eran opuestos a la teología de Orígenes. Pánfilo y Eusebio refutaban las acusaciones hechas contra su héroe y defendían sus opiniones, citando muchos párrafos tomados de sus obras.

Ediciones: El primer libro de su apología de Orígenes en la traducción de Rufino, LOMMATZSCH, *Origenis Opera* 24,293-412: MG 17,521-616.

2. *Las copias del texto bíblico*

A Pánfilo le cabe un mérito especial por las numerosas copias de la Biblia que mandó sacar de las *Exaplas* de Orígenes. Gracias a él y a Eusebio, el texto de los Setenta, tal como aparece en la revisión de Orígenes, era leído en las iglesias de Palestina y se fue extendiendo más allá de las fronteras de aquel país (JERÓNIMO, *Praef. in Paral.; Adv. Ruf.* 2,27). La historia de la crítica textual del Antiguo y Nuevo Testamento va íntimamente ligada con los nombres de Pánfilo y Eusebio, y no pocos de los manuscritos de la Biblia hoy día existentes se remontan a códices escritos por ellos.

Estudios: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1,543-550; G. BARDY: DTC 11,1839-1841; G. MERCATI, *Nuove note:* ST 95 (Vaticano 1941) 91; H. S. MURPHY, *The Text of Romans and I Corinthians in Minuscule 93 and the Text of Pamphilus:* HThR 52 (1959) 119-131.

EL DIALOGO SOBRE LA FE ORTODOXA

El diálogo *De recta in Deum fide* (Περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως), que se conserva en el texto original griego y en una traducción latina de Rufino, es de un autor desconocido, contemporáneo de Metodio. Se atribuyó muy pronto a Orígenes. Ya lo hacen los manuscritos griegos y el mismo Rufino. El contenido indica, sin embargo, claramente que lo compuso algún adversario de la doctrina de Orígenes. Para refutar a los partidarios de Marción, Bardesanes y Valentín, el autor se sirvió de los tratados de Metodio *Sobre el libre albedrío* y *Sobre la resurrección*. No parece, pues, que el diálogo *Sobre la fe ortodoxa* sea anterior al año 300. Probablemente fue escrita en Siria. Como el defensor de la fe ortodoxa en el diálogo se llama Adamancio, el tratado fue erróneamente atribuido a Orígenes, a quien llamaban también Adamancio.

En la primera parte, los discípulos de Marción, Megetio y Marco, defienden las ideas de su maestro sobre dos dioses distintos, uno el de los judíos y otro el de los cristianos, y pretenden que el evangelio marcionita es el único auténtico. La segunda parte trata de la herejía de Bardesanes. Marino, su representante, afirma que no se puede llamar a Dios creador de Satanás o del mal; que el Logos no tomó carne humana en la encarnación y que el cuerpo no participará de la resurrección. Al final, el árbitro pagano Eutropio se declara convencido por Adamancio.

El autor da pruebas de tener una buena formación teológica y filosófica. Sabe cómo defender su fe eficazmente. Pero su diálogo está muy lejos de ser una obra de arte y adolece de falta de coordinación y cohesión.

Ediciones: MG 11; W. H. van de SANDE BAKHUYZEN: GCS 4 (1901).

Estudios: F. J. A. HORT, *Adamantius:* Dictionary of Christian Biography 1 (1877) 39-41; TH. ZAHN, *Die Dialogue des «Adamantius» mit den Gnostikern:* ZKG 9 (1888) 193-239; ID., *Geschichte des neutestamentl. Kanons* 2,2 (1892) 419-426; A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1,478-480; 2,2,149-151; ID., *Marcion* 2.ª ed. (Leipzig 1924) 56*-67*.181*.344*-8*; P. BRANDHUBER, *Die sekundären Lesarten bei I Kor. 15,51. Ihre Verbreitung und ihre Entstehung:* Bibl 18 (1937) 303-333; Dial. 5,23; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia* (Wáshington 1945) 123-5; V. BUCHHEIT, *Rufinus von Aquileja als Fälscher des Adamantiosdialogs:* BZ 51 (1958) 314-328; M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte:* TU 96 (Berlín 1966) 84-91.

APÉNDICE

LA «DIDASCALIA APOSTOLORUM SYRIACA»

La *Didascalia*, o la *Doctrina católica de los doce Apóstoles y de los santos discípulos de nuestro Salvador*, es una constitución eclesiástica compuesta, según las últimas investigaciones, en la primera mitad y acaso en los primeros decenios del siglo III, para una comunidad de cristianos convertidos del paganismo de la Siria septentrional. La obra sigue el modelo de la *Didaché* (véase p.38-49) y utiliza las *Constituciones Apostólicas* como fuente principal de los seis primeros libros.

El desconocido autor de la *Didascalía* parece ser de origen judío. Era obispo y poseía bastantes conocimientos de medicina, pero le faltaba una formación teológica precisa. Recurre casi continuamente a la Escritura y utiliza, además, la *Didaché*, a Hermas, Ireneo, el *Evangelio de Pedro* y los *Hechos de Pablo*.

Contenido

Los primeros capítulos son avisos, dirigidos especialmente a los maridos y mujeres. Se exhorta a ser cautos con la literatura pagana y con la promiscuidad en los baños (1-2). Siguen luego reglas sobre la elección y consagración de obispos, sobre la ordenación de sacerdotes y diáconos y la instrucción de catecúmenos (3). Se definen los derechos y los deberes del obispo (4-9), recomendándole particularmente el trato suave con el pecador arrepentido (5-7) y el cuidado de los pobres (8). Precávese contra los falsos hermanos y contra el testimonio que un pagano pueda dar contra un cristiano, y se dan normas relativas a los pleitos (10-11). En el capítulo 12 tenemos una buena descripción de las reuniones litúrgicas y de los lugares destinados al culto:

> En vuestras asambleas, en las santas iglesias, organizad vuestras reuniones según buenos modelos. Disponed los sitios para los hermanos con diligencia y mucha prudencia. Que haya un lugar reservado para los presbíteros en el centro de la parte oriental de la casa, y colocad el trono del obispo en medio de ellos; que los presbíteros se sienten con él; pero que los seglares se sienten en lo que queda de la parte oriental del edificio. Es necesario

que los presbíteros se coloquen en la parte oriental de la casa juntamente con el obispo; luego los seglares y, finalmente, las mujeres, de modo que, cuando nos levantemos para orar, los jefes de la asamblea se levanten los primeros, luego los hombres seglares y, por fin, las mujeres, porque la ley es que debemos orar hacia el este, pues ya sabéis que está escrito: «Alabad a Dios, que está sentado en los cielos de los cielos hacia oriente» (Ps. 68). En cuanto a los diáconos, que uno de ellos esté constantemente vigilando los dones de la Eucaristía, y que haya otro en la parte de fuera de la puerta para observar a los que entran; y después, cuando hayáis presentado vuestras ofrendas, que ambos sirvan juntos en la iglesia. Y si alguno se halla fuera de su lugar, que el diácono que está dentro le reprenda y le haga levantarse y ocupar el lugar que le corresponde (12).

Los cristianos no deben ser remisos en la asistencia al servicio eucarístico por ir al trabajo o a los espectáculos (13). Vienen después reglas sobre las viudas (14-15), sobre los diáconos y diaconisas (16) y sobre la caridad cristiana (17-18). Se exhorta a los obispos a atender diligentemente a los cristianos perseguidos o encarcelados por el nombre de Cristo. Es obligación de todos los fieles atender solícitamente con sus bienes a las necesidades de los confesores (19). Puesto que los fieles tienen la esperanza cierta de la resurrección, nadie puede tener excusas para eludir el martirio (20). Los días ordinarios de ayuno durante el año son los miércoles y viernes (esto está tomado de la *Didaché*). Pero hay otro ayuno señalado para la semana anterior a la Pascua: debe durar «desde el lunes, seis días completos, hasta la noche que sigue al sábado» (21). Después de una sección que trata de la educación de los niños (22), el autor aborda la cuestión del peligro que suponen las herejías: «Ante todo precaveos contra todas las odiosas herejías. Huid de ellas como del fuego; huid también de los que se adhieren a ellas». Los que dividen el rebaño con falsas doctrinas o con cismas serán condenados al fuego eterno (23). Dios ha abandonado la Sinagoga por la Iglesia de los gentiles, pero Satanás ha hecho otro tanto. Ya no tienta a los judíos, sino que se dedica a dividir el único rebaño en sectas. Esto empezó ya en tiempo de los Apóstoles (24); ellos fueron quienes, según el contexto del capítulo 25, escribieron la *Didascalía:* «Cuando las herejías amenazaron con invadir toda la Iglesia, nos reunimos los doce Apóstoles en Jerusalén y deliberamos sobre las medidas que debíamos adoptar. Nos pareció bien a todos unánimemente escribir esta *Didascalía* católica, para que todos estéis en la certeza.» Cuando volvieron a sus respectivas comunidades, los Apóstoles confirmaron a los creyentes en la fe. «Habiendo decretado, establecido y confirmado unánimemente, partimos cada uno por su lado, confirmando a la Iglesia, porque está ocurriendo lo que ya había sido anunciado: ya habían aparecido lobos disfrazados, los falsos Cristos y los profetas de la mentira» (26).

En la *Didascalía* hay poco dogma, puesto que su principal objetivo es dar una instrucción moral y reglas canónicas para el mantenimiento del orden y de la disciplina en la Iglesia. Cuando aborda discusiones doctrinales, lo hace para refutar el gnosticismo y el judaísmo. Esto no obstante, nos proporciona información abundante para la historia de la vida y de las costumbres cristianas. Trata, por ejemplo, detalladamente toda la cuestión de la penitencia. Contra las tendencias rigoristas, enseña que pueden perdonarse todos los pecados, incluso el de herejía, siendo la única excepción el pecado contra el Espíritu Santo:

Que los que se arrepienten del error sean admitidos en la Iglesia; pero los que se adhieren obstinadamente al error y no se arrepienten, los segregamos y decretamos que salgan de la Iglesia y que sean separados de los fieles. Ya que profesan herejías, no se debe mantener comunión con ellos ni de palabra ni de oración. Son, en efecto, los enemigos de la Iglesia (25).

El escritor menciona explícitamente el adulterio y la apostasía entre los pecados que pueden perdonarse. Hace esta amonestación a los obispos:

Curad y recibid a los que se arrepienten de sus pecados. Si no recibes a los que se arrepienten, porque no eres misericordioso, pecas contra el Señor Dios, pues no obedeces a nuestro Señor y Dios al no obrar como El obró. El perdonó a aquella mujer que había pecado, a quien los ancianos llevaron a su presencia, dejándola en sus manos para que la juzgara, marchándose ellos. El, que es el único que escruta los corazones, le preguntó: «¿Te han condenado los ancianos, hija mía?» Ella respondió: «No. Señor». Y nuestro Salvador le dijo: «Tampoco yo te condeno; vete y no peques más». ¡Obispos!, que en esto nuestro Salvador, nuestro Rey y nuestro Dios sea para vosotros un signo: Sed como El, y seréis mansos, humildes, misericordiosos y clementes (6).

El autor cita luego el texto íntegro de la oración de Manasés, y añade:

Habéis oído, queridos hijos. Manasés rindió un culto impío a los falsos ídolos e hizo perecer a los justos; pero, cuando se arrepintió, el Señor le perdonó. No hay pecado peor que el culto de los ídolos, y, con todo, aún se le dio ocasión de arrepentimiento (6).

No hay nada que indique, ni de lejos, que después del bautismo no haya perdón de pecados. Encontramos una liturgia muy desarrollada de la penitencia pública, una noción clara

de su carácter sacramental, pero ninguna alusión a la penitencia privada.

Según A. v. Harnack y E. Schwartz, la *Didascalía*, en su forma actual, contiene párrafos dirigidos contra Novaciano, pero se habrían añadido posteriormente; la obra sería anterior al heresiarca. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que no tenemos la menor prueba de que en el original hubiera ninguna manifestación de rigorismo en la cuestión de la penitencia.

Tradición textual

1. El texto griego se ha perdido, a excepción de algunos pocos fragmentos. Como esta obra fue la fuente principal de los seis primeros libros de las *Constituciones Apostólicas*, se puede reconstruir la mayor parte de su texto.

2. El texto completo nos ha llegado en una traducción siríaca. P. A. de Lagarde lo editó por vez primera en 1854 de un manuscrito de París, el *Codex Sangermanensis (Parisiensis) orient. 38*, del siglo IX o X. En 1903, la señora M. D. Gibson publicó otra recensión de un manuscrito mesopotámico del año 1036, descubierto por J. R. Harris *(Codex Mesopotamicus* o *Harrisianus)*; ella da también la lista de las variantes del *Sangermanensis*, de otro *Codex Mesopotamicus* que contiene solamente un pequeño fragmento, de un *Codex Cantabrigiensis* y de un *Codex Musei Borgiani*. Según todas las apariencias, la versión siríaca se hizo a poco de haberse publicado el original griego.

3. Una traducción latina antigua, que comprende casi las tres octavas partes de toda la obra, fue publicada por E. Hauler en 1900 de un palimpsesto de la Biblioteca del cabildo catedral de Verona *(Codex Veronensis lat.* LV 53). Esta traducción parece ser de fines del siglo IV.

4. La *Didascalía* siríaca, o mejor, el original griego, desaparecido, sirvió también de base para las *Didascalías* árabe y etiópica.

Ediciones: P. A. DE LAGARDE, *Didascalia apostolorum syriace* (Leipzig 1954); E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina* (Leipzig 1900); M. GIBSON, *Horae Semiticae.* I. *The Didascalia Apostolorum in Syriac* (Londres 1903); F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I (Paderborn 1905) 1-384; E. TIDNER, *Didascaliae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae versiones Latinae:* TU 75 (Berlín 1963).

Traducciones: Alemana: H. ACHELIS y J. FLEMMING, *Die syrische Didascalia übersetzt und erklärt:* TU 25,2 (Leipzig 1904).—*Francesa:* F. NAU, *La Didascalie des douze apôtres* 12.ª ed. (París 1912).—*Inglesas:* M. GIBSON, *Horae semiticae.* II. *The Didascalia apostolorum in English* (Londres 1903); R. H. CONNOLLY, *Didascalia apostolorum.* The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments (Oxford 1929); J. M. HARDEN, *The Ethiopic Didascalia translated:* SPCK (Londres-Nueva York 1920).

Estudios: F. X. FUNK, *Die Apostolischen Konstitutionen* (Rottenburg 1891); ID., *La date de la Didascalie des apôtres:* RHE 2 (1901) 798-809;

ID., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 3 (Paderborn 1907) 275-284; A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1,515-8; 2,2,488-501; E. SCHWARTZ, *Bussstufen und Katechumenatsklassen* (Estrasburgo 1911) 16-20; H. ACHELIS y J. FLEMMING, l.c., 243-387; P. A. PROKOSCHEV, *La Didascalia apostolorum y los seis primeros libros de las Constituciones Apostólicas* (en ruso) (Tomsk 1913); J. V. BARTLET, *Fragments of the Didascalia in Greek:* JThSt 18 (1917) 301s; F. C. BURKITT, *The Didascalia:* JThSt 31 (1930) 258-265; P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles* (París 1932) 191s; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1937) 34-6; E. TIDNER, *Sprachlicher Kommentar zur lateinischen Didascalia Apostolorum* (Estocolmo 1938); W. C. VAN UNNIK, *De beteekenis van de Mozaische wet voor de kerk van Christus volgens de Syrische Didascalie:* Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 31 (1939) 65-110; P. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 476-8; J. V. BARTLET, *Church Life and Church Order during the First Four Centuries, with Special Reference to Early Eastern Church Orders* (Londres 1943); G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Roma 1944) vol.1,564-9; P. GALTIER, *La date de la Didascalie des apôtres:* RHE 42 (1947) 315-351; J. JANINI, *La penitencia medicinal desde la Didascalia apostolorum a S. Gregorio de Nisa:* RET 7 (1947) 337-344; P. BEAUCAMP, *Un évêque du III.e siècle aux prises avec les pécheurs: son activité apostolique:* BLE 69 (1949) 26-47; K. RAHNER, *Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum:* ZkTh 72 (1950) 257-281; P. GALTIER, *Aux origines du sacrement de pénitence* (Roma 1951) 189-221; A. JAUBERT, *La date de la dernière Cène:* RHR 146 (1954) 140-173; J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo i. Br. 1955) 371-391; J. P. AUDET, *La Didachè* (París 1958) 40ss.215 (La Didaché como fuente); A. A. MCARTHUR, *The Office of the Bishop in the Ignatian Epistles and in the Didascalia Apostolorum Compared:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 298-304.

Capítulo III

LOS ROMANOS

La Iglesia romana, a pesar del primado, no jugó un papel preponderante en el desarrollo del pensamiento cristiano durante este período. No contó con una escuela semejante a los famosos centros científicos del Oriente, a pesar de las frecuentes intervenciones de los papas en las controversias alejandrinas y su solicitud, reflejada en sus cartas, por todo lo que interesaba al mundo cristiano. Durante este período, Roma produjo tan sólo una apología, el *Octavius* de Minucio Félix. Mas ésta, con ser una elocuente defensa de la fe, apenas alude al aspecto positivo de la fe. Tuvo solamente dos teólogos dignos de mención, Hipólito y Novaciano, ambos antipapas. Sin embargo, en el primero de estos dos podía gloriarse de tener un sabio de la talla de Orígenes por su vasto saber y por la variedad de sus preocupaciones científicas.

El otro fue el primer teólogo romano que escribió en latín. Fue también en la Ciudad Eterna donde salieron a luz dos documentos de suma importancia, el *Fragmento Muratoriano*, el primer catálogo que se conoce de los libros auténticos del Nuevo Testamento, y la *Tradición Apostólica* de Hipólito, que es la fuente más rica que poseemos para el estudio de la primitiva liturgia del centro de la cristiandad y de la vida interior de la Iglesia antigua.

Los comienzos de la literatura cristiana latina en Roma

En el período que estamos estudiando, el latín fue convirtiéndose gradualmente en la lengua oficial de la Iglesia romana. Las cartas de los papas dejan de escribirse exclusivamente en griego. El papa Cornelio escribió siete cartas en latín a Cipriano, de las cuales se han conservado dos. El papa Esteban, siguiendo este precedente, escribió en latín al mismo destinatario una carta, de la que queda asimismo un fragmento. Es más interesante aún la aparición de una literatura teológica latina. Mientras Hipólito continúa usando el griego, Novaciano, en cambio, compone en un latín culto. Cita, además, en su *De Trinitate*, una versión latina de la Biblia, que, por consiguiente, existía ya. Sin embargo, los comienzos del latín cristiano en Roma se deben situar en una época mucho más remota de lo que hasta ahora se creía generalmente. Se puede dividir en tres períodos la historia del progreso del latín sobre su rival.

La fase más antigua de la transición se realiza en el plano de la conversación ordinaria. Cuando se predicó la fe en Roma

entre los años 30 y 40, la masa de su población no era indígena, sino advenediza. La comunidad cristiana primitiva estaba compuesta predominantemente por orientales. En tales circunstancias, no es de extrañar que el griego, que era el medio ordinario de comunicación, fuera la lengua oficial de la Iglesia y de la liturgia. Parece poderse deducir de numerosas indicaciones que hay en el *Pastor* de Hermas que hacia el año 150, que es más o menos la fecha de publicación de esta obra, el griego se hablaba cada vez menos en la calle. En efecto, la evolución había progresado tanto, que se hizo la primera versión de la Biblia al latín. De esto dan prueba las citas de la Escritura que se hallan en una versión latina de la *Epístola a los Corintios* de Clemente, que es de mediados del siglo II.

Las fases segunda y tercera de la transición consisten, respectivamente, en el cambio de la lengua oficial y en el de la lengua litúrgica. Este no se efectuó hasta el pontificado de Dámaso (366-384), mientras que aquél ya se había realizado hacia el 250. Lo prueban las cartas del clero romano durante la vacante producida por la muerte de Fabiano (250-251), las cartas de los papas Cornelio y Esteban y el tratado *De Trinitate* de Novaciano.

Estudios: A. v. Harnack, *Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250:* Theol. Abhandlungen Carl Weizsäcker gewidmet (Friburgo 1892) 1-36; G. Morin, *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio antiquissima:* Anecdota Maredsolana 12 (Maredsous 1894); G. La Piana, *Il problema della Chiesa latina in Roma* (Roma 1922); A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* 4.ª ed. vol.2 (Leipzig 1924) 717-732; G. La Piana, *The Roman Church at the End of the Second Century:* HThR 18 (1925) 201s; Id., *L'immigrazione a Roma nei secoli dell'Impero:* RR 2 (1926) 485-547; 3 (1927) 36-75; Id., *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire:* HThR 20 (1927) 183s; J. B. Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église:* RSR 20 (1930) 269s; 21 (1931) 129s; G. Bardy, *Les écoles romaines au IIe siècle:* RHE 28 (1932) 501-532; G. Bardy, *La latinisation de l'Église d'Occident:* Irénikon 14 (1937) 9-11.113-130; H. Bardon, *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien* (París 1940); M. Müller, *Der Uebergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian* (diss.) (Roma 1943); Th. Klauser, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache:* Miscellanea G. Mercati vol.1 (Roma 1946) 467-482; G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne* (París 1948) 81-115; C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome:* VC 3 (1949) 67-106. 163-183; Eadem, *Le latin, langue de la chrétienté à Rome:* Aevum 24 (1950) 133s; Eadem, *Quelques observations sur l'originalité de la littérature chrétienne:* Rivista di Storia della Chiesa in Italia 4 (1950) 153s; Eadem, *L'étude de la latinité chrétienne. État de la question, méthodes, résultats:* Conférences de l'Institut de linguistique de l'Université de París 10 (1950-1951) 125-141; Eadem, *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens:* ThR 52 (1956) 1-18; E. Löfstedt, *Late Latin* (Oslo 1959); C. Mohrmann, *Le latin des chrétiens* 2 vols. (Roma 1958-1961).

MINUCIO FELIX

1. *El Octavio*

La única apología del cristianismo escrita en latín y en Roma durante el tiempo de las persecuciones es el diálogo *Octavio*. Se conserva en un solo manuscrito, el *Codex Parisinus 1661, saec. IX*, como si fuera el libro octavo de la obra de Arnobio *Contra los paganos*. De hecho, su verdadero autor fue Minucio Félix, como lo testifican Lactancio y San Jerónimo. Lactancio nos da la siguiente información: «Entre los defensores de nuestra fe que conozco, Minucio Félix ocupa un lugar muy distinguido en el foro. Su libro titulado *Octavio* demuestra qué campeón más excelente de la verdad habría sido de haberse dedicado enteramente a esta clase de estudios» *(Div. inst.* 5, 1,21). Jerónimo habla de él en varias ocasiones. En el *De viris illustribus* 58 leemos: «Minucio Félix, distinguido abogado de Roma, escribió un diálogo donde narra una disputa que sostuvieron un cristiano y un gentil; el diálogo se intitula *Octavio*».

El escenario del diálogo es Roma. Tres personajes toman parte en la discusión: el autor, el abogado Marco Minucio Félix, y sus dos amigos, el cristiano Octavio y el pagano Cecilio. Octavio, que ejercía la misma profesión que Minucio Félix, había venido del Africa en viaje de visita. Cecilio parece ser natural de Cirta de Numidia, porque habla de Frontón, también de Cirta, como de su conciudadano. La realidad histórica de la conversación es dudosa. El autor toma como modelo los diálogos de Cicerón y se vale de esta forma literaria para presentar la causa del cristianismo frente al paganismo. Sin embargo, no se sigue de ahí que los personajes que toman parte en el diálogo sean ficticios.

A lo que parece, la obra fue escrita en memoria de Octavio, ya muerto, porque el autor empieza evocando la íntima amistad que les había unido. Tenían un solo pensamiento y un solo corazón. Ambos habían abrazado la fe al mismo tiempo.

> En los pasatiempos y en los asuntos más serios guardábamos armonía perfecta, idéntica voluntad: hubiérase dicho que teníamos una sola alma dividida entre los dos. El fue confidente de mis amores, colega en mis extravíos religiosos, y cuando, disipada la ceguera, nacía yo del abismo de las tinieblas a la luz de la verdadera sabidudía, quísome por compañero, y, lo que es más glorioso todavía, me precedió en esta empresa. Al recordar, pues, todo el tiempo de nuestra vida común y de nuestra familiaridad, mi atención se ha fijado, con preferencia, en un grave razonamiento con que atrajo a Cecilio de sus vanas supersticiones a la verdadera religión (1. Excelsa 11, p.36).

La conversación se supone que tuvo lugar durante un paseo a Ostia, famoso lugar de recreo de los romanos. Al pasar por delante de una estatua de Serapis, Cecilio le echó un beso. Este incidente dio origen a una discusión, que tomó la forma de un debate en el foro: Cecilio actuaba de fiscal, Octavio se encargaba de la defensa y Minucio presidía como árbitro en el conflicto entre la fe antigua y la nueva (1-4).

Al llegar al final del muelle, se sentaron, y Cecilio abrió la discusión con una apasionada defensa del paganismo y un violento ataque contra el cristianismo. Como buen filósofo de la Academia, sabe combinar una actitud generalmente escéptica con un entusiasmo por la tradición desprovisto de crítica. Su discurso puede resumirse en estos tres puntos (5-15):

a) En los asuntos humanos, todo es dudoso e incierto y está en suspenso, más bien cuestión de probabilidad que de certeza. La inteligencia del hombre es tan limitada que no puede conocer ni las cosas de arriba ni las de abajo. Pero, si nuestra audacia y avidez tratan todavía de resolver los enigmas del universo, no hay necesidad de recurrir a un dios ni a un creador. Al contrario, el desorden que existe en el mundo físico y moral habla contra una divina providencia. Una casualidad sin ley, caprichosa y llena de azares lo gobierna todo (5).

b) Por lo tanto, lo mejor es aceptar las enseñanzas de nuestros mayores, conservar las creencias que hemos recibido y adorar a los dioses que aprendimos a venerar desde la cuna. Ellos son los que han hecho adelantar los límites del imperio allende las sendas del sol y más allá de los confines del océano (6-7).

c) Es intolerable que haya hombres que estén tan orgullosos y engreídos de su saber que se atrevan a abolir y socavar una región tan antigua, tan útil y tan saludable, como hacen los cristianos. Son ateos, conspiradores que introducen en todas partes un culto obsceno, una promiscuidad de «hermanos» y «hermanas». Bajo la capa de un nombre sagrado, la simple fornicación se pervierte en incesto. Esta vana y estúpida superstición se gloría en el crimen. Sus doctrinas de un Dios, de la destrucción del mundo por el fuego, de la inmortalidad y resurrección de la carne, del premio y del castigo eterno, son absurdas (5-13).

Octavio contesta a este violento ataque en un tono sereno y persuasivo, siguiendo a su adversario paso a paso. Su refutación va precedida de algunas palabras de Minucio, que advierte a los contrincantes que no se dejen fascinar por el sonido de las palabras e insiste en el fin único del debate, que es la búsqueda de la verdad.

Octavio desarrolla los siguientes puntos:

a) Cuando Cecilio dio rienda suelta a su indignación y se lamentó de que gente analfabeta, pobre e ignorante, como son los cristianos, se metiera a discutir sobre cosas sobrenaturales,

debería haberse acordado de que todos los hombres, sin distinción de edad, sexo o categoría, son creados con la facultad de razonar y entender. El discernimiento no se adquiere con la fortuna, sino que lo implanta la naturaleza. Los ricos, absorbidos por sus negocios, abren sus ojos más al oro que al cielo. Son los humildes los que han meditado en la sabiduría y han transmitido a otros sus enseñanzas. Los que consideran el plan de este gran universo no como el producto de la inteligencia divina, sino como un conglomerado de elementos y átomos reunidos por el azar, no tienen juicio, ni sentido, ni siquiera ojos. Si levantamos nuestros ojos al cielo y vemos todas las cosas que hay debajo, salta a la vista que hay una divinidad que inspira, mueve, alimenta y dirige toda la naturaleza. Este poder supremo no puede ser susceptible de división, sino que tiene que ser uno. Dios, es verdad, no puede ser visto con ojos humanos, pues es demasiado brillante para la vista. Pero existe, como existe el sol, en el que tampoco podemos fijar nuestros ojos. En esto los poetas y filósofos paganos están de acuerdo con los cristianos, de manera que podríamos llamar filósofos a los cristianos de hoy, y cristianos a los filósofos de antaño (14-19).

b) Por eso no debemos dejarnos cautivar por nuestras fábulas ni descarriar por una tradición ignorante. La religión pagana es una mezcla fantástica de mitos y misterios repugnantes e inmorales. Ciertamente no ha sido esta superstición la que ha dado a los romanos el imperio del mundo. Todo lo que ellos tienen, ocupan y poseen es el botín de la violencia. Sus templos son fruto del botín de las ciudades que arruinaron. No es la religión lo que ha hecho grandes a los romanos, sino la impunidad de sus sacrilegios (20-27).

c) Las acusaciones relativas a la conducta y creencias de los fieles son calumnias que han propalado los demonios. Las principales doctrinas del cristianismo se pueden demostrar con argumentos de razón, como lo certifican los mismos filósofos paganos. El comportamiento de los fieles es su mejor apología. No predican grandes cosas, pero las viven (28-38).

Después de esta demostración magistral no había necesidad de árbitro. Cecilio mismo se declara convencido sobre los puntos principales. Las dificultades de menor envergadura se dejan para más tarde. Minucio se siente aliviado al verse dispensado de la odiosa tarea de dar sentencia. El diálogo termina con estas palabras: «Seguimos luego nuestro camino, contentos y felices, Cecilio por haber hallado la fe, Octavio por haber ganado una victoria, y yo por la fe del uno y la victoria del otro» (40).

Esta deliciosa defensa del cristianismo ha sido admirada siempre por su nobleza y elegancia. El autor muestra una notable imparcialidad hacia los puntos de vista paganos. Aun cuando refuta las calumnias que se aducían contra los cristianos, procura evitar todo lo que pueda parecer ofensivo. El diálogo está bien llevado. La presentación es agradable. Hay claridad de expresión. La materia está bien distribuida. No hay digresiones. Todas estas cualidades contribuyen a hacer del *Octavius* la más bella apología de la Iglesia primitiva. Su estilo pulido, sus períodos bien equilibrados y su atención meticulosa a las reglas clásicas del ritmo de la prosa hacen recordar mucho a Cicerón. Cicerón fue, sin duda alguna, su modelo. El *De natura deorum* no sólo le proporcionó la trama del libro, sino que todo un pasaje (1,25-42) reaparece al pie de la letra en el *Octavio* (c.19). También utilizó otros escritos del maestro, especialmente *De divinatione* y *De republica.* También toma bastante de Séneca. La ética del diálogo tiene muchos puntos de contacto con el ideal de la filosofía estoica. Cita varias veces a Platón. Hay reminiscencias de Homero, Jenofonte, Floro, Horacio, Juvenal, Lucrecio, Marcial, Ovidio, Salustio, Tibulo y Virgilio. Por lo que toca a fuentes cristianas, se advierten numerosas analogías con los primeros apologistas, por ejemplo, Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo; mas esas semejanzas no son lo suficientemente acusadas como para poder probar una dependencia verdadera. El *Octavius* no cita ni un solo pasaje de la Escritura. La explicación más probable de esta anomalía es que Minucio se proponía, ante todo, convencer a los paganos cultos, y, a los ojos de éstos, la Escritura no tenía ningún valor probativo. Por la misma razón, probablemente, el diálogo contiene muy pocos elementos característicos de la verdad revelada. La doctrina de Dios corresponde a la concepción estoica. El monoteísmo y la fe en la inmortalidad del alma son los dos polos alrededor de los cuales gira la filosofía del autor. El cristianismo se presenta a sus ojos como una moral puesta en práctica.

Para determinar la fecha de composición del *Octavius* es importante observar la estrecha relación de ideas y expresiones que guarda con el *Apologeticum* de Tertuliano, escrito hacia el 197, y, en algunos casos, con el *Ad nationes* del mismo autor. Estas analogías parecen probar que hay dependencia entre los dos tratados. Pero dista aún mucho de estar definitivamente resuelta la difícil cuestión de prioridad, que ha sido largamente discutida por los sabios. San Jerónimo *(De vir. ill.* 53.58; *Epist.* 70,5) concede la prioridad a Tertuliano, pero hay muchas razones en favor de la opinión contraria.

Ediciones: C. HALM: CSEL 2 (1867) 1-71; J. P. WALTZING, *Minucius Felix, Octavius, recogn.* (Brujas 1909): con coment.; A. SCHÖNE, *M. Felix, Octavius* (Leipzig 1913); G. RAUSCHEN: FP 8 (Bonn 1913); A. VALMAGGI: Corpus script. lat. Paravianum 5 (Turín 1916); T. FAHY, *Octavius, with introduction and notes* (Dublín-Belfast 1919); J. VAN WAGENINGEN, *Min. Felix, Octavius. I. Inleid. en tekst. II. Aanteekeningen* (Utrecht 1923); J. P. WALTING, *Octavius, iter. ed.* (Leipzig 1926); H. VON GEISAU, *Minucius Felix, Octavius* 3.ª ed. (Münster 1955); J. MARTIN: FP 8 (Bonn 1930); A. D. SIMPSON, *Minucii Felicis Octavius, Prolegomena, Text and critical notes* (Nueva York 1938); M. PELLEGRINO, *M. Minucii Felicis Octavius:* Corpus script. latin. Paravianum (Tu-

rín 1950); G. QUISPEL, *Minucii Felicis Octavius, uitg. en van comment. voorzien:* Griekse en Latinjse Schrijvers 61 (Leiden 1949); C. SCHNEIDER, *Octavius*, hrsg. mit Erläut. (Paderborn 1954); G. H. RENDALL, *Minucius Felix with an English translation:* LCL 250 (Cambridge 1960); M. PELLEGRINO, *Octavius*, iterum curavit, recensuit (Turín 1963); J. LINDAUER, *Octavius, Die Apologie im Grundiss*, herausgegeben und erläutert: Humanitas Christiana, Lat. Reihe 3 (Munich 1964); J. BEAUJEU, *Minucius Felix, Octavius*, texte établi e trad. (París 1964); B. KYTZLER, *Minucius Felix, Octavius*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet (Munich 1965).

Traducciones: Española: S. DE DOMINGO, *El Octavio de Minucio Félix:* Col. Excelsa 11 (Madrid 1946).—*Alemana:* A. MÜLLER: BKV² 14 (1913); B. KYTZLER, l.c.—*Francesas:* F. RECORD, *Minucius Felix Octavius, trad. précédée d'une étude* (París 1911); J. P. WALTZING, *L'Octavius de Minucius Felix*, trad. littérale, 3.ª ed. (Lovaina 1914); J. BEAUJEU, l.c.—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM: Oudchristl. geschriften, dl.44 (Leiden 1929); P. H. DAMSTÉ, *M. Minucius Felix, Octavius:* Hermeneus serie 1 (Amsterdam 1936).—*Inglesas:* R. JAMES, *Minucius Felix, his Dialogue called Octavius* (Oxford 1936); E. COMBE, *The Octavius of Minucius Felix* (Londres 1703); W. REEVES, *The Octavius of Minucius Felix concerning the Value of Idols* (Londres 1709) II 34-172; D. DALRYMPLE, *Octavius, a Dialogue by M. Minucius Felix* (Edimburgo 1781); R. E. WALLIS: ANL 13; ANF 4,173-198; J. H. FREESE, *The Octavius translated:* SPCK (Londres 1919); G. H. RENDAL, l.c.—*Italianas:* U. MORICA, *L'Ottavio*, introd. e versione (Florencia 1918; 2.ª ed. 1923); D. BASSI, *Minucio Felice, L'Ottavio*, introd. e trad. (Milán 1929); U. MORICCA, *L'Ottavio*, testo e trad. (Roma 1933).

Estudios: Crítica textual: E. LOEFSTEDT, *Annotationes criticae in Octavium:* Eranos 6 (1906) 1-28; V. CARLIER, *Authenticité de deux passages de Min. Fel.* (Oct. 34,5 y 35,1): Musée Belge (1897) 176-185; P. v. WINTERFELD, *Zu Min. Felix:* Phil (1904) 315-7; J. P. WALTZING, *Une interversion de deux feuillets dans l'Octavius (ch.21-24) de Min. Felix:* Musée Belge (1907) 83-100; ID., *Minucius Felix. Cod. Parisinus, 1661:* Musée Belge (1907) 319-321; R. NIHARD, *Minucius Felix, Oct. 36,7:* Musée Belge (1910) 229s; P. H. DAMSTÉ, *Ad Oct. 22,6:* Mnem (1911) 241; P. L. CICERI, *Di un luogo corrotto dell'Octavius* (23,6): RFIC (1913) 291-3; F. DI CAPUA, *Octavius, 7,4:* Didaskaleion (1913) 175-9; J. MARTIN, *Zu Minucius Felix* (Oct. 34-1; 5,5): WSt (1915) 478; R. REITZENSTEIN, *Philologische Kleinigkeiten:* Hermes (1916) 609-623; A. BELTRAMI, *M. Minucio Felice, Oct. 14,1:* RFIC (1919) 271-3; P. THOMAS, *Ad Minucium Felicem 2; 48,4; 24,3:* Mnem (1921) 63; G. THÖRNELL, *Min. Fel. Oct. 7,2:* Festskr. Per Persson (Uppsala 1922) 383s; G. RÉVAY, «*Pistorum praecipuo*». *Un passo difficile nell'Octavius di M. Minucio Felice:* Didaskaleion 1 (1923) 3-22; E. HEIKEL, *Adversaria in Minucii Felicis Octavium:* Eranos (1923) 17-37.56-72.130-150; J. W. PH. BORLEFFS, *Ad Minucii Felicis Oct. 22,9:* Mnem (1925) 209s; B. RYBA, *Sigismund Gelenius et son édition d'Arnobe et de Minucius Felix:* Listy Filologicke (1925) 13-23.91-108.222-236.337-341; TH. BIRT, *Marginalien zu lateinischen Prosaikern. Zu Min. Felix. Oct. 8,4: 14,15; 34,1:* Phil (1927) 164-182; C. FRIES, *Ad Minuc. Fel. Octav. 34,2:* PhW 48 (1928) 350s; G. SÖRBORN-Y. ENGLUND, *Ad Minucium Felicem* (Oct. 4,1-5,10): Eranos (1929) 146-8; W. H. SHEWRING, *Une fin de phrase dans l'Octavius de Minucius Felix:* RB 41 (1929) 367; E. ORTH, *Zu Minucius Felix 26,6:* PhW (1931) 1135-6; A. C. VEGA, *Notas críticas a la edición Hanstein del Octavio de Minucio Félix:* Religión y Cultura 17 (1932) 411-6; A. KURFESS, *Textkritisches zu Minucius Felix:* WSt 56 (1938) 121-4; K. PRINZ, *Zu Minucius Felix:* WSt 57 (1939) 138-147; B. AXELSON, *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius* (Lund 1944) 20-39.63; A. KURFESS, *Zu Minucius Felix 26,6:* Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 2 (1947) 193-4; M. PELLEGRINO, *Minucio*

Felice, Octavius 29,3 Nec ille miserabilis: Aevum 21 (1947) 142-6; F. SCHEIDWEILER, *Zu Minucius Felix:* Hermes 82 (1954) 489-494; H. WAGENVOORT, *Minuciana (Ad Octav. 3,1; 29,2):* Mélanges C. Morhmann (Utrecht 1963) 66-72.

Sobre las *fuentes del Octavius:* E. BEHR, *Der Oktavius des Minucius Felix in seinen Verhältnisse zu Ciceros Büchern «De natura deorum»* (diss.) (Gera 1870); V. CARLIER, *Min. Felix et Sénèque:* Musée Belge (1897) 258-293; F. KOTER, *Anklänge an Ciceros «De natura deorum» bei Minucius Felix und Tertullian*, Progr. (Viena 1901); F. X. BURGER, *Minucius Felix und Seneca* (Munich 1904); P. SHOREY, *Plato and Minucius Felix:* CR (1904) 302-3; J. P. WALTZING, *Platon, source directe de Min. Fel.:* Musée Belge (1904) 424-8; W. KROLL, *Randbemerkungen:* RhM (1905) 307-314; A. KAROSI, *Quibusnam scriptoribus non christianis Min. Felix in Octavio componendo usus sit* (Budapest 1909); S. COLOMBO, *Osservazione sulla composizione letteraria e sulle fonti di M. Minucio Felice:* Didaskaleion 3 (1914) 79-121; 4 (1915) 215-244; W. A. BAEHRENS, *Literarhistorische Beiträge* III (Minucio Félix y Favorino): Hermes (1915) 456-463; A. BELTRAMI, *Clemente Alessandrino nell'Ottavio di Minucio Felice:* RFIC (1919) 366-380; (1920) 239-257; G. DE SANCTIS, *Minucio Felice e Lucio Vero:* RFIC 55 (1927) 233-5; M. GALDI, *Quid Minucius Felix in Octavio conscribendo a Trogo seu Justino derivaverit:* Rivista Indo-Greca-Italica di filologia (1932) 136-9; G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani* (Milán 1938) 62-6; Q. CATAUDELA, *Minucio Felice e Clemente Alessandrino:* Studi Italiani di Filologia Classica 17 (1940) 271-281; B. AXELSON, *Quod idola und Laktanz:* Eranos (1941) 67-74; W. DEN BOER, *Clément d'Alexandrie et Minuce Felix:* Mnem 11 (1943) 161-190; J. TOMASELLI NICOLOSI, *Pagine lucreziane nell'Octavius di Minucio Felice:* Miscellanea di studi di Letteratura cristiana antica 1 (1947) 67-78; G. QUISPEL, *A Jewish Source of Minucius Felix:* VC 3 (1949) 113-122; D. KUJPER, *Minuciana:* VC 6 (1952) 202-207; J. C. M. VAN WINDEN, *Minucius Felix Octavius 19,9:* VC 8 (1954) 72-7; J. H. WASZINK, *Minuciana:* VC 8 (1954) 87-92; K. BUECHNER, *Drei Beobachtungen zu Minucius Felix:* Hermes 82 (1954) 231-245; R. T. MEYER, *Note on Minucius Felix, Octavius II 4:* Classical Bulletin 31 (1954) 22; G. LIEBERG, *Die römische Religion bei Minucius Felix:* RhM 106 (1963) 62-79; S. ROSSI, *Minucio, Giustino e Tertulliano nei loro rapporti col culto di Mitra:* Giornale Italiano di Filologia 16 (1963) 17-29; P. COURCELLE, *Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix:* Mullus. Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 34-42.

Sobre *su fecha:* F. MANDÒ, *De Minucii Felicis aetate* (Florencia 1903): F. RAMORINO, *L'Apologetico di Tertulliano e l'Ottavio di Minucio:* Atti del Congreso internazionale di Scienze storiche (Roma 1903) vol.2 (1904) 143-178; W. BRIKINGA, *De litterarische betrekking tusschen den Apologeticus van Tertullianus en den Octavius van Minucius Felix* (Groningen 1905); F. RAMORINO, *Minucio Felice e Tertulliano. Nota biografico-cronologica:* Didaskaleion (1912) 125-137; J. STIGLMAYR, *Zur Priorität des «Octavius» des Minucius Felix gegenüber dem «Apologeticum» Tertullians:* ZkTh 37 (1913) 221-243; E. BUONAIUTI, *Il culto d'Iside a Roma e la data dell'Ottavio:* Athenaeum (1916) 91-3; A. BELTRAMI: RFIC (1919) 366-380; (1920) 239-257; ID., *Minucio (Octavius). Cicerone (De natura deorum) - Clemente Alessandrino (Opere):* Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 55 (1919-1920) 179-187; TH. REINACH, *Minucius Felix et Tertullien:* RHR 83 (1921) 59-68; J. P. WALTZING, *Encore Minucius Felix et Tertullien:* Musée Belge 25 (1921) 189-196; J. W. PH. BORLEFFS, *Quaeritur quae ratio intersit inter Minucii Felicis Octavium et Apologeticum Tertulliani:* Musée Belge (1922) 229-249; J. VAN WAGENINGEN, *Minucius Felix et Tertullianus:* Mnem 51 (1923) 223-8; G. GOETZ, *Die literarhistorische Stellung des Octavius von Minucius Felix:* ZNW 23 (1924) 161-173; W. A. BAEHRENS, *Minucius Felix und Tertullians Apologeticum:* ZNW 23 (1924) 110-122; A. GUDEMANN, *Minucius Felix und Tertullian:* PhW 44 (1924) 90-2; E. HINNIS-

DAELS, *Minucius Felix est-il antérieur à Tertullien?:* Musée Belge 28 (1924) 29-34; ID., *L'Octavius de M. Felix et l'Apologétique de Tertullien:* Mémoires Acad. Royale Belgique 19-2 (Bruselas 1924): R. HEINZE: PhW (1925) 956-962; S. COLOMBO, *Tertulliano e Minucio Felice:* Didaskaleion 2 ((1925) 45-62; J. W. PH. BORLEFFS, *De Tertulliano et Minucio Felice* (Groningen 1925); G. GOETZ: PhW (1926) 745-754; A. GUDEMANN, *Nochmals Minucius Felix und Tertullian:* PhW 46 (1926) 1067-1071: ID., *Minucius Felix est-il antérieur à Tertullien?:* Phil 82 (1927) 353-9; J. LORTZ, *Tertullian als Apologet* I (Münster i. W. 1927) 394s: M. SCHUSTER, *Zur Frage der Priorität Tertullians vor Minucius Felix:* Mitteilung des Vereins klassischer Philologen in Wien (1927) 12-22; H. V. M. DENNIS, *The Date of the Octavius:* AJPh 50 (1929) 185-193; J. SCHMIDT, *Minucius Felix oder Tertullian? Philologisch-historische Untersuchung der Prioritätsfrage des Octavius und des Apologeticum unter physiognomischer Universalperspektive* (diss.) (Leipzig 1932); G. KRÜGER: ThLZ (1933) 226; M. SCHUSTER: WSt (1934) 163-7; H. DILLER, *In Sachen Tertullian-Minucius Felix:* Phil 44 (1935) 98-114. 216-239; Z. K. VYSOKY, *L'état des recherches récentes sur la chronologie des oeuvres apologétiques de Tertullien et de l'Octavius de Minucius:* Listy Filologicke (1938) 110-123; B. AXELSON, *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (Lund 1941). Cf. A. KLOTZ: PhW 63 (1943) 12-5; E. PARATORE, *La questione Tertulliano-Minucio. Testimonianze esterne ed argomenti interni:* RR 18 (1947) 132-159; P. FERRARINO, *Il problema artistico e cronologia dell'Octavius* (Bolonia 1947); G. QUISPEL, *A Jewish Source of Minucius Felix:* VC 3 (1949) 113-122; A. KLOTZ, *Zu Minucius Felix und Tertullian:* Würzburger Jahrbücher der klassischen Altertumswissenschaft 4 (1949-1950) 379-381; R. HELM, *Zwei Probleme der Kritik:* Wissenschaftl. Zeitschrift der Universität Rostok 2 (1952) 87-91· A. M. KURFESS, *Neues zur Prioritätsfrage Tertullian-Minucius Felix:* Orpheus 1 (1954) 125-132; P. FRASSINETTI, *Minucio Felice e le redazioni dell'Apologeticum Tertullianeo:* In memoriam Beltrami (Genova 1954) 83-96; C. TIBILETTI, *Una presunta dipendenza di Tertulliano da Minucio Felice:* Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino 91 (1956-1957) 60-72; S. ROSSI, *L'Octavius fu scritto prima del 161:* Giornale Italiano di Filologia 12 (1959) 289-304; S. ROSSI, *Feriae vindemiales e Feriae iudiciariae a Roma (a proposito dell'Octavius di Minucio Felice):* Giornale Italiano di Filologia 15 (1962) 193-224; A. DELLA CASA, *Le due date dell'Octavius:* Maia 14 (1962) 26-39 (contemporáneo del «Apologeticum» de Tertuliano); P. FRASSINETTI, *Le date dell'Octavius e la tecnica di Afranio:* Athenaeum 40 (1962) 392-397 (contra Della Casa); S. ROSSI, *Ancora sull'Octavius di Minucio Felice:* Giornale Italiano di Filologia 16 (1963) 293-313 (fecha de composición entre el 140 y el 150); M. SORDI, *L'apologia del martire romano Apollonio come fonte dell'Apologeticum di Tertulliano, e i rapporti fra Tertulliano e Minucio:* Rivista della Storia della Chiesa in Italia 18 (1964) 169-188.

Sobre *el estilo y el lenguaje:* E. NORDEN, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi* (Greifswald 1897); H. BORNECQUE, *Les clausules métriques dans Min. Felix:* Musée Belge (1903) 247-265; C. CHARLIER, *Le dialogue dans l'Octavius:* Musée Belge (1906) 75-82; P. FAIDER, *De l'emploi insolite du comparatif dans Min. Felix* (Oct. 24,3): Musée Belge (1906) 287-292: ID., *Le style de Minucius Felix. Le chiasme:* Musée Belge (1906) 293-307; J. P. WALTZING, *Minucius et le Thesaurus linguae latinae:* Musée Belge (1906) 67-74; L. DALMASSO, *L'archaismo nell'Octavius:* RFIC (1909) 7-37; L. VALMAGGI, *Di alcune particolarità grammaticali di Min. Fel.:* RFIC (1910) 552-9; F. DI CAPUA, *L'evoluzione della prosa metrica nei primi tre secoli d. C. e la data dell'Ottavio di Minucio:* Didaskaleion (1931) 1-41; J. VAN WAGENINGEN, *De siccandis umoribus (ad Min. Fel. Oct. II § 3):* Mnem N. S. 49 (1921) 102-5; G. GOETZ, *Die literarhistorische Stellung des Oktavius von Minucius Felix:* ZNW 23 (1924) 161-170; A. DELATTE, *La réalité du dialogue de l'Octavius:* Serta Leodensia (Lieja 1930) 103-8; H. HAGENDAHL, *Methods*

of Citation in Postclassical Latin Prose: Eranos (1947) 114-128; C. MOHRMANN, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens* (reacción purista en Minucio Félix): VC 2 (1948) 89-101.162-184; G. QUISPEL, *De wijsgerige en rhetorische achtergrond van de Octavius van Minucius Felix:* Handelingen van het 21ste Nederlands philologen-congres (Groningen 1950) 27s; J. P. WALTZING, *Lexicon Minucianum* (París 1910); O. PASQUALETTI, *De Ciceroniana eloquentia apud Minucium Felicem:* Atti del I Congresso internazionale di Studi Ciceroniani II (Roma 1961) 195 (resumen); M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (TU 96) (Berlín 1966) 28-39.

Estudios generales: H. LECLERCQ: DAL 11.1388-1412; H. OPITZ: PWK 15.1816-1820; H. DESSAU, *Minucius Felix und Caecilius Natalis:* Hermes (1905) 373-386; J. P. WALTZING, *Studia Minuciana* (París 1906); G. BERTOLDI, *M. Minucio Felice e il suo Dialogo Ottavio* (Roma 1906); A. ELTER, *Prolegomena zu Minucius Felix* (Bonn 1909); J. VAN WAGENINGEN, *Minucius Felix:* Theol. Tijdschr. 5 (1913) 463-7; C. SYNNERBERG, *Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur* (Helsingfors 1914); C. M. BUIZER, *Quid Minucius Felix in conscribendo dialogo Octavio sibi proposuerit* (diss.) (Amsterdam 1915); E. HERTLEIN, *Antonius Julianus ein römischer Geschichtsschreiber? Ein Versuch zur Erklärung von Minucius Felix Octavius 33,2s:* Phil (1921) 174-193; J. P. WALTZING, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle:* Musée Belge (1925) 209-238: H. J. BAYLIS, *Minucius Felix and his Place among the Early Fathers of the Latin Church* (Londres 1928); E. MAGALDI, *Della controversia An homo Plautinae prosapiae:* Didaskaleion 7 (1929) 41-52; J. W. PH. BORLEFFS, *De Lactantio in Epitome Minucii imitatore:* Mnem 57 (1929) 415-426; B. BERGE, *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des Minucius Felix* (diss.) (Friburgo 1929); M. SCHUSTER, *Minucius Felix und die christlichen Popularphilosophen:* WSt 52 (1934) 163-7; J. SCHNITZER, *Minucio Felice e la cremazione:* Religio (1934) 32-44; J. WOTKE, *Der Octavius des Minucius Felix, ein christlicher* λογος προτρεπτικός: WSt (1935) 110-128; J. H. VAN HAERINGEN, *Cirtensis noster (Minuc. Fel. 9,6):* Mnem 3 (1935) 29-32: J. J. DE JONG, *Apologetik en christendom in den Octavius van Minucius Felix* (con un resumen en inglés) (diss.) (Leiden) (Maastricht 1935); R. BENTLER, *Philosophie und Apologetik bei Minucius Felix* (Königsberg 1936); A. KURFESS, *Zu Minucius Felix:* ThGl 30 (1938) 546-552; G. H. RENDALL, *Minucius Felix:* ChQ 128 (1939) 128-133; A. D. SIMPSON, *Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century:* TP (1941) 372-381; L. ALFONSI, *Appunti sull'Octavius di Minucio Felice:* SC (1942) 70-3; M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica* (Roma 1947) 152s; G. L. ELLSPERMANN, *The Attitude of the Early Christian Writers toward Pagan Literature and Learning:* PSt 82 (Washington 1949) 14-22; G. QUISPEL, *Anima naturaliter christiana:* Latomus 10 (1951) 163-9; G. DEL TON, *Minucius Felix. Octavius, Caecilius Ostiae litus petunt:* Latinitas 1 (1953) 117-123; J. G. PRÉAUX, *À propos d'un dilemme de Minucius Felix:* Latomus 14 (1955) 262-270; A. PASTORINO, *L'ostracismo in Minucio Felice* (Oct. III, 2-6): Ἀντίδωρον Paoli (Génova 1956) 250-261; A. PASTORINO, *I compromessi di un intellettuale pagano alla fine del II secolo D. C.:* Le Parole e le Idee 5 (1963) 155-166; W. SPEYER, *Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen:* JbAC 6 (1963) 129-135; J. LINDAUER, l.c.; A. LABHARDT, *Minucius Felix et les ricochets d'Ostie (Octavius 3,5-4,1):* Hommages à J. Bayet (Bruselas-Berchem 1964) 349-354; W. SPEYER, *Octavius, der Dialog des Minucius Felix, Fiktion oder historische Wahrheit?:* JbAC 7 (1964) 45-51; A. VECCHI, *Per l'interpretazione dell'Ottavio:* Convivium 32 (1964) 561-683; G. W. CLARKE, *The Literary Setting of the Octavius of Minucius Felix:* Journal of Religious History 3 (1964-1965) 195-211; W. FAUSCH, *Die Einleitungskapitel zum «Octavius» des Minucius Felix. Ein Kommentar* (diss.) (Zurich 1966); B. KYTZLER, *Notae Minucianae:* Traditio 22 (1966) 419-435; C. BECKER, *Der «Octavius» des Minucius Felix:* SAM (1967) Heft. 2.

2. *Sobre el destino (De fato)*

En su *Octavio*, Minucio Félix se refiere a un tratado *De fato* que tenía intención de escribir más tarde: «Pero sobre el destino basta por ahora. Reservamos este asunto para una discusión más completa y extensa en otro lugar» (36,2). Si lo escribió, se ha perdido el escrito. San Jerónimo *(De vir. ill.* 58) conoció un libro *De fato vel contra mathematicos*, atribuido a Minucio Félix; pero duda de su autenticidad: «Circula también bajo su nombre otra obra, *Del hado o contra los matemáticos*; pero este tratado, aunque debido a la pluma de un hombre de talento, no me parece que corresponde al estilo de la obra ya mencionada *(Octavio)*».

Estudio: J. R. G. Préaux, *À propos du De fato (?) de Minucius Felix:* Latomus 9 (1950) 395-413.

HIPOLITO DE ROMA

Cuando Orígenes visitó la comunidad cristiana de Roma hacia el año 212 oyó en una iglesia un sermón *Sobre la alabanza de nuestro Señor y Salvador*. El predicador era el sacerdote romano Hipólito, que más tarde fue el primer antipapa. Pero murió mártir (235) y es venerado por la Iglesia como santo hasta nuestros días. Hay muchas razones para creer que no era natural de Roma, ni siquiera latino de origen. Sus sorprendentes conocimientos de la filosofía griega desde los orígenes hasta su época, su familiaridad con los misterios griegos, toda su psicología, están indicando que procedía del Este. Su postura teológica y el parentesco que se advierte entre su doctrina del Logos y la de los teólogos griegos demuestran que recibió una formación helenística y que estaba relacionado con Alejandría. Es griego en la expresión y en el pensamiento. De hecho, es el último autor cristiano de Roma que emplea este lenguaje. Su producción literaria es comparable en volumen a la de su contemporáneo Orígenes, pero no así en profundidad y originalidad de pensamiento. Se interesa más de cuestiones prácticas que de problemas científicos. El campo de sus preocupaciones es más amplio que el del maestro alejandrino y se extiende a problemas que Orígenes jamás abordó. Publicó tratados antiheréticos, una *Crónica*, un *Ordo* eclesiástico y hasta poesía religiosa. Según Focio *(Bibl. Cod.* 121), Hipólito, en una de sus obras perdidas, afirmaba ser discípulo de Ireneo. De ser esto así, participó ciertamente del celo de su maestro por la defensa de la doctrina católica contra las herejías. Sin embargo, al atacar violentamente el modalismo trinitario y el patripasianismo de Noeto, Cleomenes, Epígono y Sabelio, fue demasiado lejos y sostuvo una teología del Logos que adolecía de tendencias subordinacionistas. Cuando el papa Calixto mitigó la disciplina para los penitentes que se habían hecho culpables de pecado mortal,

el ambicioso y austero Hipólito le reprochó que, con su lenidad, se separaba de la tradición de la primitiva Iglesia. Acusó, además, a Calixto de ser discípulo de Sabelio y hereje, y, con algunos de sus partidarios, se separó de la Iglesia. Fue elegido obispo de Roma por un círculo reducido, pero influyente, convirtiéndose así en el primer antipapa. Incluso cuando a Calixto sucedió Urbano (223-230), y a éste Ponciano (230-235), el cisma continuó, hasta que Maximino el Tracio desterró a ambos, a Ponciano e Hipólito, a Cerdeña, donde parece que se reconciliaron. Ponciano renunció al pontificado el 28 de septiembre del 235, a fin de que la comunidad de Roma pudiera elegir un sucesor. Hipólito debió de hacer otro tanto con su cargo, y parece que volvió al seno de la Iglesia antes o después de haber salido de Roma. La comunidad reunida eligió a Anteros (235-236). Ponciano e Hipólito murieron poco después en la «isla de la muerte». El papa Fabián (236-250) hizo trasladar sus cuerpos a Roma, donde fueron solemnemente inhumados, el papa Ponciano en la cripta papal de San Calixto, Hipólito en el cementerio de la vía Tiburtina, que aún lleva su nombre. Los funerales se celebraron el mismo día, 13 de agosto del 236 ó 237. La Iglesia sigue conmemorando a Hipólito en este mismo día. La lista más antigua de mártires, la *depositio martyrum*, del año 354, señala para los *idus Aug., Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Callisti* (EH 544,7; 547,19). El papa Dámaso decoró la tumba de Hipólito con una inscripción. En ella hace notar que había sido discípulo de Novaciano *(sic)*, pero que luego fue mártir, después de aconsejar a sus seguidores que se reconciliaron con la Iglesia (EH 590). A la entrada de la Biblioteca Vaticana (antes en el Museo de Letrán, en Roma) se conserva la famosa estatua de San Hipólito descubierta el año 1551. Probablemente se la levantaron en el cementerio subterráneo donde enterraron a Hipólito o en la cercana basílica. Tiene todas las características de una estatua ejecutada en el siglo III. Fue erigida por sus admiradores. En la silla en que está sentado el santo aparecen grabadas su tabla pascual y una lista completa de sus obras.

Estudios: E. Amann, *Hippolyte:* DTC 6,2487-2511; I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus* (Regensburg 1853); K. J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt* (Leipzig 1902); G. P. Strinopulos, *Hippolyts philosophische Anschauungen* (diss.) (Leipzig 1903); A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte* (París 1906; 2.ª ed. 1929); K. Müller, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte. 7. Der Ursprung des Schimas zwischen Kallist und Hipnolyt:* ZNW 23 (1924) 231-4; A. Donini, *Ippolito di Roma. Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella Chiesa di Roma* (Roma 1925); A. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París 1932); G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (París 1935) 149-159; M. da Leonessa, *S. Ippolito della Via Tiburtina. Studio storico-critico* (Roma 1935); E. Josi, *Quattro frammenti del carme di Damaso in onore di S. Ippolito:* RAC 13 (1936) 231-6; G. Bovini, *S. Ippolito della Via Tiburtina. Esame e critica delle antiche testimonianze su Ippolito:* RAC

19 (1942) 35-85; ID., *Sant'Ippolito dottore e martire del III secolo* (Vaticano 1943); G. DA BRA, *Studio su S. Ippolito dottore* (Roma 1944); G. BARDY, *L'énigme d'Hippolyte:* MSR 5 (1948) 53-88; G. OGGIONI, *La questione di Ippolito:* SC 78 (1950) 126-143; B. DE GAIFFIER, *Les oraisons de l'office de saint Hippolyte dans le Libellus orationum de Vérone:* RAM 25 (1949) 219-224; C. B. DALY, *The Edict of Callistus:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 176-182; S. PALACHKOVSKY, *La tradition hagiographique sur S. Hippolyte:* ibid. 97-107.

Sobre la *estatua de Hipólito*, cf.: G. MORIN, *La liste épigraphique des travaux de saint Hippolyte au Musée du Letran:* RB 7 (1900) 241-251; A. D'ALÈS, *Souvenir de saint Hippolyte:* Et (1906) 330-348.475-490; C. WENDEL, *Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue:* ThStKr 108 (1937-1938) 362-9; G. BOVINI, *La statua di Sant'Ippolito del Museo Lateranense:* Bolletino della Commissione Archeologica comunale in Roma 68 (1940) 109-128; P. NAUTIN, *Note sur le catalogue des oeuvres d'Hippolyte:* RSR 34 (1947) 99-107; B. CAPELLE, *Hippolyte de Rome:* RTAM 17 (1950) 145-174; A. AMORE, *Note su S. Ippolito martire:* RAC 30 (1954) 63-97; TH. CAMELOT, *Hippolyte (saint) de Rome:* Catholicisme hier, aujourd'hui, demain fasc.19 (París 1958) 755-760; P. DE LANVERSIN, *Une belle «dispute». Hippolyte est-il d'Occident ou d'Orient?:* PrOCh 6 (1956) 118-122.

I. SUS OBRAS

Los escritos de Hipólito sufrieron la misma suerte que los de Orígenes, aunque por razones distintas. De sus numerosas obras se conservan muy pocas en su texto original griego. La pérdida del texto original se debe atribuir a la cristología herética del autor y a su condición de cismático, pero sobre todo al hecho de que, después de su muerte, el conocimiento del griego fue desapareciendo gradualmente de Roma. Afortunadamente, muchas de sus obras han sobrevivido, íntegramente o en fragmentos, en traducciones latinas, siríacas, coptas, árabes, etiópicas, armenias, georgianas y eslavas. La cantidad y variedad de traducciones orientales proclaman la fama que conservó su nombre en Oriente, de tal suerte que le fueron atribuidos, además, muchos tratados espúreos.

Durante los últimos años, las obras de Hipólito han sido objeto de discusiones y controversias muy vivas. P. Nautin se propuso demostrar, con una mezcla de rigor científico y de espíritu combativo, que Hipólito no es el autor de los *Philosophumena*, designados también con el título de *Elenchos* o *Refutatio*. No niega que exista una relación entre el *Canon pascual*, los libros inscritos en la estatua de la vía Tiburtina, el tratado *Sobre el Universo* y el *Elenchos*. Sin embargo, su autor no sería Hipólito de Roma, sino un tal Josipo, desconocido hasta ahora. P. Nautín identifica a este Josipo con el Josephus mencionado como el autor del tratado *Sobre el Universo* en una copia utilizada por Focio *(Bibl. Cod.* 48), con el Josephus de que se habla en el *De mundi creatione* de Juan Filópono y con aquel otro que en los *Sacra Parallela* de San Juan Damasceno se menciona como autor del tratado *Contra Platón sobre el Universo*. P. Nautin no niega la posibilidad de que el

nombre de Josipo se deba a un grave error del primer copista, que de esta manera habría entrado en las tres fuentes. Afirma, sin embargo, que «la distinción de este Josipo y de Hipólito nos permite hacernos una idea más exacta del uno y del otro». Nautin distingue, pues, dos grupos en el *Corpus* de los escritos atribuidos a Hipólito. El primero comprende el *Elenchos*, el fragmento *Sobre el Universo* y la *Synagogé* o *Crónica de la historia del mundo*. Este grupo debería atribuirse al presbítero romano y antipapa Josipo. Es a este mismo Josipo a quien habrían erigido sus partidarios la célebre estatua con la lista de sus tratados. El segundo grupo comprende los tratados el *Anticristo*, el *Comentario sobre Daniel*, el *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, las *Bendiciones de Jacob y de Moisés*, el *Syntagma*, con el fragmento *Contra Noetum* a manera de conclusión; el fragmento de Verona de la *Constitución eclesiástica* editada por Hauler. Estos son, según Nautin, los escritos auténticos de cierto Hipólito, obispo oriental sin duda alguna. La estatua no puede representar a Hipólito, porque en el catálogo que da no se citan sus obras más conocidas, especialmente el *Anticristo* y el *Comentario sobre Daniel*.

No se puede poner en tela de juicio que Nautin ha demostrado satisfactoriamente que muchas de las atribuciones modernas de Hipólito están desprovistas de fundamento. Sin embargo, en general, sus conclusiones no han conseguido la adhesión de la mayoría de los eruditos, que siguen considerando las listas de escritos que nos dan Eusebio y San Jerónimo como documentos de primer orden, y la estatua del Museo de Letrán como un monumento erigido a Hipólito de Roma.

B. Capelle, M. Richard, J. Daniélou, G. Bardy, B. Botte, S. Giet y otros han demostrado que las obras que Nautin divide en dos grupos tienen numerosos puntos comunes en cuanto a estilo y vocabulario, y que no se pueden atribuir a dos autores distintos, sino que deben proceder de una sola mano. Con todo, la controversia dista aún mucho de estar zanjada.

Ediciones: MG 10,16,3; G. BONWETSCH-H. ACHELIS: GCS 1 (1897); P. WENDLAND: GCS 26 (1916); A. BAUER-R. HELM: GCS 36 (1929).

Traducciones: Alemana: K. PREYSING: BKV² 40 (1922).—*Francesa:* A. DE GENOUDE, *Les Pères de l'Église* (París 1837-1843). — *Inglesa:* J. H. MACMAHON y S. D. F. SALMOND: ANL 9,2; ANF 5.

Estudios: P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe* (París 1947); ID., *Notes sur le catalogue des oeuvres d'Hippolite:* RSR 34 (1947) 100-7.347-359; ID., *Hippolyte, Contre les héresies* (París 1949); ID., *La controverse sur l'auteur de l'Élenchos:* RHE 47 (1952) 5-43; ID., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (París 1953); ID., *L'auteur du Comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235:* RSR 42 (1954) 226-257; J. DANIÉLOU: RSR 35 (1948) 596-8; 42 (1954) 588-590; G. BARDY, *L'énigme d'Hippolyte:* MSR 5 (1948) 63-88; ID., *Le souvenir de Josèphe chez les Pères:* RHE 43 (1948) 179-191; G. OGGIONI, *La questione di Ippolito:* SC 78 (1950) 126-143; B. CAPELLE, *Hippolyte de Rome:* RTAM 17 (1950) 145-174; ID., *À propos d'Hippolyte de Rome:* RTAM 19 (1952) 193-202; B. BOTTE, *Note sur l'auteur du De Universo attribué à saint Hippolyte:*

RTAM 18 (1951) 5-18; S. Giet, *Controverse sur Hippolyte:* RSR 25 (1951) 83-85; M. Richard, MSR 5 (1948) 294-308; Id., *Comput et chronographie chez saint Hippolyte* (Lille 1950); Id., *Encore le problème d'Hippolyte:* MSR 10 (1953) 13-52.145-180; A. Amore, *Note su S. Ippolito martire:* RAC 30 (1954) 63-97; M. Richard, *Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soi-disant Josipe:* RSR 43 (1955) 379-394; M. Richard, *Quelques nouveaux fragments des Pères antenicéens et nicéens:* SO (1963) 76-83; G. Garitte, *Le traité georgien «Sur la foi» attribué à Hippolyte:* Muséon 78 (1964) 119-172.

1. *Los Philosophumena*

La obra más preciosa de Hipólito son los *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías.* El autor la llama al principio del primer libro Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.

El conjunto de la obra comprende diez libros. El autor (9,3) no aplica el nombre de *Philosophumena,* o *Exposición de las doctrinas filosóficas,* más que a los primeros libros, que tratan de la filosofía de los griegos. Ese título no se puede aplicar al resto de la obra. Ninguna lista de los escritos de Hipólito, ni la de Eusebio *(Hist. eccl.* 6,22), ni la de Jerónimo *(De vir. ill.* 61), ni la de su estatua, mencionan este escrito, el más importante de Hipólito. El primer libro se conocía desde 1701, pero pasaba como obra de Orígenes, a quien le atribuían todas las ediciones impresas. Los libros 2 y 3 no se han encontrado todavía, pero los libros 4-10 los descubrió Minoides Mynas, en 1842, en un códice griego del siglo XIV, que entonces pertenecía al monasterio del Monte Atos y ahora se conserva en París. Fueron publicados (juntamente con el libro 1) por primera vez en Oxford, en 1851, por M. E. Miller, pero siempre bajo el nombre de Orígenes. El año 1859, los *Philosophumena* fueron, finalmente, restituidos a Hipólito en la edición de L. Duncker y F. G. Schneidewind. En el proemio y en otros dos lugares (10,32 y 10,30), el autor remite al *Syntagma,* a la *Esencia del Universo* y a la *Crónica* como a escritos que había publicado anteriormente. Ahora bien, sabemos que estas tres obras pertenecen a Hipólito. Su paternidad fue aceptada comúnmente hasta que P. Nautin la puso recientemente en duda, pero, al parecer, sin dar razones decisivas.

En cuanto al contenido y en cuanto al método, el autor depende de su maestro, Ireneo. La introducción describe el contenido, plan y división de la obra:

> Probaremos que (los herejes) son ateos, tanto en sus opiniones como en su modo (de tratar una cuestión). Mostraremos cuál es el origen de sus empresas y cómo han tratado de establecer sus creencias, sin tomar nada de las Sagradas Escrituras. No ha sido tampoco por respetar la tradición de un santo que ellos se lanzaron de cabeza a todas estas teorías. Antes bien, probaremos que sus doctrinas las sacaron de la sabiduría de los griegos, de las conclusiones de los autores de sistemas filosóficos, de los pretendidos misterios y de las divagaciones de los astrólogos. Parécenos, pues, oportuno exponer en primer lugar las opiniones que emitieron los filósofos griegos y probar a nuestros lectores que son más antiguas que aquéllas (las herejías) y más dignas de respeto sus ideas sobre la divinidad. Compararemos luego cada herejía con el sistema del respectivo filósofo, con lo que se echará de ver que el primer fautor de la herejía se sirvió de estos esbozos y los adaptó para su provecho, apropiándose sus principios. Empujado por ellos hacia lo peor, ha construido su propia doctrina. La empresa, es verdad, exige gran trabajo y largas investigaciones. No nos debe, pues, faltar el valor... Para comenzar, pues, declararemos quiénes fueron entre los griegos los primeros en señalar los principios de la filosofía natural. De ellos especialmente tomaron furtivamente sus opiniones los que comenzaron a propalar estas teorías. Lo probaremos luego, cuando comparemos los unos con los otros. Asignaremos a cada uno de los que han jugado papel de jefe entre los filósofos las doctrinas que les son propias y pondremos de manifiesto la desnudez e indecencia de estos heresiarcas (proem.).

En este resumen aparece claramente todo el plan de la obra. La intención del autor es demostrar el carácter no cristiano de las herejías, probando su dependencia de la filosofía pagana. Por eso la *Refutación* consta de dos partes. La primera, que comprende los libros 1-4, trata de los diferentes sistemas paganos. El libro primero es un resumen bastante mediocre de la historia de la filosofía griega desde Tales a Hesíodo. El autor se sirvió de fuentes secundarias y de escaso valor. Los libros segundo y tercero se han perdido. Trataban de las religiones de misterios y de la mitología de los griegos y de los bárbaros. El cuarto libro está consagrado a la astrología y a la magia. La segunda parte de la obra, libros 5-9, refuta las herejías, relacionando cada una de las 33 sectas gnósticas con uno de los sistemas filosóficos o paganos mencionados en la primera parte. El libro 10 hace un resumen de todo lo que precede y propone luego una cronología de la historia judía y hace una exposición de la verdadera doctrina. Los libros 5-9 son superiores a los demás, porque en ellos el autor se halla en su propio terreno y da muestras de un sentido crítico más seguro. Depende en gran medida del tratado de Ireneo *Adversus haereses,* pero ciertamente usó varias obras gnósticas que ya no existen. Por esta razón la *Refutación* sigue siendo una de las fuentes más importantes para la historia del gnosticismo. El autor parece indicar (9,12) que el papa Calixto había muerto ya cuando él compuso este tratado. Su composición, pues, tiene que ser posterior al año 222.

Ediciones: P. WENDLAND: GCS 26 (1916) 1-293; E. MILLER, *Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio, e codice Parisino nunc primum edidit* (Oxford 1851); L. DUNCKER y F. G. SCHNEIDEWIND, *S. Hippolyti Episc. et Mart. Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt,* rec., latine vert., notas adiec. (Gotinga 1859); MG 16; P. CRUICE, *Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum,* e cod. Paris. rec. (París 1860); H. DIELS, *Doxographi Graeci* (Berlín 1879) 551-576 (solamente el libro I).

Traducciones: Alemana: K. PREYSING: BKV² 40 (1922).—*Francesa:* A. SIOUVILLE, *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies,* trad. et notes. Coll. Les textes du christianisme (París 1928).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Hippolytus, Weerlegging van alle ketterijen:* Oudchristel. geschriften, dl.23-24 (Leiden 1920).—*Inglesas:* J. M. MACMAHON: ANL 6; ANF 5,9-153; J. LEGGE, *Philosophumena, or the Refutation of All the Heresies Formerly Attributed to Origen but now to Hippolytus, translated:* SPCK (Londres 1921).

Estudios: C. C. J. BUNSEN, *Hippolytus and his Age* (Londres 1852: 2.ª ed. 1854) 4 vol.; C. WORDSWORTH, *St. Hippolytus and the Church of Rome in the Early Part of the Third Century* (Londres 1853); J. DÖLLINGER, *Hippolytus und Kallistus* (Regensburg 1853); W. ELFE TAYLOR, *Hippolytus and the Christian Church of the Third Century* (Londres 1853); G. VOLKMAR, *Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicaenum.* I: *Hippolytus* (Zurich 1855); J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* p.I.ª (Londres 1890) 317-477: Hippolytus of Porticus; G. SALMOND, *The Cross-References in the «Philosophumena»:* Hermathena 5 (1885) 389-402; H. STÄHLIN, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker:* TU 6.3 (Leipzig 1890) 1-108; J. DRÄSEKE, *Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytus:* Zeitschr. wiss. Theol. (1902) 263-289; ID., *Noëtus und die Noëtianer in des Hippolytus Refutatio IX 6-10:* ibid. (1903) 213-233; ID., *Zur Frage der Eschatologie bei Hippolytus Refut. IX 10:* ibid. 49 (1906) 239-252; A. D'ALÈS, *Les livres II et III des Philosophumena:* REG (1906) 1-9; R. GANSCHINIETZ, *Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Ref. Haer. IV, 28-42:* TU 39,2 (Leipzig 1913); S. SCHNEIDER, *San Hipólito sobre los Misterios griegos* Rospr. Akademji 56 (1917) 329-377 (en polaco); K. MÜLLER: ZNW (1924) 231-4; K. PREYSING, *Hippolyt Philosophumena IX 12-16:* ZkTh 50 (1926) 604-8; LUKMAN, *Bogoslovni Vestnik* (1927) 177-184; G. REVEL, *S. Ippolito ed i Philosophumena:* Bilychnis (1929) I 259-266; C. M. EDSMAN, *Schöpferwille und Geburt Jac. 1,18. Eine Studie zur altchristliche Kosmogonie:* ZNW (1939) 11-44; K. REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer:* Hermes (1942) 1-27; G. DA BRA, *I Filosofumeni sono di Ippolito?* (Roma 1942); J. FILLIOZAT, *La doctrine des Brahmanes d'après saint Hippolyte:* RHR 130 (1945) 59-91; E. PETERSON, *Le traitement de la rage par les Elkésaïtes d'après Hippolyte:* RSR 34 (1947) 232-8: P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du IIIe siècle* (París 1947). Cf. J. DANIÉLOU: RSR (1948) 596-8; G. BARDY: MSR (1948) 63-8; RICHARD: ibid. (1948) 294-308; P. NAUTIN: RSR (1947) 100-7.347-359; G. QUISPEL, *Note sur Basilide* (citado por Hipólito): VC 2 (1948) 115-6; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949); G. BARDY, *«Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles:* RAM 25 (1949) 97-108; J. DORESSE, *Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes. Ophites et Séthiens:* Bulletin de l'Institut d'Égypte 31 (1948-1949) 409-419; P. NAUTIN, *La controverse sur l'auteur de l'Elenchos:* RHE 47 (1952) 5-43; M. BLANK, *The Account of the Essenes in Hippolytus and Josephus:* The Background of the New Testament and its Eschatology. In Honour of C. H. Dodd (Cambridge 1956) 172-5: F. CASELLA, *Hippolyti Refutationes 1,14:* Maia 9 (1957) 322-5: M. SMITH, *The Description of «The Essenes» in Josephus and «The Philosophumena»:* Hebrew Union College Annual 29 (1958) 273-313; K. JANACEK, *Hippolytus and Sextus Empiricus:* Eunomia 3 (1959) 19-21; W. FOERSTER, *Das System des Basilides:* New Testament Studies 9 (1962-1963) 233-255; M. MARCOVICH, *Textkritisches. I: Zu Hippolyt, Refutatio B.III-X:* RhM 107 (1964) 139-158; ID., *Note on Hippolytus' Refutatio:* JThSt 15 (1964) 69-74 (en favor de la autenticidad); ID., *Hippolytus und Heraklitus (Refutatio IX,9-10):* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 255-264; N. BROX, *Kelsos und Hippolytos. Zur frühchristlichen Geschichtspolemik:* VC 20 (1966) 150-158.

2. *El Syntagma o Contra las herejías* (Πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις)

Mucho antes de escribir su *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías,* Hipólito había compuesto una obra que Eusebio llama *(Hist. eccl.* 6,22) *Contra todas las herejías,* San Jerónimo *(De vir. ill.* 61) *Adversum omnes haereses,* pero Focio *(Bibl. cod.* 121) *Syntagma,* o, para ser más exactos, «Syntagma contra treinta y dos herejías, de Hipólito, discípulo de Ireneo». Da la siguiente descripción:

> Empieza con los dositeanos y continúa con las herejías de Noeto y los noecianos, que, dice, fueron refutadas por Ireneo en sus conferencias. La presente obra es un resumen de estas conferencias. El estilo es claro, un tanto severo y exento de redundancias, aunque no manifiesta ninguna tendencia hacia el aticismo *(ibid.).*

Esta referencia es muy valiosa, porque el original se ha perdido. Sin embargo, se puede reconstruir con los fragmentos que se han conservado. Se puede rehacer el catálogo de las treinta y dos herejías de que trataba Hipólito en el *Syntagma* consultando los escritores posteriores que utilizaron esta obra. R. A. Lipsius ha demostrado que la lista de las falsas doctrinas estampada al final del *De praescriptione* (46-53) de Tertuliano no es más que un resumen del susodicho tratado de Hipólito y que Epifanio, en su *Panarion,* y Filastrio, en su *Liber de haeresibus,* se sirvieron ampliamente de él. Parece, pues, que este pequeño tratado tuvo mayor influencia sobre las generaciones posteriores que los *Philosophumena.* El *Syntagma* pertenece al primer período de la vida de Hipólito, cuando Ceferino era obispo de Roma (199-217). Se hace mención de él en el prefacio de los *Philosophumena* (1,20).

Edición: P. NAUTIN, *Hippolyte: Contre les hérésies, fragment,* étude et édition critique (París 1949).

Estudios: R. A. LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanios* (Viena 1865); J. DRÄSEKE, *Zum Syntagma des Hippolytos:* Zeitschr. wiss. Theol. 46 (1903) 58-90; C. MARTIN, *Le Contra Noetum de saint Hippolyte, fragment d'homélie ou finale du Syntagma?:* RHE 37 (1941) 5-23.

3. *El anticristo* (Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου)

De sus tratados dogmáticos no ha llegado hasta nosotros completo más que el *De antichristo,* compuesto hacia el año 200. Se conserva en su texto griego. Va dirigido a un tal Teófilo, a

quien el autor llama «mi carísimo hermano». Hipólito da primeramente un resumen de la obra (c.5); anuncia que piensa tratar de las siguientes cuestiones:

> En qué consistirá la venida y cómo se producirá; en qué ocasión y en qué momento se revelará ese impío; de dónde vendrá y de qué tribu; cuál es su nombre, ese nombre indicado con números en la Escritura; cómo inducirá a los hombres a error, reuniéndolos de los confines de la tierra; cómo provocará tribulaciones y persecuciones contra los santos; de qué manera se ensalzará a sí mismo como dios; cuál será su fin y cómo se revelará en el cielo la repentina aparición del Señor; qué cosa será la conflagración del Universo; cuál será el glorioso y celestial reinado de los santos cuando reinen juntamente con Cristo, y cuál será el castigo de los culpables por el fuego.

Como muchos de sus contemporáneos consideraban a Roma como el imperio del anticristo, el autor demuestra que Roma representa solamente el cuarto poder de la visión de Daniel y que la aparición del anticristo vendrá después. Su venida no es, pues, inminente, a pesar de la nueva persecución de los cristianos bajo Septimio Severo. Este tratado representa, en la literatura patrística, la disertación de mayor envergadura sobre el problema del anticristo. En algunas de sus opiniones Hipólito se muestra discípulo de Ireneo, pero en otras se aparta considerablemente de él.

La autenticidad de este escrito está bien establecida, pues el propio Hipólito se la atribuye a sí mismo en su *Comentario a Daniel* (4,7,1; 13,1). El texto griego se conserva en tres manuscritos. Existen también una versión en eslavo antiguo y otra en georgiano y fragmentos en armenio.

Edición: H. Achelis: GCS 1,2 (1897) 1-47.

Traducciones: Alemana: V. Gröne: BKV (1873).—*Inglesa:* S. D. F. Salmond: ANL 9; ANF 5,204-9.

Estudios: H. Achelis, *Hippolytstudien:* TU NF 1,14 (Leipzig 1897) 65s; P. Wendland, *Textkonstruktion der Schrift über den Antichrist:* Hermes (1899) 412-427; K. J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt,* Abt. I (Leipzig 1902) 11-61: D. Müller, *Die russisch-kirchenslavische Handschrift über den Antichrist im Kodex Slav. 9 der Oesterreichischen Nationalbibliothek* (diss.) (Viena 1959); S. Pricoco, *Osservazioni sulla struttura letteraria del «De Christo et Antichristo» di Ippolito:* Orpheus 12 (1965) 133-155.

4. *Tratados exegéticos*

Al igual que su contemporáneo Orígenes, Hipólito compuso gran número de comentarios sobre los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. También tiene de común con el alejandrino que en la interpretación de las Escrituras sigue el método alegórico y tipológico. Hay, sin embargo, una notable diferencia en las aplicaciones: las de Orígenes son místicas; las de Hipólito, más sobrias. De su producción exegética nos queda muy poco.

a) *El Comentario sobre Daniel*

Es el que se conserva en mejor estado. El texto íntegro nos ha llegado en una traducción en eslavo antiguo, y la mayor parte del texto original griego, en fragmentos. Existe una divergencia de opiniones en cuanto a la fecha de su composición. Según P. Nautin, es probablemente posterior al año 235, ciertamente posterior a 222. Sin embargo, muchos pasajes dan a entender que Hipólito lo compuso estando todavía bajo la impresión causada por la persecución de Septimio Severo, que empezó el año 202. Por esta y otras razones se ha creído hasta aquí que la obra fue compuesta hacia el 204; M. Richard ha sostenido esta misma fecha recientemente. En este caso, el *Comentario sobre Daniel* sería el primer tratado exegético conocido de la Iglesia cristiana que poseemos.

El *Comentario* está dividido en cuatro libros. Como base para su comentario, el autor usa la versión griega de Teodoción, que incluye las secciones deuterocanónicas. El primer libro trata de la historia de Susana. El autor ve en ella la figura de la Esposa inmaculada de Cristo, la Iglesia, perseguida por dos pueblos, los judíos y los paganos:

> Susana era figura de la Iglesia, y Joaquín, su esposo, de Cristo. El jardín «que estaba cerca de su casa» figuraba la sociedad de los santos, plantados cual árboles fructíferos en medio de la Iglesia. Babilonia es el mundo. Los dos ancianos representan en figura a los dos pueblos que conspiran contra la Iglesia, el de la circuncisión y el de los gentiles. Las palabras «fueron constituidos en jueces, que parecían gobernar al pueblo» significan que en este mundo ellos ejercen la autoridad y el poder, juzgando a los justos injustamente... ¿Cómo pueden, en efecto, juzgar rectamente los enemigos y destructores de la Iglesia, cómo pueden mirar al cielo con corazón puro, siendo esclavos del príncipe de este mundo?... Estos dos pueblos, instigados por Satán, que obra en ellos, no cesan de maquinar persecuciones y tribulaciones contra la Iglesia. Buscan la manera de destruirla, pero no se entienden entre sí (1,14-15)... Cuando la bienaventurada Susana oyó estas palabras (de los ancianos), sintió gran dolor en su corazón y mantuvo cerrada su boca, pues no quería ser deshonrada por viejos perversos. Ahora bien, como se puede ver en toda verdad, lo que acaeció a Susana lo ves realizado todavía hoy en la Iglesia. Porque cuando los dos pueblos se unen para seducir a los santos, están al acecho, esperando una oca-

sión propicia; entran entonces en la casa de Dios, cuando todos están orando y cantando himnos a Dios; cogen a algunos de ellos, los sacan fuera y les hacen violencia, diciendo: «Venid, tened comercio con nosotros y adorad a los dioses. Si no consentís, daremos testimonio contra vosotros.» Y cuando ellos rehúsan, los arrastran a los tribunales y los acusan de obrar contra los decretos del César, y los hacen condenar a muerte *(ibid.* 20).

El libro segundo identifica los cuatro reinos mencionados en Daniel, 2 y 7, con los imperios babilonio, persa, griego y romano. El tercero trata de la cuestión crucial de su tiempo: las relaciones de los cristianos con el Estado. En el libro cuarto (c.23) aparece por primera vez en la literatura patrística el 25 de diciembre como fecha del nacimiento de Cristo y el 25 de marzo como la de su muerte. El autor afirma que Cristo nació en miércoles, 25 de diciembre, el año 42 del emperador Augusto. De ser auténtico este pasaje, sería de suma importancia para la historia de la fiesta de Navidad; pero parece ser una interpolación, aunque muy antigua.

Ediciones: G. N. Bonwetsch: GCS 1,1 (1891) 1-340; G. Bardy, *Hippolyte, Commentaire sur Daniel,* introd. de G. B., texte et trad. de M. Lefèvre: SCH 14 (París 1947).

Traducciones: Alemana: G. N. Bonwetsch, l.c.—*Francesa:* M. Lefèvre, l.c.—*Inglesa:* S. D. F. Salmond: ANL 9; ANF 5,177-194.

Estudios: O. Bardenhewer, *Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtl. Versuch* (Friburgo i. Br. 1877); G. Salmon, *The Commentary of Hippolytus on Daniel:* Hermathena 8 (1893) 161-190; E. Bratke, *Die Lebenszeit Christi im Danielkommentar des Hippolytus:* Zeitschr. wiss. Theol. 35 (1892) 120-176; Id., *Der Tag der Geburt Christi in der Ostertafel des Hippolytus:* Jahrb. prot. Theol. 18 (1892) 439-456; A. Hilgenfeld, *Die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolytus:* Zeitschr. wiss. Theol. 35 (1892) 257-281; E. Bratke, *Zur Frage nach dem Todesjahre Christi:* ThStKr 65 (1892) 734-757; A. Hilgenfeld, *Die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus:* Zeitschr. wiss. Theol. 38 (1893) 106-117; G. N. Bonwetsch, *Die Datierung der Geburt Christi in dem Danielkommentar Hippolyts:* NGWG Phil.-hist. Klasse (1895) 515-527; Id., *Die handschriftliche Ueberlieferung des Danielkommentars Hippolyts:* ibid. (1896) 16-42; Id., *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und zum Hohenliede:* TU NF 1,2 (Leipzig 1897); E. Violard, *Étude sur le «Commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel»* (Montbéliard 1903); C. Diobouniotis, *Hippolyts Danielkommentar in Handschrift Nr. 573 des Meteoronklosters:* TU 38,1 (Leipzig 1911); G. N. Bonwetsch, *Hippolyts Danielkommentar, Buch 1,1-14:* NGWG (1918) 313-7; (1919) 347-360; R. Eisler, Κάστυ τοῦ γεαμματέως *im Danielkommentar des Hippolytus von Rom:* OLZ (1930) 585-7; G. Ogg, *Is A. D. 41 the Date of the Crucifixion?:* JThSt 43 (1942) 187-8; P. Andriessen, *A propos d'un agraphon cité par Hippolyte:* VC 2 (1948) 248-9; R. Wilde, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries:* PSt 81 (Washington 1949) 159-168; J. Ziegler, *Der Bibeltext im Daniel-Kommentar des Hippolyt von Rom* (Gotinga 1952); M. Richard, *Encore le problème d'Hippolyte* I: MSR 10 (1953) 13-52; P. Nautin, *L'auteur du Comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235:* RSR 42 (1954) 226-257; C. M. Edsman, *A Typology of Baptism in Hippolytus:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 35-40; G. Ogg, *Hippolytus and the Introduction of the Christian Era:* VC 16 (1962) 2-18.

b) *El Comentario sobre el Cantar de los Cantares*

El texto completo se conserva sólo en georgiano, pero existen fragmentos en griego, eslavo, armenio y siríaco. A pesar de que en la versión georgiana el *Comentario* llega solamente hasta Cant. 3,7, puede, con todo, representar el tratado entero. Esta traducción se conserva en un manuscrito del siglo X, pero data de una época mucho más antigua. Es traducción literal de una versión armenia, hecha directamente sobre el original griego.

El tono del *Comentario* es oratorio y hay varios pasajes que dan la impresión de que el autor se está dirigiendo a una asamblea. Parece, pues, que el tratado es una colección de homilías. La interpretación es alegórica y recuerda un comentario de Orígenes sobre el mismo libro. El Rey del Cantar es Cristo, y su Esposa, la Iglesia. Pero, a veces, igual que en Orígenes, la esposa del Cantar representa al alma enamorada de Dios. Esta alegoría influyó poderosamente en toda la exégesis posterior del Occidente, hasta en el misticismo de la Edad Media. San Ambrosio, en su comentario al salmo 118, utilizó ampliamente la obra de Hipólito.

Ediciones: G. N. Bonwetsch: GCS 1,1 (1897) 341-374: El fragmento griego y traducción alemana de los fragmentos eslavo, armenio y siríaco.—El texto original de los fragmentos armenio y siríaco: J. B. Pitra, *Analecta sacra* 2,232-5.—La versión georgiana: N. Marr, *Hipólito, la interpretación del Cantar de los Cantares, el texto grusiano según un manuscrito del siglo X, una traducción del armenio, investigado, traducido y editado:* Textos e Investigaciones en Filología armeno-grusinia III (San Petersburgo 1901) (en ruso); G. N. Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben:* TU 23,2c (Leipzig 1902).

Traducciones: Alemana: G. N. Bonwetsch, l.c.—*Inglesa:* S. D. F. Salmond: ANL 9; ANF 5,176.—*Rusa:* N. Marr, l.c.

Estudios: G. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren zum Buche Daniel und Hohenliede:* TU 16,2 (Leipzig 1897); W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche* (Leipzig 1897); A. Sovic, *Fragmentum commentarii anonymi in Canticum Canticorum:* Bibl 2 (1921) 448-452; R. P. Blake: ROC (1925-1926) 225s; J. A. Montgomery en: The Song of Songs: a Symposium, ed. W. H. Schoff (Filadelfia 1924) 21s; L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied:* ZkTh 70 (1948) 400-4; F. Ohly, *Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden 1958): M. Richard, *Une paraphrase grecque du Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques:* Muséon 77 (1964) 137-154; E. Dassmann, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliedererklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand:* RQ 61 (1966) 121-144.

c) *Sobre las bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés*

Los comentarios sobre Génesis 27 y 49, que contienen las bendiciones de Isaac y de Jacob, se conservan en el original griego y en una traducción armenia y en otra georgiana.

El comentario sobre Deuteronomio 33 (la bendición de Moisés) se conserva en una traducción armenia, en otra georgiana y en dos cortos fragmentos del texto griego original. Desde el principio hasta el fin, la exégesis de estos comentarios es tipológica. Difiere de la de Orígenes, contemporáneo de Hipólito, como también difiere de la exégesis de la futura escuela de Antioquía; muestra, en cambio, numerosos puntos de contacto con la exégesis de Justino, Ireneo y Tertuliano.

Ediciones: El texto griego de las bendiciones de Isaac y de Jacob lo editaron por primera vez C. Diobouniotis y N. Beïs, *Hippolyts Schrift «Ueber die Segnungen Jakobs»:* TU 38,1 (Leipzig 1911). Actualmente la mejor edición es: M. Brière, L. Mariès y B. Ch. Mercier, *Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse. Texte grec avec en vis-à-vis versions arménienne et géorgienne et leurs apparats critiques et leur traduction française résultante, suivi de nombreuses notes critiques:* PO 27 (París 1954).

Traducciones: Alemana: G. N. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, der Segen Jakobs, der Segen Moses', die Erzählung von David und Goliath:* TU 26,1.ª (Leipzig 1904).—*Francesa:* PO 27.

Estudios: O. Bardenhewer, *Neue exegetische Schriften des hl. Hippolytus:* BiZ 3 (1905) 1-16; L. Mariès, *Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse.* Notes sur la tradition manuscrite, text grec, versions arménienne et géorgienne: Coll. d'études anciennes (París 1935); Id., *Le Messie issu de Lévy chez saint Hippolyte:* RSR 39-40 (1951-1952) 381- 396; J. Daniélou, *Hippolyte et Origène:* RSR 42 (1954) 585-588; S. Lyonnet, *Contribution récente des littératures arménienne et géorgienne à l'exégèse biblique. I. Le commentaire de saint Hippolyte sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse:* Bibl 39 (1958) 488-492.

d) *La Historia de David y Goliat*

Es una homilía sobre 1 Reyes 17, que se conserva en una traducción armenia y en otra georgiana.

e) *Homilía sobre los Salmos*

El manuscrito Brit. Mus. syr. 860 (add. 12154) contiene bajo el nombre de Hipólito una introducción bastante extensa al Salterio, que publicó P. de Lagarde y tradujo al alemán H. Achelis. Estos dos autores consideraban perdido el texto original. Recientemente se ha identificado este texto con una homilía sobre los títulos de los salmos, descubierta en las *Catenae* griegas sobre los salmos y editada el año 1887 por Pitra. Como las *Catenae* no mencionan el autor, se echó en olvido la sugerencia hecha por Pitra en el sentido de que esta homilía podría ser de Hipólito, hasta que la recordó el cardenal Mercati y P. Nautin consiguió establecer la paternidad de Hipólito.

El contenido indica que a la homilía precedía la lectura litúrgica de los salmos 1 y 2. El autor explica en su introducción que se cree obligado a hablar primeramente de los salmos en general, para demostrar que tienen un significado profundo y sólido. Y esto con tanta más razón cuanto que un salmo ha sido echado a perder por una nueva herejía, cuyo error no ha sido reconocido todavía. Así, pues, la homilía comprende dos partes, la primera sobre el salterio en general, la segunda sobre los salmos 1 y 2.

La primera prueba, contra esta nueva herejía, que David es el autor del salterio, aun cuando no todos los salmos hayan sido compuestos por él. Demuestra también que los títulos de los salmos tienen un sentido espiritual y forman una unidad con los correspondientes salmos. El autor combate, pues, la teoría de quienes suponen que esos títulos fueron añadidos más tarde y que están desprovistos de toda inspiración.

La segunda parte comenta los dos salmos que se acaban de leer. El autor explica por qué son los dos primeros del salterio y no llevan título. Son los primeros porque tratan de Cristo, y Cristo es el principio de todas las cosas. El salmo 1 describe su nacimiento, y el salmo 2, su pasión. Tratándose de dos acontecimientos que los profetas anunciaron suficientemente, David no creyó necesario indicar con encabezamientos especiales el contenido de estos salmos. La brevedad de la segunda parte da pie a pensar que el texto original era probablemente más extenso y que ha desaparecido la terminación de la homilía. La ausencia de toda doxología invita a pensar lo mismo. La estatua de Hipólito, en la lista de sus escritos, menciona un tratado sobre los salmos (εἰς τοὺς ψαλμούς), y San Jerónimo *(De vir. ill.* 61) conoce esta obra, que él titula *De Psalmis.* Queda por resolver la cuestión: ¿Quién es el hereje que Hipólito quiere refutar en esta homilía? P. Nautin vuelve aquí a su teoría y supone que Hipólito se refería al antipapa Josipo, a quien el mismo Nautin atribuye la estatua mencionada más arriba. Esta teoría no ha encontrado hasta el momento bases suficientes.

Ediciones: Texto siríaco de la introducción: P. de Lagarde, *Analecta syriaca* 83-7. El texto griego de la homilía: J. B. Pitra, *Analecta sacra* II (1887) 418-427. Una nueva edición crítica: P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (París 1953) 167-183.

Traducciones: Traducción alemana de la introducción a base del texto siríaco: F. Schulthess: GCS 1,2 (1897) 127-130.—*Francesa:* P. Nautin, l.c., 166-182.

Estudios: G. Mercati, *Osservazioni ai proemi del salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri con frammenti inediti:* ST 142 (Vaticano 1948) 55-65; P. Nautin, l.c., 99-107.161-4.

Las siguientes obras exegéticas se han perdido, a excepción de algunos fragmentos: *Los seis días de la creación, Qué siguió a los seis días, La bendición de Isaac, La bendición de*

Balaam, El cántico de Moisés, El libro de Rut, Elcana y Ana, La pitonisa de Endor, Los Proverbios, Eclesiastés, parte de *Isaías,* partes de *Ezequiel, Zacarías,* partes de *Mateo, Los dos ladrones, La parábola de los talentos, El Apocalipsis.*

Fragmentos: H. ACHELIS: GCS 1,2 (1897) 49-71: In Genesim; 85-119: in Pentateuchum; 82: ex benedictionibus Balaam; 120: ex interpretatione Ruth; 121-2: in Helcanam et Annam; 155-167: in Proverbia; 179: de Ecclesiaste; 180: in principium Isaiae; 183: in Ezechielem; 195-208: in Matthaeum; 211: de duobus latronibus; 213-227: in evangelium Johannis et de resurrectione Lazari; 209: de distributione talentorum; M. RICHARD, *Les fragments du Commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon:* Muséon 78 (1965) 275-290; 79 (1966) 61-94.

Traducción inglesa: S. D. F. SALMOND: ANL 9; ANF 5,163-9: in Genesim; 163: in Hexaëmeron; 169: ex benedictionibus Balaam; 172-6: in Proverbia; 176-7: in Isaiam; 194: in Matthaeum; in Lucam.

Estudios: H. ACHELIS, *Hippolytstudien* 137-163; C. MARTIN, *Note sur l'homélie* εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, *attribuée à saint Hippolyte de Rome:* RHE 22 (1926) 68-70; P. BELET, *Fragmentos desconocidos de Hipólito de Roma en la tradición copta* (sobre Mateo 24,15-34): Sefarad 6 (1946) 355-361; M. L. CONCASTY, *Le fonds Supplément grec du Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris:* Byz 20 (1950) 21-6; M. RICHARD, *Saint Hippolyte a-t-il commenté l'histoire de Samson?:* Littérature et religion. Mélanges J. Coppin (Lille 1966) 13-22.

5. *Tratados cronológicos*

a) *La Crónica* (Χρονικῶν βίβλιοι)

El año 234, Hipólito compuso una crónica de la historia del mundo, que abarca desde la creación al año de su composición. Lo escribió para calmar la ansiedad de los que creían en la proximidad del juicio final y del milenio. En efecto, estas teorías turbaban el ánimo de muchos cristianos durante las duras persecuciones de que eran objeto. Deseando disipar estas preocupaciones, Hipólito tomó el trabajo de probar de tres maneras diferentes que, al momento de escribir su *Crónica,* habían pasado solamente cinco mil setecientos treinta y ocho años desde la creación del mundo. Como el mundo debía durar seis mil años, su fin estaba todavía muy lejos. Una de las partes más importantes del libro es el *Diamerismos* o 'División' de la tierra entre los hijos de Noé (Gen. 10). Por los detalles que da en esta sección, los escritores posteriores hicieron mucho uso de la *Crónica.* Incluye también el *Stadiasmos,* o medida en estadios de la distancia entre Alejandría y España, con una descripción de los puertos, de los lugares donde se podía obtener agua potable, de las costas del Mediterráneo y otras informaciones de valor para un capitán de barco, o sea, una especie de guía de navegación. Todos estos datos los tomó, sin duda, de manuales helenísticos. Pero, en conjunto, su fuente principal es la Biblia. En parte se inspira también en la *Crónica* de Julio Africano, que apareció el año 221, y en la sección cronológica de los *Stromateis* de Clemente de Alejandría (1,109-136). Lo único que queda del texto original griego son unos pocos fragmentos; uno de ellos, de considerable extensión, fue hallado por A. Bauer en un manuscrito de Madrid del siglo X; otro, del siglo VI, se conserva en *Oxyrh. papyrus* n.870 (vol.6,176). Existen, además, tres versiones latinas independientes, los *Excerpta Barbari* y los dos *Libri generationis.* La primera de estas dos que se encuentran en los *Libri generationis* es una traducción bastante fiel, basada, según parece, en el original que sirvió para la traducción armenia editada por B. Sargisean.

Ediciones: A. BAUER-R. HELM: GCS 36 (1929) 45-227; 2.ª ed. R. HELM: GCS 46 (1955). Cf. K. MRAS: PhW 50 (1930) 769-772.

Estudios: A. BAUER, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121, nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von O. Cuntz:* TU 29,1 (Leipzig 1905); ID., *Hippolytus von Rom, der Heilige und Geschichtsschreiber:* Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 33 (1914) 110-124; D. SERRUYS, *Un fragment sur papyrus de la Chronique d'Hippolyte de Rome:* RPh 38 (1914) 26-31; W. BANNIER, *Ein Papyrusfragment aus der Chronik des Hippolytus:* Phil 35 (1926) 123-7. Cf. R. P. BLAKE: ROC 25 (1926) 225-231; G. OGG, *The Computist of A. D. 243 and Hippolytus:* JThSt 48 (1947) 206-7: V. GRUMEL, *Les premières ères mondiales:* Revue des Études byzantines 10 (1952) 93-108; M. RICHARD, *Comput et chronographie chez saint Hippolyte:* MSR 7 (1950) 237-268; 8 (1951) 19-50; ID., *Encore le problème d'Hippolyte:* ibid. 10 (1953) 13-52; P. NAUTIN, *L'auteur du Comput pascal de 222 et de la Chronique de 235:* RSR 42 (1954) 226-257; R. SCHMIDT, *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte:* ZKG 67 (1956) 288-317; I. ABULADZE, *Una versión georgiana de la Crónica de Hipólito de Roma* (en georgiano, con resumen en ruso): Moambe del Instituto de Manuscritos (de Tiflis) 3 (1961) 223-243; K. KEKELIDZE, *Chronique d'Hippolyte de Rome et l'historien georgien Leonti Mroveli:* Bedi Kartlisa 17-18 (1964) 88-94.

b) *El Cómputo pascual*

En la lista grabada en la silla de la estatua de Hipólito aparece un tratado intitulado *Determinación de la fecha de Pascua* (Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα). Se trata evidentemente de la misma obra de que habla Eusebio en su *Historia eclesiástica* (6,22,1):

> Por este mismo tiempo Hipólito compuso, además de otros muchos comentarios, un tratado *Sobre la Pascua,* en el que establece cálculo de los tiempos y propone un canon de un ciclo de dieciséis años para la Pascua, determinando las fechas a partir del año primero del emperador Alejandro.

De este pasaje se desprende que la obra fue escrita el año 222. Las tablas pascuales grabadas en la parte lateral de la silla están tomadas de ella y abarcan desde el año 222 al año 233, y representan el fragmento más importante de todos los que se conservan. La intención del autor era liberar a la Iglesia del calendario judío y calcular científicamente la luna llena de Pascua. Fracasó en su intento, porque ya en el año 237

su solución no concordaba con los datos astronómicos. Esta es una prueba de que la famosa estatua debió de erigirse antes de ese año. Fuera del pasaje copiado en la silla, quedan muy pocos y pequeños fragmentos griegos y siríacos. Para corregir el ciclo de Hipólito, un autor anónimo compuso el año 243 una obra llamada *De Pascha computu;* se halla entre los escritos de San Cipriano (véase p.663).

Fragmentos: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur*, 1,625s; E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln:* AGWG Phil.-hist. Kl. NF 8,6 (Berlín 1906) 29-40. Cf. M. RICHARD, *Comput et chronographie chez saint Hippolyte:* MSR 7 (1950) 237-268; 8 (1951) 19-50; G. OGG, *The Tabella Appended to the Pseudo-Cyprianic De Pascha in the Codex Remensis:* VC 8 (1954) 134-144.

6. *Homilías*

La mayoría de los comentarios exegéticos de Hipólito son de carácter homilético; los escribió para la edificación de los fieles, de manera que es casi imposible trazar una línea de separación entre las obras exegéticas y las homiléticas. Sin embargo, algunos sermones merecen ser mencionados aquí.

a) *Sobre la Pascua* (Εἰς τὸ ἅγιον πάσχα)

Eusebio *(Hist. eccl.* 6,22,1) menciona dos obras de Hipólito sobre la Pascua. Una de ellas es su *Determinación de la fecha de Pascua,* de la que acabamos de hablar; la otra se consideraba perdida, hasta que Ch. Martin creyó haberla descubierto en 1926 entre los sermones del Crisóstomo (PG 59, 375-746). Diez años más tarde publicó él mismo una parte importante de esta obra de un palimpsesto de Grottaferrata del siglo VIII o IX, el *Codex Cryptoferratensis B. a. LV*, que la atribuye expresamente a «Hipólito, obispo de Roma y mártir». Así, pues, la identificación no parecía ofrecer ninguna duda. Pero, recientemente, P. Nautin ha probado que su teología es decididamente antiarriana, pues insiste en que ni la divinidad ni la humanidad de Cristo han quedado disminuidas, aunque atribuya a la humanidad «una naturaleza angélica». Esta clase de consideraciones es completamente ajena al pensamiento de Hipólito. El escrito, además, subraya con particular énfasis la voluntad del Logos en la encarnación, al paso que Hipólito considera solamente la voluntad del Padre. Finalmente, la doxología final menciona sólo a Cristo, mientras que las numerosas fórmulas de este género que se encuentran en Hipólito nunca dejan de mencionar también a la primera Persona. Según Nautin, todos estos indicios apuntan al siglo IV. Ch. Martin ya no sostiene la paternidad de Hipólito, pero sigue persuadido de que la homilía es del siglo III, y no del IV. A pesar de todo, el hallazgo de Ch. Martin continúa siendo de importancia, porque ha probado con certeza que la fuente principal de esta

obra es Hipólito. Esto nos permite hacernos alguna idea del contenido de su *Homilía sobre la Pascua.* El sermón que poseemos, lo mismo que su modelo del siglo III, toma como texto Exodo 12,1-14.43-49, la narración de la institución de la Pascua que prepara la liberación de Israel, y demuestra frase por frase cómo estos sucesos fueron figura de nuestra redención. Es una proclamación triunfal del plan divino de salvación, que toma casi la forma de un himno. Cristo mismo es la Pascua, y no participó, naturalmente, en ella. Sigue luego una descripción del descenso al limbo y de la victoria del Salvador. También se dice que la Pascua cae el 14 de Nisán.

Edición: P. NAUTIN, *Homélies pascales.* I: *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte.* Étude, édition et traduction: SCH 27 (París 1950).

Traducciones: Alemana: O. CASEL: JL 14 (1938) 25-38 (extractos).— *Francesa:* P. NAUTIN, l.c.

Estudios: C. MARTIN, *Un* περὶ τοῦ πάσχα *de saint Hippolyte retrouvé?:* RSR 16 (1926) 148-166; A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* I. Teil. *Die Ueberlieferung,* 1. Band: TU 50 (Leipzig 1936) 129-134; C. MARTIN, *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribuée à saint Hippolyte de Rome* (Crypt. B. a. LV): Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, 6. Mélanges F. Cumont (Bruselas 1936) 324-330; ID., *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople:* RHE 33 (1937) 255-276; K. PRÜMM, *Mysterion und Verwandtes bei Hippolyt:* ZkTh 63 (1939) 207-225; R. H. CONNOLLY, *New Attributions to Hippolytus:* JThSt 46 (1944-1945) 192-200; H. DE LUBAC, *L'arbre cosmique:* Mélanges E. Podechard (Lyón 1918); J. DANIÉLOU, *Le symbolisme du jour de Pâques:* Dieu Vivant 18 (1951) 45-56.

b) *Sobre la alabanza del Señor, nuestro Salvador*

Esta homilía, que, según afirma San Jerónimo *(De vir. ill.* 61), predicó Hipólito en presencia de Orígenes cuando éste visitó Roma, se ha perdido. Hasta el presente no se ha recobrado ningún fragmento.

c) *Homilía sobre la herejía de Noeto*
(Ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός)

Existe un extenso fragmento *(Cod. Vaticanus 1431, saec. XII)* que lleva este título, pero no parece justo conservarle el nombre de «homilía» que le da. No es una homilía, sino parte, tal vez el final, de un tratado antiherético. Focio, en el resumen que da del *Syntagma* (véase p.475), dice que esta obra terminaba con una exposición de la herejía de Noeto. Por esta razón, alguno ha emitido la hipótesis de que esta homilía sería la sección final del *Syntagma;* pero la cita es demasiado larga para que pueda pertenecer a una obra tan breve. El fragmento que poseemos refuta el monarquianismo modalista y patripasiano (EP 391-4), doctrina que, según los *Philosophumena* (1,7; 10,27), Noeto fue el primero en defender.

Ediciones: E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts:* SAM Phil.-hist. Abt. 1936, Heft 3 (Munich 1936); MG 10,817.

Traducción: Inglesa: S. D. F. SALMOND: ANL 9; ANF 5,223-231.

Estudios: J. DRÄSEKE, *Zum Syntagma des Hippolytos:* Zeitschr. wiss. Theol. 46 (1903) 58-80; C. H. TURNER, *The «Blessed Presbyters» who condemned Noetus:* JThSt 23 (1922) 28-35; V. MACHIORO, *L'eresia Noetiana* (Nápoles 1921); E. SCHWARTZ, l.c.; C. MARTIN, *Le Contra Noetum de saint Hippolyte fragment d'homélie ou finale du Syntagma?:* RHE 37 (1941) 5-23; S. GIET, *Le texte du fragment contre Noët:* RSR (1950) 315-322; R. PUCHULU, *Sur le «Contre Noët» d'Hippolyte: les attaches littéraires et doctrinales de la doxologie finale* (tesis de teología) (Lyón 1959) (dactil.).

d) *Demostración contra los judíos* (Ὁμιλία πρὸς Ἰουδαίους ἀποδεικτική)

Un fragmento notable que se conserva con este título hace responsables a los judíos de sus miserias y desgracias. La causa fueron los crímenes que cometieron contra el Mesías. Se ha conservado en griego en el mismo *Cod. Vaticanus gr. 1431*, donde viene después del fragmento *Contra Noetum*. E. Schwartz lo reeditó en 1936 como «Homilía de Hipólito». El primero que lo atribuyó a Hipólito fue el jesuita Francisco de Torres. Este autor preparó en el siglo XVI una traducción latina que A. Possevino publicó en su *Apparatus sacer*, en 1603. Allí el fragmento aparece bajo el título *S. Hippolyti Martyris Demonstratio adversus Iudaeos*. Sin embargo, el manuscrito del Vaticano no menciona el autor, y el hecho de que siga al *Contra Noetum* no prueba, en manera alguna, la paternidad de Hipólito.

Edición: E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts:* SAM Phil.-hist. Abt. 1936. Heft 3 (Munich 1936) 19-23.

Traducciones: Francesa: P. NAUTIN. *Notes sur le catalogue des oeuvres d'Hippolyte:* RSR 34 (1947) 347-359.—*Latina:* A. POSSEVINO, *Apparatus sacer* 2.ª ed. (Colonia 1608) I 763s.

Estudios: G. FICKER, *Studien zur Hippolytfrage* (Leipzig 1893) 101-6; F. SCHWARTZ, l.c.; P. NAUTIN, l.c.; ID., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (París 1953) 109-114.

7. *La Tradición apostólica* (Ἀποστολικὴ παράδοσις)

De todos los escritos de Hipólito, el que más interés ha despertado en nuestra generación es la *Tradición apostólica*. Si exceptuamos la *Didaché*, es el más antiguo y el más importante de las Constituciones eclesiásticas de la antigüedad, pues contiene un ritual rudimentario con reglas y formas fijas para la ordenación y otras funciones de los distintos grados de la jerarquía, para la celebración de la Eucaristía y la administración del bautismo. El título de esta obra figura en la silla de la estatua de Hipólito erigida en el siglo III. Se la consideraba perdida hasta que E. Schwartz afirmó en 1910, y R. H. Connolly demostró en 1916, que el texto latino de la

llamada *Constitución de la Iglesia egipcia* es, en substancia, la *Tradición apostólica* de Hipólito. La *Constitución de la Iglesia egipcia* se llamaba así simplemente porque el mundo moderno la había conocido en traducciones etiópica y cóptica. El descubrimiento ha tenido considerable importancia. Basta considerar que ha proporcionado una nueva base para la historia de la liturgia romana y nos ha dado la fuente más rica de información que poseemos para el conocimiento de la constitución y vida de la Iglesia durante los tres primeros siglos. Fue escrita hacia el año 215.

Transmisión del texto

El texto original de la *Tradición apostólica* se ha perdido, fuera de unos pequeños fragmentos, conservados en documentos griegos posteriores, sobre todo en el libro VIII de las *Constituciones apostólicas* y en su *Epítome*. Existen, sin embargo, traducciones coptas, árabes, etiópicas y latinas. Combinando estas traducciones, podemos hacernos una idea exacta del lenguaje y tenor de todo el documento. La versión latina, que remonta probablemente al siglo IV, fue descubierta en un palimpsesto de fines del siglo V, de la biblioteca del cabildo catedral de Verona. La traducción es tan servilmente literal y sigue tan de cerca la construcción y la forma griegas, que es posible reconstruir el texto original a base de ella. Por desgracia, abarca tan sólo parte de la obra. E. Hauler la publicó por primera vez en 1900.

En el Occidente, la *Tradición apostólica* no tuvo gran influencia y fue olvidada pronto juntamente con las demás obras de su autor. En Oriente, por el contrario, especialmente en Egipto, se la aceptó como modelo y tipo. En sus traducciones copta, etiópica y árabe desempeñó un papel importante en la formación de la liturgia e influyó asimismo sobre la vida cristiana y el derecho canónico de las iglesias orientales.

De todas esas versiones orientales, solamente la sahídica se basa directamente en el texto griego. Se conserva en una colección de leyes, llamada *Heptateuco egipcio*. Contiene muchas palabras griegas en caracteres sahídicos, de manera que se pueden descubrir los términos originales. Data probablemente del año 500 ca. La publicó por vez primera P. Lagarde en 1883. De mucho menos valor es la versión bohaírica, hecha a base de un manuscrito sahídico mediocre.

La versión árabe depende de la sahídica, y no remonta más allá del siglo X; tiene, con todo, un valor propio, porque proviene de una copia que es independiente del arquetipo de los códices sahídicos conocidos.

La etiópica fue la primera de las versiones de la *Tradición apostólica* que se descubrió. J. Ludolf editó partes de ella en 1961. Está separada del original por dos versiones intermedias, pues fue hecha a base de la versión árabe. Contiene,

sin embargo, algunos capítulos que no aparecen en ésta. Debió, pues, de existir una versión árabe más antigua que, a su vez, supone una versión sahídica anterior. En estas antiquísimas versiones no se habían practicado aún las omisiones hechas posteriormente para evitar conflictos con las costumbres locales. Así. pues, la versión etiópica es la única de las traducciones orientales que trae el texto de las oraciones para la ordenación tal como aparecen en la versión latina.

Ediciones: E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae* (Leipzig 1900); F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum. II. Testimonia et scripturae propinquae* (Paderborn 1905) 97-119; TH. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts:* StGKA 3 (Paderborn 1914); R. H. CONNOLLY, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents:* TSt 8,4 (Cambridge 1916); B. S. EASTON, *The Apostolic Tradition of Hippolytus* (Cambridge 1924); G. DIX, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome.* Historical Introduction, Textual Materials and Translation, with Apparatus Criticus and some Critical Notes (Londres 1937); B. BOTTE, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique. Texte latin, introduction et notes:* SCH 11 (París 1946); E. TIDNER, *Didascaliae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae versiones Latinae* (TU 75) (Berlín 1963); B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolyte. Essai de reconstitution:* LQF 39 (Münster 1963) (texto latino y traducción francesa). Cf. C. LAMBOT, *La Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome:* RB 74 (1964) 144-147. Para la *versión etiópica*, véanse: J. LUDOLF, *Ad suam Historiam Aethiopicam Commentarius* (Frankfurt 1961); H. DUENSING, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung, nach acht Handschriften herausgegeben und übersetzt:* AGWG Phil.-hist. Kl. 3.32 (Gotinga 1946). Para las *versiones etiópica, árabe y bohaírica*, cf.: G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici* (Londres 1904).—La versión copta sahídica ha sido editada recientemente por W. TILL y J. LEIPOLDT, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts:* TU 58 (Berlín 1954).

Léxico: J. BLANC, *Lexique comparé des versions de la «Tradition apostolique» de S. Hippolyte:* RTAM 22 (1955) 173-192.

Traducciones: Alemanas: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 569-583; E. JUNKLAUS, *Die Gemeinde Hippolyts, dargestellt nach seiner Kirchenordnung* (Leipzig 1928); ANÓNIMO, *Die apostolische Ueberlieferung des hl. Hippolytus* (Klosterneuburg 1932); H. DUENSING, l.c.; A. M. SCHNEIDER, *Stimmen aus der Frühzeit der Kirche* (Colonia 1948) 101-3; W. TILL y H. LEIPOLDT, l.c.—*Francesa:* B. BOTTE, l.c.—*Inglesas:* CONNOLLY, l.c.; B. S. EASTON, l.c.; G. DIX, l.c.

Estudios: H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts.* 1. Buch: *Die Canones Hippolyti* TU 6,4 (Leipzig 1891); ID., *Hippolytus im Kirchenrecht:* ZKG 15 (1895) 1,43; ID., *Hippolytstudien:* TU NF 1,4 (Leipzig 1897); F. X. FUNK, *Die Symbolstücke in der ägyptischen Kirchenordnung und der Kanones Hippolyts:* ThQ (1899) 161-187; G. MORIN, *L'origine des Canons d'Hippolyte:* RB 7 (1900) 241-6; A. BAUMSTARK, *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche der Apostolischen Konstitutionen:* OC 1 (1901) 98-137; J. A. MACLEAN, *The Ancient Church Orders:* The Cambridge Handbooks of Liturgical Study (Cambridge 1910); E. SCHWARTZ, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen:* Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 6 (Estrasburgo 1910); TH. SCHERMANN, *Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts* (Munich 1913); ID., *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgie und kirchliche Ueberlieferung:* StGKA 3. Ergänzungsband, Teil 1-3 (Paderborn 1914); A. WILMART, *Le texte latin de la Paradosis de saint Hippolyt:* RSR 9 (1916) 62-71; ID., *Un règlement ecclésiastique du IIIe siècle. La «Tradition apostolique» de saint Hippolyte:* Revue du Clergé français 96 (1918) 81-116; E. HENNECKE, *Hippolyts Schrift «Apostolische Ueberlieferung über Gnadengaben»:* Harnackehrung (Leipzig 1921) 159-182; R. DEVREESSE, *La «Tradition apostolique» de saint Hippolyte:* La vie et les arts liturgiques 8 (1921-1922) 11-18; VIGOUREL, *Autour de la «Tradition apostolique»:* ibid. 8 (1922) 150-6; R. H. CONNOLLY, *The Prologue to the Apostolic Tradition of Hippolytus:* JThSt 22 (1921) 256-261; E. HENNECKE, *Der Prolog zur «Apostolischen Ueberlieferung» Hippolyts:* ZNW 22 (1923) 144-6: P. GALTIER, *La tradition apostolique d'Hippolyte:* RSR 11 (1923) 511-527; K. MÜLLER, *Kleine Beiträge zur Kirchengeschichte 6: Hippolyts* Ἀποστολικὴ παράδοσις *und die Canones Hippolyti:* ZNW 23 (1924) 214-247; A. BAUMSTARK, *Christus Jesus. Ein Alterskriterium römischer liturgischer Texte:* StC 1 (1924-1925) 44-55; R. LORENTZ, *De Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome* (Leiden 1929); J. A. JUNGMANN, *Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts «Apostolicher Ueberlieferung» in Palladius und dem Pontificale Romanum:* ZkTh 53 (1929) 579-585; K. MÜLLER, *Noch einmal Hippolyts* Ἀποστολικὴ παράδοσις: ZNW 28 (1929) 273-305; P. O. NORWOOD, *The Apostolic Tradition of Hippolytus:* AThR 17 (1935) 15-18; A. HAMEL, *Ueber das kirchenrechtliche Schriftum Hippolyts:* ZNW 36 (1937) 238-250; H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn 1938); F. J. FOAKES-JACKSON, *A History of Church History* (Cambridge 1939) 28-38: The Apostolic Tradition and other Church Orders; H. ENGBERDING, *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts:* Miscellanea Liturgica in hon. L. C. Mohlberg I (Roma 1948) 47-71; J. A. JUNGMANN, *Missarum Solemnia* (Viena 1948) I 37-43; C. C. RICHARDSON, *The Date and Setting of the Apostolic Tradition of Hippolytus:* AThR 30 (1948) 38-44; B. BOTTE, *L'Authenticité de la Tradition Apostolique de saint Hippolyte:* RTAM 16 (1949) 177-185; G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1949) 221-4; J. H. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed* (Londres 1950) 159-171: The Text of Hippolytus; H. ELFERS, *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom:* Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift f. Karl Adam hrsg. v. M. REDING (Düsseldorf 1952) 169-211; O. CASEL, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom:* ALW 2 (1952) 115-130; A. SALLES, *La «Tradition Apostolique» est-elle un témoin de la liturgie romaine?:* RHR 148 (1955) 181-213; G. KRETSCHMAR, *Bibliographie zu Hippolyt von Rom:* Jahrbuch für Liturgik und Himnologie 1 (1955) 90-5; B. BOTTE, *Le texte de la Tradition apostolique:* RTAM 22 (1955) 161-172; J. M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère:* OCh Analecta 155 (Roma 1959). Cf. B. BOTTE: RTAM 8 (1960) 575-7; A. F. WALLS, *The Latin Version of Hippolytus' Apostolic Tradition:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 155-164; J. M. HANSSENS, *La Liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments:* Greg 42 (1961) 290-302; J. A. JUNGMANN, *Die Doxologien in der Kirchenordnung Hippolyts:* ZkTh 86 (1964) 321-326; J. MAGNE, *La prétendue «Tradition Apostoliaue» d'Hippolyte de Rome s'appelait-elle «Les Statuts des SS. Apôtres»?:* OstkSt 14 (1965) 35-67.

Documentos derivados

La *Tradición apostólica* es la fuente de un gran número de constituciones eclesiásticas orientales. Así, por ejemplo, hay indicios clarísimos de dependencia en el libro VIII de las *Constituciones apostólicas*, compilación siríaca hecha hacia el año 380, que representa la más exacta colección litúrgico-

canónica que ha llegado hasta nosotros de la antigüedad cristiana. Existe también un *Epítome* de este libro VIII, tomado directamente de la *Tradición apostólica*. El título *Epítome* se presta a confusiones; no se trata de un resumen o abreviación, sino de una serie de extractos. El autor prefirió copiar las mismas palabras de Hipólito antes que adaptar el texto de su fuente inmediata. En algunos manuscritos, el *Epítome* se llama *Constituciones por Hipólito*. No se pueden determinar con exactitud la fecha y el lugar de origen, pero el estado excelente de su texto indica que esos extractos debieron de hacerse poco después de la aparición de las *Constituciones apostólicas*.

Ediciones: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2 vol. (Paderborn 1905); B. WIGAN, *The Apostolic Constitutions Book VIII:* Henry Bradshaw Society (Londres 1953).—*Selección de textos litúrgicos:* J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 178-233; H. LIETZMANN: KT 61 (Bonn 1910).

Traducciones: Española: Constituciones Apostólicas: Biblioteca Clásica del Catolicismo II y III (Madrid 1889).—*Alemanas:* F. X. BOXLER: BKV (Kempten 1874); R. STORF, *Griechische Liturgien übersetzt. Mit Einleitungen versehen von* TH. SCHERMANN: BKV² 5 (1912) 17-79; Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen.—*Inglesas:* J. DONALDSON: ANF 7,391-505; R. H. CRESSWELL, *The Liturgy of the Eighth Book of the «Apostolic Constitutions», translated into English with Introduction and Notes:* SPCK (Londres 1900).

Estudios: F. NAU: DTC 3,1520-1537; H. LECLERCQ: DAL 3,2,2732-2795; F. X. FUNK, *Die Apostolischen Konstitutionen, eine literarhistorische Untersuchung* (Rottenburg a. N. 1891); D. L. O'LEARY, *The Apostolic Constitutions and Cognate Documents with Special Reference to Their Liturgical Elements:* SPCK (Londres 1906); A. BAUMSTARK, *Aegyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK I-VII:* OC 7 (1907); ID., *Das eucharistiche Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums:* ThGl 2 (1910) 353-370; A. SPAGNOLO y C. TURNER, *Fragment of a Latin Version of the Apostolic Constitutions:* JThSt 13 (1912) 492-514; A. SPAGNOLO, en: C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* I 2-1 (Oxford 1913) 32*a*-32*nn.*; C. H. TURNER, *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons:* JThSt 15 (1914) 53-65; G. MERCATI, *The MSS of the Apostolic Constitutions:* JThSt 15 (1914) 453s; C. H. TURNER, *The Apostolic Constitutions* (compilador arriano): JThSt 16 (1915) 54s; W. BOUSSET, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen:* NGWG Phil.-hist. Kl. (1915) 449-479; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* 5.ª ed. (París 1925) 57-66; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 122-136; C. H. TURNER, *The Apostolic Constitutions (text of Cod. Vat. 1506):* JThSt 21 (1920) 160s; ID., *Notes on the «Apostolic Constitutions». III. The Text of the Eight Book:* JThSt 31 (1930) 128-141; G. MERCATI: Aegyptus 8 (1927) 40-2; P. ANTOINE: ROC 28 (1931-1932) 362-375; G. PRADO, *Una nueva recensión del himno Gloria in excelsis:* EL 6 (1932) 481-6; H. ATHENAGORAS, Νεώτεραι ἀπόψεις ἐπὶ τῆς Διδασκαλίας-Διδαχῆς καὶ τῶν Ἀποστολικῶν Διαταγῶν: EPh 32 (1933) 481-510; E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935); P. GALTIER, *Imposition des mains et bénédiction du baptême:* RSR 27 (1937) 464-6; A. SPANIER, *Die erste Benediktion des Achtzehngebetes* (Const. Apost. 33-38): Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 45 (1937) 71-5; G. MERCATI, *Opere Minori* 3: ST 78 (Vaticano 1937) 338s (MSS ed. princeps); 4: ST 79 143-8 (Euchologia); D. VAN DEN EYNDE, *Baptême et confirmation d'après les Constitutions apostoliques* VII 44,3: RSR 27 (1937) 196-212; G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1945) 477-480; J. QUASTEN, *The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century:* TS 7 (1946) 309-313; E. PETERSON, *Henoch im jüdischen Gebet und jüdischer Kunst:* Miscellanea L. Mohlberg I (Roma 1948) 413-7; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 186-7; J. QUASTEN, *Mysterium tremendum:* Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. CASEL (Düsseldorf 1951) 71s; J. BLANC, *Fragments inédits de l'Épitome des «Constitutions Apostoliques»:* RTAM 21 (1954) 295-7; K. TREU, *Ein Fragment der apostolischen Konstitutionen in Erewan:* VC 11 (1957) 208-211; W. E. PITT, *The Anamneses and Institution Narrative in the Liturgy of Apostolic Constitutions Book VIII:* JEH 9 (1958) 1-7; E. J. JONKERS, *De voorschriften betreffende de liefdadigheid van de Constitutiones Apostolorum en van de concilies en pauselijke decreten der vierde en vijfde eeuw in hun verhouding tot het Oude Testament:* NAKG 41 (1956) 1-12; E. LANE, *Les ordinations dans le rite copte, leurs relations avec les Constitutions Apostoliques et la Tradition de S. Hippolyte:* OrSyr 5 (1960) 81-106; E. J. JONKERS, *Vijfdaagse werkweek in de vierde eeuw n. Chr.:* Hermeneus 35 (1964) 186 (Const. Apost. 8,33).

El llamado *Testamento de Nuestro Señor*, la última de las Constituciones eclesiásticas propiamente dichas, utilizó la *Tradición apostólica* de una manera particular. El autor añadió tantas cosas de otras dos fuentes, que de hecho resulta una obra enteramente distinta. A pesar de eso, recientes investigaciones han probado que reproduce el texto de Hipólito con más fidelidad que cualquier otro documento y que manejó un códice excelente de la *Tradición apostólica*. Aunque el *Testamento* se escribió originalmente en griego, hoy día existe solamente una versión siríaca, publicada por I. Rahmani, con una traducción latina, en 1899. La obra data, según parece, del siglo V y parece haber sido compuesta en Siria.

Ediciones: I. E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (Maguncia 1899) (con una traducción latina).—*Extractos litúrgicos:* J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 235-273.

Traducciones: Francesa: F. NAU, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, trad. en français (París 1913).—*Inglesa:* J. COOPER-J. A. MACLEAN, *The Testament of Our Lord Translated into English from the Syriac* (Londres 1902).

Estudios: AMANN: DTC 15,194-200; H. LECLERCQ: DAL 11,622-4; W. H. KENT, *The Syriac Testament of Our Lord:* Dublin Review (1900) 245-274; J. WORDSWORTH, *The Testament of Our Lord:* Internationale theologische Zeitschrift 8 (1900) 452-472; J. P. ARENDZEN, *A Syriac Text of the Testament of the Lord:* JThSt 2 (1901) 401s; J. PARISOT, *Note sur la mystagogie du «Testament du Seigneur»:* JA 9,15 (1900) 377-380; G. MORIN, *Le testament du Seigneur:* RB 17 (1900) 532-9; F. X. FUNK, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften:* FLD 2,1-2 (Maguncia 1901); E. SCHWARTZ, *Die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen* (Estrasburgo 1910); G. LEROUX, *Les églises syriennes à portes latérales et le Testamentum Domini:* Mélanges Holleaux (París 1913) 123s; C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung:* TU 43 (Leipzig 1919) 157-166; I. E. RAHMANI, *Les Liturgies orientales et occidentales* (Beyrouth 1929); H. SELHORST, *Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche* (diss.) (Münster 1931); F. J. DÖLGER, *Ne quis adulter! Christliche und heidnische Aechtung des Ehebruchs in*

der Kultsatzung: AC 3 (1932) 132-148; O. H. E. Burmester, *The Coptic and Arabic Versions of the Mystagogia:* Muséon 46 (1933) 203-235; A. Rücker, *Forschungen und Funde:* OC 31 (1934) 114s; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (Roma 1944) 569-572; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 90s; J. Quasten, *Die Ostervigil im Testamentum Domini:* Paschatis Sollemnia, ed. B. Fischer y J. Wagner (Friburgo i. Br. 1959) 87-95.

Los *Cánones de Hipólito* se basan también en la *Tradición apostólica.* Su redacción se hizo probablemente en Siria hacia el año 500. Representan una redacción relativamente tardía y poco hábil de la *Constitución eclesiástica* de Hipólito. Nada queda del original griego; en cambio, se han conservado una versión árabe y otra etiópica. La primera parece hecha no directamente del original griego, sino de la versión etiópica.

Ediciones: D. Haneberg, *Canones Hippolyti* (Munich 1870) (con una traducción latina); H. Achelis, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Die Canones Hippolyti:* TU 6,4 (Leipzig 1891) (en las p.38s publica una edición revisada de su traducción).

Traducción: Alemana: W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900) 193-230.

Estudios: C. J. Ohlander, *Canones Hippolyti och besläkta de skrifter* (Lund 1911); A. Maloy, *L'onction des malades dans les canons d'Hippolyte et les documents apparentés:* RSR 9 (1919) 222-9; R. H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents* (Cambridge 1916) 50-134: The Egyptian Church Order in Relation to Canones Hippolyti; K. Müller, *Hippolyts* Ἀποστολικὴ παράδοσις *und die Canones Hippolyti:* ZNW 23 (1924) 214-247; G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (Londres 1937) LXXVI-LXXXI; G. Graf, *Geschichte der christl. arabischen Literatur* I (Roma 1944) 602-5; B. Botte, *L'origine des canons d'Hippolyte:* Mélanges M. Andrieu (Estrasburgo 1056) 53-63; J. Quasten, *Altchristliche Kirchenordnungen:* LThK² 6 (1961) 238-241.

Contenido

La *Tradición apostólica* comprende tres partes principales:

I. La primera contiene un prólogo, cánones para la elección y consagración de un obispo, la oración de su consagración, la liturgia eucarística que sigue a esta ceremonia y las bendiciones del aceite, del queso y de las aceitunas. Siguen luego normas y oraciones para la ordenación de sacerdotes y diáconos; finalmente, se habla de los confesores, lectores, viudas, vírgenes, subdiáconos y de los que tienen el don de curar.

En el prólogo el autor explica el título de su tratado:

> Ahora pasamos, de la caridad que Dios ha testimoniado a todos los santos, a lo esencial de la tradición que conviene a las iglesias, a fin de que los que han sido bien instruidos guarden la tradición que se ha mantenido hasta el presente, según la exposición que de ella hacemos, y al comprenderla sean fortalecidos, a causa de la caída o del error que se ha producido recientemente por ignorancia o a causa de los ignorantes (1).

Este párrafo indica que Hipólito se proponía mencionar solamente las formas y los ritos que eran ya tradicionales y las costumbres establecidas ya de antiguo. Si las consigna por escrito es para protestar contra las innovaciones. Por consiguiente, la liturgia descrita en esta constitución pertenece a una época más antigua, y por eso mismo de un valor mayor. Es la liturgia en uso en Roma probablemente en la segunda mitad del siglo II.

Según Hipólito, la consagración del obispo se celebra el domingo. El candidato ha sido elegido antes por todo el pueblo, y de la manera lo más pública posible. Deben asistir los obispos vecinos. El presbiterio está presente juntamente con toda la comunidad. Los obispos imponen las manos sobre el elegido, mientras los presbíteros están de pie en silencio. Todos deben guardar silencio y orar para que descienda el Espíritu Santo. Luego un obispo impone la mano y dice:

> ¡Oh Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, que vives en los cielos, pero prestas atención a los humildes; que sabes todas las cosas antes de que sucedan, que diste ordenanzas a tu Iglesia por el Verbo de tu gracia, que preordinaste desde el principio a la raza de los justos según Abrahán, instituyendo a los príncipes y a los sacerdotes y no dejando a tu santuario sin ministros; que desde el origen del mundo te has complacido en ser glorificado por aquellos que has escogido!, derrama ahora ese Poder que viene de ti, el Espíritu soberano que diste a tu amado Hijo Jesucristo y que El derramó sobre tus santos Apóstoles, que establecieron la Iglesia en el lugar de tu santuario para la gloria y la alabanza incesante de tu nombre. Tú, Padre, que conoces los corazones, otorga a este tu siervo que Tú has escogido para el episcopado el poder de alimentar a tu rebaño, de ejercer tu sacerdocio soberano sin reproche, sirviéndote de día y de noche, para que él pueda tener propicio tu semblante y ofrecerte los dones de tu santa Iglesia, y para que, en virtud del espíritu del sacerdocio soberano, tenga poder de perdonar los pecados de acuerdo con tu mandamiento, para distribuir cargos según tu precepto, para desatar todo lazo en virtud del poder que Tú diste a los Apóstoles y para que él pueda serte agradable por la mansedumbre y pureza de su corazón, ofreciéndote un olor de suavidad por tu Hijo Jesucristo, por quien sea a Ti la gloria, el poder y el honor, al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo (en tu Iglesia) ahora y por los siglos de los siglos. Amén (3).

En esta oración se recalcan la sucesión apostólica y el poder de perdonar los pecados. Es, pues, cierto que Hipólito no ponía en duda el poder de los obispos de perdonar, aunque

se opuso a Calixto porque perdonaba pecados graves. La liturgia de la misa que sigue a la consagración del obispo contiene el más antiguo canon o plegaria eucarística que tenemos. Es muy breve y de carácter puramente cristológico. Su único tema es la obra de Cristo. No hay Sanctus, pero hay epiclesis:

El Señor sea con vosotros.
Y con tu espíritu.
¡En alto los corazones!
Los tenemos vueltos hacia el Señor.
Demos gracias al Señor.
Es propio y justo.

Te damos gracias, ¡oh Dios!, por tu bienamado Hijo Jesucristo, a quien Tú has enviado en estos últimos tiempos como Salvador, Redentor y Mensajero de tu voluntad, El que es tu Verbo inseparable, por quien creaste todas las cosas, en quien Tú te complaciste, a quien envías del cielo al seno de la Virgen, y que, habiendo sido concebido, se encarnó y se manifestó como tu Hijo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen; que cumplió tu voluntad y te adquirió un pueblo santo, extendió sus manos cuando sufrió para libertar del sufrimiento a los que crean en Ti.

Y cuando El se entregó voluntariamente al sufrimiento, para destruir la muerte y romper las cadenas del diablo, aplastar el infierno e iluminar a los justos, establecer el testamento y manifestar la resurrección, tomó pan, dio gracias y dijo: «Tomad, comed, éste es mi cuerpo, que es roto por vosotros». De la misma manera también el cáliz, diciendo: «Esta es la sangre que es derramada por vosotros. Cuantas veces hagáis esto, haced memoria de mí».

Recordando, pues, su muerte y su resurrección, te ofrecemos el pan y el vino, dándote gracias porque nos has juzgado dignos de estar ante Ti y de servirte.

Y te rogamos que tengas a bien enviar tu santo Espíritu sobre el sacrificio de la Iglesia. Une a todos los santos y concede a los que la reciban que sean llenos del Espíritu Santo, fortalece su fe por la verdad, a fin de que podamos ensalzarte y loarte por tu Hijo, Jesucristo, por quien tienes honor y gloria; al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo en tu santa Iglesia, ahora y en los siglos de los siglos. Amén (4).

Estas oraciones demuestran que la liturgia, contra lo que sucedía en los días de San Justino, pasa de la improvisación a formas fijas. Justino dice que el obispo «según sus fuerzas hace subir a Dios sus preces y acciones de gracias» (véase p.216). Hipólito nos da una fórmula concreta. Pero ésta no era obligatoria, pues Hipólito afirma claramente que el celebrante conserva el derecho de componer su propia fórmula;

Que el obispo dé gracias según lo que nosotros hemos dicho más arriba. Pero no es absolutamente necesario que pronuncie las mismas palabras que antes dimos, como si tuviera que decirlas de memoria en su acción de gracias a Dios; que cada cual ore según sus fuerzas. Si es capaz de recitar convenientemente con una plegaria grande y elegida, está bien. Pero si prefiriera orar y recitar una plegaria según una fórmula fija, que nadie se lo impida, con tal de que su plegaria sea correcta y conforme a la ortodoxia (10).

Es interesante observar que las versiones árabe y etiópica quitan el *no* que hay al principio de este pasaje, de manera que dice: «Es absolutamente necesario que pronuncie estas mismas palabras». Por consiguiente, cuando se hicieron las versiones, la liturgia ya estaba fijada, y no estaba permitida la improvisación. En cambio, en tiempo de Hipólito aún estaba permitida.

Estudios: W. H. FRERE, *Early Ordination Services:* JThSt 16 (1915) 323-369; C. H. TURNER, *The Ordination Prayer for a Presbyter in the Church Order of Hippolytus:* JThSt 16 (1915) 542s; J. V. BARTLET, *The Ordination Prayers in the Ancient Church Order:* JThSt 17 (1916) 248s; A. NAIRNE, *The Prayer for the Consecration of a Bishop on the Church Order of Hippolytus:* JThSt 17 (1916) 598s; P. BATIFFOL, *Une Prétendue anaphore apostolique:* RBibl 13 (1916) 23-32; R. H. CONNOLLY, *The Ordination Prayers of Hippolytus:* JThSt 18 (1917) 55s; ID., *An Ancient Prayer in the Mediaeval Euchologia:* JThSt 19 (1918) 132-144; S. SALAVILLE, *Un texte romain du Canon de la Messe au début du IIIe siècle:* EO 21 (1921) 79-85; R. DEVREESSE, *La prière eucharistique de saint Hippolyte:* La vie et les arts liturgiques 8 (1921-1922) 393-7.448-453; R. H. CONNOLLY, *On the Meaning of «Epiclesis»:* Downside Review (1923) 28-43; ID., *On the Meaning of* ἐπίκλησις*: a Reply:* JThSt 25 (1924) 337-364; J. B. THIBAUT, *La liturgie romaine* (París 1924) 57-80; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl:* Arbeiten zur Kirchengeschichte 8 (Bonn 1926) 174-186; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 26-31; O. CULLMANN, *La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif:* RHPR 16 (1936) 1-22; A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles:* FThSt 45 (Friburgo 1937); W. H. FRERE, *The Anaphora or Great Eucharistic Prayer* (Londres 1938); R. H. CONNOLLY, *The Eucharistic Prayer of Hippolytus:* JThSt 39 (1938) 350-369; B. BOTTE, *Le rituel d'Ordination des Statuta Ecclesiae antiqua:* RTAM (1939) 223-241; H.-D. SIMONIN, *La prière de la consécration épiscopale dans la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome, trad. et comm.:* VS 60 (1939) 65-86; G. ELLARD, *Bread in the Form of a Penny:* TS 4 (1943) 319-346; C. V. JOURDAN, *Agape of Lord's Supper. A Study of Certain Passages in the Canons of Hippolytus:* Hermathena 64 (1944) 32-43; A. J. OTTERBEIN, *The Diaconate according to the Apostolic Tradition of Hippolytus and Derivel Documents* (diss.) (Wáhington 1945); B. BOTTE, *L'épiclèse de l'anaphore d'Hippolyte:* RTAM 14 (1947) 241-251; C. C. RICHARDSON, *The So-Called Epiclesis in Hippolytus:* HThR (1947) 101-8; N. A. DAHL, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif:* Studia Theologica 1 (1947) 69-95; J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine Genetische Erklärung der römischen Messe* 3.ª ed. (Viena 1952) I, 37-43; D. VAN DEN EYNDE, *Nouvelle trace de la «Traditio apostolica» d'Hippolyte dans la liturgie romaine:* Miscellanea Mohlberg I (Roma 1948) 407-411; C. C. RICHARDSON, *A Note on the Epiclesis in Hippolytus and the «Testamentum Domini»* RTAM 15 (1948) 357-9;

A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich:* ZkTh 71 (1949) 1-53.184-203; C. CALLEWAERT, *Histoire positive du Canon romain. Une épiclèse à Rome?:* Sacris Erudiri 2 (1949) 85-110; E. C. RATCLIFF, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora* I: Journal of Ecclesiastical History 1 (1950) 29-36.125-134; C. A. BOUMANN, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer:* VC 4 (1950) 94-115; J. BAUER, *Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung:* ZkTh 74 (1952) 71-5; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* Bd.I 1 (Friburgo i. Br. 1955) 163-7.337-340; B. BOTTE, ψελλιστής-ψαλιστής: REB 16 (1958) 162-5; W. NAUCK, *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses:* ThLZ 81 (1956) 351-2; J. PASCHER, *Bischof und Presbyterium in der Feier der hl. Eucharistie:* MTZ 9 (1958) 161-170; G. G. BLUM, *Apostolische Tradition und Sukzession bei Hippolyt:* ZNW 55 (1964) 95-110; E. SEGELBERG, *The «benedictio olei» in the Apostolic Tradition of Hippolytus:* OC 48 (1964) 268-281; E. C. RATCLIFF, *«Apostolic Tradition». Questions Concerning the Appointment of the Bishop:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 266-270; B. BOTTE, *Tradition Apostolique et Canon romain:* MD 87 (1966) 52-61.

II. Si la primera parte de la *Tradición apostólica* trata de la jerarquía, la segunda da normas para los seglares. Se legisla sobre los recién convertidos, sobre las artes y profesiones prohibidas a los cristianos, los catecúmenos, el bautismo, la confirmación y la primera comunión. La descripción del bautismo que encontramos aquí es de inestimable valor, porque contiene el primer *símbolo romano* (véase p.34).

> Que baje al agua y que el que le bautiza le imponga la mano sobre la cabeza diciendo: ¿Crees en Dios Padre todopoderoso? Y el que es bautizado responda: Creo. Que le bautice entonces una vez teniendo la mano puesta sobre su cabeza. Que después de esto diga: ¿Crees en Jesucristo, el Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado en los días de Poncio Pilato, murió y fue sepultado, resucitó al tercer día vivo de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos? Y cuando él haya dicho: Creo, que le bautice por segunda vez. Que diga otra vez: ¿Crees en el Espíritu Santo y en la santa Iglesia y en la resurrección de la carne? Que el que es bautizado diga: Creo. Y que le bautice por tercera vez. Después de esto, cuando sube del agua, que sea ungido por un presbítero con el óleo que ha sido santificado, diciendo: Yo te unjo con óleo santo en el nombre de Jesucristo. Y luego cada cual se enjuga con una toalla y se ponen sus vestidos, y, hecho esto, que entren a la iglesia (10).

La administración del sacramento aparece aquí repartida entre las tres preguntas dirigidas al candidato. A cada respuesta, éste es sumergido en el agua. No hay indicación clara de que el ministro recite una fórmula especial mientras bautiza. La misma costumbre hallamos en Tertuliano *(De baptismo* 2,1; *De corona* 3), en Ambrosio *(De sacramentis* 2,7,20). La Iglesia de Roma la conservó por largo tiempo, puesto que el *Sacramentario Gelasiano* (ed. Wilson, p.86) sigue atestiguando el mismo procedimiento. El pasaje de la *Tradición apostólica* que hemos citado suministra información muy valiosa para estudiar el origen y la historia del Credo.

Después de la descripción del bautismo, sigue la del rito de la confirmación:

> Que el obispo, imponiéndoles la mano, ore:
>
> ¡Oh Señor Dios, que juzgaste a estos tus siervos dignos de merecer el perdón de los pecados por el lavacro de la regeneración del Espíritu Santo!, envía sobre ellos tu gracia, para que puedan servirte según tu voluntad; porque a Ti es la gloria, al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén.
>
> Luego, derramando con la mano óleo santificado e imponiéndola sobre la cabeza de ellos, diga: Yo te unjo con óleo en el Señor, el Padre todopoderoso, y en Jesucristo y en el Espíritu Santo. Y después de haber hecho la consignación en la frente, que les dé el ósculo de paz y diga: El Señor sea contigo. Y que el que ha sido consignado diga: Y con tu espíritu. Que haga de la misma manera con cada uno. Que después de esto ore con todo el pueblo. Pero que no recen con los fieles antes de haber recibido todo esto.
>
> Y cuando hayan orado, que den todos el ósculo de paz (22).

Esta descripción del rito de la confirmación demuestra que era conferida por un acto netamente distinto del bautismo. A la recepción de los candidatos en la comunidad de fieles seguía la primera comunión o misa pascual, que es interesante por sus ritos y ceremonias propias. Los diáconos presentan al obispo el pan juntamente con tres cálices; el primero contiene agua con vino; el segundo, una mezcla de leche y miel, y el tercero, agua sola. Al momento de la comunión, los recién bautizados reciben primero el Pan eucarístico. Inmediatamente después les son presentados los tres cálices en este orden: primero, el cáliz con agua, que simboliza la purificación interior que ha tenido efecto en el bautismo; luego, el cáliz que contiene la mezcla de leche y miel, y, finalmente, el cáliz con el vino consagrado:

> Y entonces, que la oblación sea presentada por los diáconos al obispo, y que éste bendiga el pan, para representar el cuerpo de Cristo; el cáliz, donde está mezclado el vino, para representar la sangre que fue derramada por todos los que han creído en El, y leche y miel mezcladas juntamente, para cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres, que llamó la tierra que mana leche y miel, la carne de Cristo, que ha dado El mismo, con la que se alimentan los que creen, como niños pe-

queños, trocando la amargura del corazón humano en dulzura por la suavidad de su Palabra; el agua también por la oblación en señal de purificación, para que el hombre interior, que es animal, pueda recibir el mismo efecto que el cuerpo.

Que el obispo explique todo esto a los que lo reciben. Y después de haber roto el pan, que distribuya a cada uno un fragmento: el Pan del cielo en Jesucristo. Y el que lo recibe responde: Amén.

Que los presbíteros—pero, si no los hay en número suficiente, también los diáconos—tomen los cálices. Que se pongan en orden y con modestia: el primero con el agua, el segundo con la leche, el tercero con el vino. Que los que reciben gusten de cada cáliz, mientras el que lo da a beber dice:

En Dios Padre Todopoderoso. El que lo recibe diga: Amén. Y en el Señor Jesucristo; que él diga: Amén. Y en el Espíritu Santo y en la santa Iglesia; que él diga: Amén. Así debe procederse con cada uno (23).

Textos: J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 31-3.

Estudios: P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome:* RSR 2 (1911) 350-383; ID., *La consignation dans les églises d'Occident:* RHE 13 (1912) 257-301; ID., *Onction et confirmation:* RHE 13 (1912) 467-476; R. H. CONNOLLY, *On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus:* JThSt 25 (1924) 131-9; B. CAPELLE, *Le symbole romain au second siècle:* RB 39 (1927) 33-45; ID., *Les origines du symbole romain:* RTAM 2 (1930) 5-20; ID., *L'introduction du catéchuménat à Rome:* RTAM 5 (1933) 129-154; D. VAN DEN EYNDE, *Baptême et Confirmation:* RSR 27 (1937) 196s; F. X. STEINMETZER, *Empfangen vom Heiligen Geiste. Eine Auseinandersetzung mit der Antike* (Praga 1938); H. J. CARPENTER, *The Birth from the Holy Spirit and the Virgin in the Old Roman Creed:* JThSt 40 (1939) 31-6; D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident:* Antonianum 14 (1939) 257-276; B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung, ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche:* FThSt 51 (Friburgo i. Br. 1939); H. ELFERS, *Gehört die Salbung mit Christma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?:* ThGl 34 (1942) 334-341; G. DIX, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (Westminster 1946); R. H. CONNOLLY, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism:* Clergy Review 27 (1947) 282-4; W. C. VAN UNNIK, *Les cheveux défaits des femmes baptisées. Un rite de baptême dans l'ordre ecclésiastique d'Hippolyte:* VC 1 (1947) 77-100; P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit dans la sainte Église pour la résurrection de la chair* (París 1947); PH. M. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne:* Verbum Caro 2 (1948) 15-26; J. H. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Oxford 1950) 113-9; J. H. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed* (Londres 1950) *passim;* B. BOTTE, *Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte:* Mélanges De Ghellinck I (1951) 189-200; A. SALLES, *Les plus anciennes liturgies du baptême:* BLE 54 (1953) 240-1; O. HEGGELBACHER, *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit:* Paradosis 8 (Friburgo 1953); J. N. D. KELLY: ACW 20 (Londres 1955) 12-18.148-9; R. J. WERBLOWSKY, *On the Baptismal Rite according to St. Hippolytus:* SP II (TU 64) (Berlín 1957) 93-105; D. VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation:* La Maison-Dieu 54 (1958) 53-78; A.-G. MARTIMORT, *La Tradition apostolique d'Hippolyte et le rituel baptismal antique:* BLE 60 (1959) 57-62 (crítica de Salles); J. D. BENOÎT, *Les liturgies eucharistiques de l'Église romaine et des Églises de la Réforme:* Études Théologiques et Religieuses 37 (1962) 3-39 (anáfora); E. C. WHITAKER, *The History of the Baptismal Formula:* JEH 16 (1965) 1-12.

III. La tercera parte de la *Tradición apostólica* trata de varias costumbres cristianas. Hay una descripción de la Eucaristía dominical. Se dan reglas para el ayuno, para el ágape y para la ceremonia de la bendición del lucernario. Se consideran «las horas en que conviene rezar»; se recomiendan la comunión diaria en casa y el cuidado con que hay que tratar la Eucaristía. El relato del ágape distingue claramente entre el pan eucarístico y el pan bendito de la eulogia: «Este pan es una eulogia, pero no la Eucaristía, que es el cuerpo del Señor» (26). Siguen luego normas para el entierro, la oración de la mañana y la instrucción catequística. Al final se determinan las horas que hay que dedicar a la lectura espiritual, a la oración y a santiguarse. El epílogo se refiere al título de la obra: «Aconsejo a los sabios que observen esto. Porque, si todos prestan oído a la Tradición apostólica y la guardan, ningún hereje los inducirá a error» (38).

Estudios: F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II (Münster 1922) 513-4; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 197-210; J. SCHUEMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis* (Münster 1933) 4-7; G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1954) 82-102; J. STADLHUBER, *Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum:* ZkTh 71 (1949) 129-183; A. F. WALLS, *A Primitive Christian Harvest Thanksgiving:* Theology 58 (1955) 336-9; F. J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens:* JAC 1 (1958) 5-19; 2 (1959) 15-29; B. BOTTE, *Un passage difficile de la Tradition apostolique sur le signe de croix:* RTAM (1960) 5-19; D. Y. HADIDIAN, *The Background and Origin of the Christian Hours of Prayer:* TS 25 (1964) 59-69.

II. Obras perdidas

Tenemos noticia de otros tratados de Hipólito que se han perdido.

a) *Sobre el universo, contra los griegos y Platón*

Al final de los *Philosophumena* (10,32), Hipólito remite a una obra suya con este título. La lista de su estatua la llama *Contra los griegos y Platón y sobre el universo.* Jerónimo alude, al parecer a este mismo escrito cuando dice en su *Epist.* 70,4 que Hipólito escribió *contra gentes.* Focio *(Bibl. cod.* 48) habla de un «*Sobre el universo,* llamado en otras partes *Sobre la causa del universo* y *Sobre la naturaleza del universo*», que debe ser idéntico a este tratado. Lo describe como sigue:

> Comprende dos pequeños tratados en los que el autor demuestra que Platón se contradice a sí mismo. Refuta

también a Alcínoo, cuyas ideas sobre el alma, la materia y la resurrección son falsas y absurdas, e introduce su opinión particular sobre este punto. Prueba que la nación judía es mucho más antigua que la de los griegos. Cree que el hombre es un compuesto de fuego, tierra y agua, a los que viene a añadir el espíritu, al que llama alma. A propósito del espíritu dice lo que sigue: Tomando la parte principal de éste, lo moldeó juntamente con el cuerpo, y le abrió un paso a través de cada juntura y de cada miembro. El espíritu, así moldeado juntamente con el cuerpo y penetrándolo completamente, es formado a semejanza del cuerpo visible, pero su naturaleza es más fría, comparada con las otras tres substancias de que está formado el cuerpo. Estas opiniones no están de acuerdo con las ideas judías sobre la composición del cuerpo humano y están por debajo del nivel ordinario de sus escritos. Hace también un relato sucinto de la creación del mundo. De Cristo, verdadero Dios, habla como nosotros, dándole abiertamente el nombre de Dios, y describiendo, en una forma en que no cabe objeción alguna, su inefable generación del Padre.

Hablando de la paternidad literaria de este tratado, Focio observa que, en el ejemplar que tuvo entre manos, el tratado se atribuía a Josefo. Sin embargo, encontró una nota marginal que probaba que no era de Josefo, sino de un tal Gayo, presbítero romano, autor de *El laberinto*. *El laberinto* es otro título que se da a los *Philosophumena* de Hipólito (cf. *Philos.* 10,5). Y así la Glosa tenía razón al atribuir el *Sobre el universo* y *El laberinto* al mismo autor, un presbítero de Roma, equivocándose, sin embargo, al llamarlo Gayo. El autor es Hipólito, y la descripción del contenido de *Sobre el universo*, como lo llama Focio, corresponde exactamente al título más largo del libro mencionado al final de los *Philosophumena* y en la estatua.

La obra fue escrita antes del 225. El texto se ha perdido, a excepción de un fragmento bastante considerable que se halla en los *Sacra Parallela* de San Juan Damasceno. Contiene una interesante descripción del averno. Ha surgido en los últimos años una nueva discusión a propósito de su autor. Los *Sacra Parallela* lo atribuyen a un tal Josefo. P. Nautin cree que se trata de Josipo, presbítero romano. B. Botte ha formulado sus dudas sobre esta identificación.

Edición: K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela:* TU 20,2 (Leipzig 1899) 137-143.

Traducción inglesa: S. D. F. Salmond: ANL 9; ANF 5,221-3.

Estudios: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3.ª ed. vol.1 (Leipzig 1901) 90s; C. Martin: RSR (1926) 148-166; H. Cherniss, *The So-Called Fragment of Hippolytus* περὶ ᾅδου: CPh (1929) 346-350; J. Vergote, *Zwei koptische Fragmente einer unbekannten patristischen Schrift:* OCP 4 (1938) 47-64; P. Nautin, *Hippolyte et Josipe* (París 1947) 98-9; B. Botte, *Note sur l'auteur du «De universo» attribué à saint Hippolyte:* RTAM 18 (1951) 5-18.

b) *Contra la herejía de Artemón*

En su *Historia eclesiástica* (5,28), Eusebio cita tres pasajes de su tratado *Contra la herejía de Artemón*, pero sin mencionar el autor de la obra. Estos fragmentos tratan del antipapa Natalios, y son lo único que nos queda hasta ahora de este escrito anónimo. Pero existen otras dos fuentes que aportan un poco más de información. Teodoreto *(Haer. fab.* 2,5) remite a un libro que narra la historia de Natalios, y que él llama «El pequeño laberinto». Focio, por otra parte *(Bibl. cod.* 48), dice que el autor de la nota marginal que hemos mencionado más arriba atribuye este libro al mismo Gayo, presbítero de la iglesia de Roma, a quien cree autor de los tratados *El laberinto* y *Sobre el universo*. J. B. Lightfoot, A. Harnack, O. Bardenhewer y A. d'Alès creen que esta prueba es suficiente para atribuir el tratado *Contra la herejía de Artemón* a Hipólito de Roma. A pesar de las dudas que expresó A. Puech sobre este punto, R. H. Connolly aún defendió la paternidad de Hipólito en 1948. Pero Nautin ha probado sin lugar a duda que, por razones externas e internas, Hipólito no puede ser el autor de esta obra.

Estudios: J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* I 2 (Londres 1890) 377-380; A. v. Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur* II 2 (Leipzig 1904) 224-6; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II 2.ª ed. (Friburgo i. Br. 1914) 567-8; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte* (París 1906) XXXII-XXXV.107-9; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* II (París 1928) 564-5; E. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolyts* (Munich 1936) 49-51; H. Schoene, *Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie:* Pisciculi. Festschrift Fr. J. Dölger darg. (Münster 1939) 252-265; R. H. Connolly, *Eusebius, H. E. V. 28:* JThSt 49 (1948) 73-9; P. Nautin, *Notes sur le catalogue des oeuvres d'Hippolyte:* RSR 34 (1947) 100-4; Id., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (París 1953) 115-120.

c) *Sobre la resurrección*

Según San Jerónimo *(De vir. ill.* 61), Hipólito compuso una obra *Sobre la resurrección*. La lista de la estatua menciona también un tratado *Sobre Dios y la resurrección de la carne*. Teodoreto de Ciro ha conservado dos fragmentos del original griego, y Anastasio el Sinaíta, uno. Los extractos en siríaco le dan el nombre de *Sermón sobre la resurrección a la emperatriz Mamea* y lo atribuyen a «San Hipólito, obispo y mártir». El tratado contenía evidentemente las respuestas a las preguntas que la emperatriz había dirigido al autor sobre la doctrina de la resurrección.

Edición: H. ACHELIS: GCS 1,2 (1897) 249-253.

Traducción inglesa: S. D. F. SALMOND: ANL 9· ANF 5,238 (fragmento).

Estudio: H. ACHELIS, *Hippolytstudien* 189-193.

d) *Exhortación a Severina*

En la lista de la estatua de Hipólito figura también una *Exhortación a Severina,* de la que no ha quedado nada.

e) *Contra Marción*

Eusebio *(Hist. eccl.* 6,22) y Jerónimo *(De vir. ill.* 61) hablan de una obra de Hipólito *Contra Marción.* En la lista de la estatua no aparece; en cambio, aparece el título *Sobre el bien y el origen del mal.* Dado que la doctrina de Marción se ocupaba extensamente del origen del bien y del mal, es posible que Eusebio y Jerónimo se refieran a esta obra. Del tratado no queda absolutamente nada.

f) *Sobre el evangelio de Juan y el Apocalipsis*
(Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως)

Este es otro de los títulos grabados en la estatua. El sirio Ebedjesu *(Cat. libr. omn. eccl.* 7) lo conoce y lo llama *Apologia pro apocalypsi et evangelio Ioannis apostoli et evangelistae.* Iba evidentemente dirigido contra los *alogoi,* que negaban la doctrina del Logos. Su jefe Gayo rechazaba por la misma razón el evangelio de San Juan y el Apocalipsis. Parece que Epifanio *(Haer.* 51) se sirvió del tratado de Hipólito para su descripción de los *alogoi.*

g) *Contra Gayo*

Según Ebedjesu *(Cat.* 7), Hipólito escribió un tratado especial *Contra Gayo* (Κεφάλαια κατὰ Γαίου). Quedan cinco fragmentos en Dionisio Bar Salibi (1171), todos ellos sobre textos del Apocalipsis. Parece, pues, que también este libro lo escribió en defensa del Apocalipsis. Gayo rechaza algunos pasajes por razones escatológicas, e Hipólito los defiende apoyándose en otros pasajes bíblicos.

Ediciones: J. GWYNN, *Hippolytus and his «Heads against Caius»:* Hermathena 6 (1888) 397-418 (texto siríaco con traducción inglesa); A. v. HARNACK, *Die Gwynnschen Caius- und Hippolytus-Fragmente:* TU 6,3 (Leipzig 1890) 121-133 (presenta una traducción alemana de la versión inglesa de Gwynn); TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanon* 2,2 (Erlangen 1892) 973-991 (da una traducción alemana del texto siríaco); H. ACHELIS: GCS 1,2 (1897) 239-247 (traducción alemana de los siete fragmentos del siríaco). Cf. H. ACHELIS, *Hippolytstudien* 184-8.

III. LA TEOLOGÍA DE HIPÓLITO DE ROMA

En las páginas anteriores hemos comparado varias veces a Hipólito con su contemporáneo Orígenes. El volumen de su producción literaria y su predilección por los estudios exegéticos no pueden menos de recordarnos al gran alejandrino. La tradición afirma que fue discípulo de Ireneo; imitó ciertamente a éste en su preocupación por refutar a los herejes. Bajo más de un respecto representa el eslabón que enlaza a los polemistas católicos, tales como Ireneo, con los sabios católicos, al estilo de Orígenes. Por lo que sabemos de él, no se propuso, como este último, construir un sistema teológico. Le interesan menos los problemas científicos y las especulaciones teológicas que las cuestiones prácticas. Fue un escritor brillante, aunque a veces abusara de los recursos retóricos. No encontramos en él la profundidad que tanto admiramos en Orígenes. Su conocimiento de la filosofía es superficial; y así, mientras los apologistas griegos, especialmente San Justino, y más aún los alejandrinos Clemente y Orígenes, intentaron tender un puente entre el pensamiento helénico y la fe cristiana, Hipólito consideró la filosofía como germen de herejías. Esto no obstante, tomó de la filosofía griega mucho más que Ireneo. Sus escritos canónicos y polémicos, especialmente la *Tradición apostólica,* ejercieron un influjo duradero.

1. *Cristología*

La doctrina cristológica de Hipólito sigue la línea de los apologistas Justino, Atenágoras, Teófilo y Tertuliano. Define la relación entre el Logos y el Padre en términos subordinacionistas, como ellos. Pero su subordinacionismo es aún más acentuado. No solamente distingue entre el Verbo interno e inmanente en Dios (λόγος ἐνδιάθετος) y el Verbo emitido o proferido por Dios (λόγος προσφορικός), como Teófilo, sino que describe la generación del Verbo como un desarrollo progresivo en tres fases. Enseña que el Logos como persona no apareció hasta más tarde, en el tiempo y en la forma determinados por el Padre:

> Dios, que subsiste solo, y no teniendo en sí nada contemporáneo a sí mismo, determinó crear el mundo. Y concibió el mundo en su mente, quiso y pronunció el Verbo, y creó el mundo; entonces el mundo apareció inmediatamente, en la forma en que El se había complacido hacerlo. Para nosotros, pues, basta simplemente con saber que no hubo nada contemporáneo a Dios. Fuera de El no había nada; pero El, con existir solo, existía, sin embargo, en pluralidad. En efecto, El nunca careció ni de razón, ni de sabiduría, ni de poder, ni de consejo. Todas las cosas estaban en El, y El lo era Todo. Cuando quiso y como quiso, manifestó su Verbo en los tiempos que El

había determinado, y por El [Verbo] hizo todas las cosas. Cuando quiere, hace; y cuando piensa, ejecuta; y cuando habla, manifiesta; cuando forma, obra con sabiduría. Porque todas las cosas creadas las forma con razón y sabiduría, creándolas en razón y ordenándolas con sabiduría. Las hizo, pues, como le plugo, porque era Dios. Y como Autor, Compañero, Consejero y Hacedor de las cosas que están en formación, engendra al Verbo; y así lleva al Verbo en sí mismo, y de una manera [de momento] invisible al mundo creado. Pronuncia la palabra por vez primera y engendra (al Verbo) como Luz de Luz; lo envía al mundo como su propio pensamiento para ser Señor del mundo. Mientras antes era visible solamente a El e invisible al mundo creado, Dios lo hace ahora visible para que el mundo pueda verle a El en su manifestación y obtener la salvación.

Y es así como apareció otro a su lado. Pero, cuando yo digo *otro* (ἕτερος), no quiero significar que hay dos dioses. Por el contrario, no hay más que una sola luz de luz, o como la única agua de un manantial, o como el único rayo de sol. Porque hay solamente un poder, que viene del Todo, del cual viene este Poder, el Verbo. Y ésta es la razón (λόγος) que entró en el mundo y se manifestó como Hijo (παῖς) de Dios. Todas las cosas, pues, son por El, y El solamente del Padre. ¿Quién se atreverá a presentar una multitud de dioses en serie? Porque todos deben callar, aunque no quieran, y admitir este hecho, que el Absoluto tiende hacia la unidad *(Contra Noet.* 10-11).

El tiempo que precede a la creación y el tiempo que sigue después son las dos primeras fases de la evolución del Logos. La tercera es la encarnación, que hace al Logos *Hijo perfecto* (υἱὸς τέλειος).

¿Quién sería el propio Hijo de Dios enviado por Este en la carne sino el Verbo, al cual se dirige como a su Hijo porque debía llegar a serlo (o a ser engendrado) en el futuro? Al llamarlo Hijo, toma el nombre común, que entre los hombres evoca el afecto tierno. Antes de la encarnación y por sí mismo en este momento, el Señor no era perfecto Hijo, aunque fuese el Verbo perfecto, el Unigénito. La carne tampoco podía subsistir por sí misma fuera del Verbo, puesto que tiene su subsistencia en el Verbo. Así se manifestó el único Hijo perfecto de Dios *(Contra Noet.* 15).

Hipólito, pues, fue más lejos que los apologistas, asociando a la generación del Logos no solamente la creación del mundo, sino también la encarnación. Evidentemente no se dio cuenta de que esta evolución del Verbo en distintas fases introducía un crecimiento en la divina esencia. Ahora bien, el

progreso es incompatible con la inmutabilidad divina. Hipólito cometía otro error al hacer de la generación del Verbo un acto libre como el de la creación, al sostener que Dios, de haberlo querido así, podría haber hecho de un hombre Dios:

El hombre no es ni Dios ni ángel. No hagáis confusiones. Si El hubiese querido hacerte Dios, lo habría podido: tienes el ejemplo del Verbo; pero porque quería hacerte hombre, te hizo lo que eres *(Philos.* 10,33,7).

El papa Calixto tenía, pues, razón cuando calificaba a Hipólito y sus seguidores como diteístas o adoradores de dos dioses, aunque Hipólito se resintiera amargamente de esta acusación *(Philos.* 9,12,4; EH 231).

2. *Soteriologia*

Si la cristología de Hipólito sufrió la influencia de los apologistas y cayó en los mismos defectos, su soteriología, en cambio, se inspira en la sana doctrina de Ireneo; de él toma especialmente su teoría de la recapitulación. Hipólito explica en varias ocasiones que el Logos tomó la carne de Adán a fin de renovar a la humanidad *(De antichr.* 4):

Pues, siendo así que el Verbo de Dios estaba sin carne, asumió la carne santa de la Virgen santa, y se preparó como un novio, un vestido que tejió en los sufrimientos de la cruz, a fin de que, uniendo su propio poder con nuestro cuerpo mortal y mezclando lo corruptible con lo incorruptible y la fuerza con la debilidad, pudiera salvar al hombre, que perecía.

Al tomar la carne de Adán, el Logos restituyó al hombre la inmortalidad:

Creamos, pues, hermanos queridos, según la tradición de los Apóstoles, que Dios el Verbo descendió del cielo, [y entró] en la santa Virgen María, a fin de que, tomando la carne de ella, y asumiendo también un alma humana—quiero decir racional—, y siendo de esta manera todo lo que el hombre es, menos el pecado, pudiera salvar al hombre caído y conferir la inmortalidad a los hombres que creyeran en su nombre *(Contra Noet.* 17).

La doctrina de la recapitulación tal como la enseñó Ireneo aparece claramente en la soteriología de Hipólito:

Sabemos que este Logos tomó un cuerpo de una virgen y que rehizo al hombre viejo en una nueva creación. Creemos que el Logos pasó por las diversas etapas de esta vida, a fin de poder El mismo servir de ley a todas las edades y de presentar su humanidad como un ideal para todos los hombres. Y lo hizo El mismo, para probar personalmente por sí mismo que Dios no hizo nada malo, y que el hombre tiene capacidad para determinar por sí mismo, es decir, que es capaz de querer y de no querer, y goza de poder para lo uno y lo otro. Sabemos

que este Hombre fue formado de la pasta de nuestra humanidad. Porque, de no ser El de la misma naturaleza que nosotros, en vano nos ordenaría que imitáramos al Maestro. Porque, si este Hombre tuviera una substancia diferente de la nuestra, ¿por qué me impondría preceptos semejantes a los que El recibió, a mí que nací débil y flaco? ¿Sería esto obrar con bondad y justicia? Para que no le consideremos distinto de nosotros, se sometió a las penalidades, quiso pasar hambre, y no rehusó la prueba de la sed y aceptó ir al reposo del sueño. No rehusó la pasión, sino que se sometió a la muerte y manifestó su resurrección *(Philos.* 10,33).

Así, pues, el Redentor, que en una nueva creación rehizo al hombre viejo, es verdadero hombre. Pero el que regeneró al hombre viejo es asimismo «Dios sobre todos»:

Cristo es el Dios sobre todas las cosas y ha dispuesto quitar los pecados de los hombres, regenerando al hombre viejo. Desde el principio, Dios llamó al hombre imagen suya, y ha demostrado en una figura su amor por ti. Si obedeces sus solemnes preceptos y eres un fiel seguidor del que es bueno, te asemejarás a él y, además, serás honrado por El. Pues la divinidad no pierde nada de la dignidad de su perfección divina; hasta te hace Dios para mayor gloria suya *(ibid.* 34).

Hipólito sigue aquí a Ireneo y concibe la redención como deificación de la humanidad.

Estudios: K. PREYSING, Δίθεοί ἐστε: ZkTh 50 (1926) 604-8; G. JOUASSARD, *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte:* RSR (1932) 509-532; (1933) 25-37; H. RAHNER, *Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck* θεοτόκος: ZkTh 59 (1935) 73-81; ID., *Probleme der Hippolytüberlieferung:* ZkTh 60 (1936) 577-590; F. J. DÖLGER, *Zum Theotokos-Namen:* AC 5 (1936) 152; B. CAPELLE, *Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte:* RTAM 9 (1937) 109-124; H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi:* Bibl (1941) 269-302.367-403; J. BARBEL, *Christos Angelos:* Theophaneia 3 (Bonn 1941) 68-70; E. LENGELING, *Das Heilswerk des Logos-Christos beim hl. Hippolyt von Rom* (Roma 1947); A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* CGG 1 (Würzburg 1951) 39-43; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 34-39; L. BERTSCH, *Die Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei Hippolyt von Rom.:* Trierer Theologische Studien 17 (Tréveris 1966).

3. *La Iglesia*

La eclesiología de Hipólito presenta dos aspectos, el uno jerárquico, el otro espiritual. En cuanto al primer aspecto, Hipólito tiene mucho en común con Ireneo. Al refutar la herejía, se propone probar que la Iglesia es la depositaria de la verdad y que la sucesión apostólica de sus obispos es la garantía de su enseñanza.

Es sorprendente que, a pesar de ser discípulo de Ireneo, quien habla tan claramente de la maternidad de la Iglesia

(Adv. Haer. 3,38,1; 5,20,2), en las obras de Hipólito no se mencione una sola vez el título de *Iglesia Madre.* En eso sigue la tradición romana primitiva y no la concepción oriental. Hay, en cambio, en sus obras muchas referencias a la Iglesia como Esposa y Novia de Cristo (véase arriba, p.477 y 479); en la interpretación que da del Apocalipsis 12,1-6 en *De antichr.* 61, la Mujer vestida de sol es, en realidad, la Iglesia; pero el «niño» que está dando a luz no son los fieles, sino el Logos, y la palabra *Madre* no aparece para nada.

En el aspecto espiritual de la Iglesia, Hipólito se desvió concibiéndola como una sociedad compuesta demasiado exclusivamente de justos *(In Dan.* 1,17,5-7) y no admitiendo en ella a los que, aunque arrepentidos, habían faltado gravemente en materia de fe y de costumbres. Toda su vida fue una protesta contra un «abrir las puertas» excesivamente; así como Adán fue expulsado del paraíso después de haber comido de la fruta prohibida, así también el hombre que se sumerge en el pecado es privado del Espíritu Santo, arrojado del nuevo Edén, la Iglesia, y reducido a un estado terreno *(ibid.).*

En otro lugar considera a la Iglesia como a un barco que navega hacia el Oriente y el paraíso celestial, guiada por Cristo, su piloto:

El mar es el mundo, donde la Iglesia es como un barco sacudido sobre el abismo, pero no destruido, porque lleva consigo al diestro Piloto, Cristo. Lleva en su centro el trofeo [erigido] sobre la muerte; ella lleva consigo, en efecto, la cruz del Señor. Su proa es el Oriente; su popa, el Occidente, y su cala, el Sur, y las cañas de su timón son los dos Testamentos. Las cuerdas que la rodean son el amor de Cristo, que une la Iglesia. La red que lleva consigo es el lavacro de regeneración que renueva a los creyentes. El Espíritu que viene del cielo está allí y forma una vela espléndida. De El reciben el sello los fieles. El barco tiene también anclas de hierro, a saber: los santos mandamientos de Cristo, que son fuertes como el hierro. Tiene además marineros a derecha e izquierda, sentados como los santos ángeles, que siempre gobiernan y defienden a la Iglesia. La escalerilla para subir a la verga es un emblema de la pasión de Cristo, que lleva a los fieles a la ascensión del cielo. Y las velas desplegadas en lo alto son la compañía de los profetas, mártires y apóstoles, que han entrado ya a su descanso en el reino de Cristo *(De antichr.* 59).

Es muy interesante observar cómo insiste Hipólito en la seguridad del viaje: las anclas, es decir, los mandamientos de Cristo, son «fuertes como el hierro»; el que los quebranta se expone al peligro.

Hubo también otro símbolo, el arca de Noé, que jugó un papel importante en la controversia con el papa Calixto sobre

la remisión de los pecados. De hecho, en sus diferencias con este Papa aparece claramente la concepción que Hipólito tiene de la Iglesia, como una «sociedad de santos que viven en la justicia», como la κλῆσις τῶν ἁγίων *(In Dan.* 1,17).

Estudios: A. HAMEL, *Der Kirchenbegriff Hippolyts* (diss.) (Bonn 1929); G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée* (París 1947) 98-111; H. RAHNER, *Navicula Petri:* ZkTh 69 (1947) 1-35; M. KUPPENS, *Notes dogmatiques sur l'épiscopat:* Revue eccl. Liége 36 (1949) 355-367; 37 (1950) 9-26.80-93; E. PETERSON, *Das Schiff als Symbol der Kirche:* TZ 6 (1950) 77s; A. HAMEL, *Die Kirche bei Hippolyt von Rom:* BFTh 2,r. 49 (Gütersloh 1951); J. LÉCUYER, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome:* RSR 41 (1953) 30-50; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux premiers siècles* (París 1957) 283-316.

4. *El perdón de los pecados*

Entre otras acusaciones que Hipólito dirige contra Calixto en sus *Philosophumena* (9,12), dice lo siguiente:

> El impostor Calixto, habiéndose embarcado en tales opiniones [a propósito del Logos], fundó una escuela en oposición a la Iglesia [o sea, la de Hipólito], adoptando el sistema de enseñanza que ya hemos dicho. Y lo primero que inventó fue autorizar a los hombres a entregarse a los placeres sensuales. Les dijo, en efecto, que todos recibirían de él el perdón de sus pecados. Si algún cristiano se ha dejado seducir por otro, si lleva el título de cristiano y cometiera cualquier transgresión, dicen que el pecado no se le imputa con tal que se apresure a adherirse a la escuela de Calixto. Y muchas son las personas que se han beneficiado de esta disposición, sintiéndose agobiadas bajo el peso de su conciencia y habiendo sido rechazadas por muchas sectas. Algunos de ellos, de acuerdo con nuestra sentencia condenatoria, habían sido enérgicamente expulsados de la Iglesia [la de Hipólito]; se pasaron a los seguidores de Calixto y llenaron su escuela. Este hombre decidió que no se depusiera a un obispo culpable de pecado, aunque sea de pecado mortal. En su tiempo se empezó a conservar en su rango en el clero a los obispos, sacerdotes y diáconos que se habían casado dos y tres veces. Y si alguno ya ordenado se casara, Calixto le permitía continuar en los órdenes sagrados como si no hubiera pecado... Afirma asimismo que la parábola de la cizaña se había pronunciado para este caso: «Dejad que la cizaña crezca con el trigo» (Mt. 13,30), o sea, en otras palabras, dejad que los miembros de la Iglesia que son culpables de pecado permanezcan en ella. También decían que el arca de Noé fue un símbolo de la Iglesia: se encontraban juntos en ella perros, lobos y cuervos y toda clase de seres puros e impuros; pretende que lo mismo sucede en la Iglesia... Permitió a las mujeres que, aunque solteras, ardían en deseos pasionales, y a las que no estaban dispuestas a perder su rango con un matrimonio legal, que se unieran en concubinato con el hombre que ellas escogieran, esclavo o libre, y que tal mujer, aunque no legalmente casada, pudiera considerar a su compañero como legítimo esposo. De lo cual resultó que mujeres reputadas como buenas cristianas empezaron a recurrir a drogas para producir la esterilidad y a ceñirse el cuerpo a fin de expulsar el fruto de la concepción. No querían tener un hijo de un esclavo o de un hombre de clase despreciable, a causa de su familia o del exceso de sus riquezas. ¡Ved, pues, en qué impiedad ha caído ese hombre desaforado, aconsejando a la vez el adulterio y el homicidio! A pesar de eso, después de cometer tales audacias, abandonando todo sentido de vergüenza, pretenden llamarse una Iglesia católica.

El amargor y la pasión de estas acusaciones hacen difícil distinguir entre los hechos deformados por una interpretación maliciosa y los absolutamente falsos. Tertuliano *(De pudicitia* 1,6) habla de un edicto del «Pontifex maximus» concediendo el perdón del adulterio y de la fornicación después de la penitencia; pero no es seguro que Hipólito se refiera aquí a ese edicto. El trata de explicar por qué la «escuela de Calixto» ejercía tan gran poder de atracción, al paso que el número de sus propios seguidores seguía siendo tan reducido. La razón, según él, sería lo que él llama el laxismo de su adversario, en abierto contraste y discrepancia con sus propios principios rigoristas. En esta perspectiva, el pasaje no tiene que ver nada con la cuestión disciplinar acerca de la adecuada expiación de los pecados ni de su consiguiente absolución. Quiere decir solamente que Calixto daba poca importancia a los pecados y faltaba a su deber de hacer observar las sanciones eclesiásticas. Hipólito acusa al Pontífice de admitir en su «escuela» a todos los pecadores, aun a los mayores, y de invocar, para justificar su conducta, la parábola de la cizaña y del trigo y la figura del arca de Noé con sus animales puros e impuros. Con otras palabras, Hipólito exige mayor severidad en casos de impureza de obispos culpables, en la admisión a las órdenes de hombres que se casaron más de una vez. Niega también la validez del matrimonio entre mujeres libres y esclavos. Pero nada se dice contra el poder de la Iglesia de absolver pecados después de hecha la debida penitencia. En la *Tradición apostólica* reconoce positivamente este poder. La oración para la consagración de un obispo que allí se copia dice:

> Padre que conoces los corazones, concede a este tu siervo que has elegido para el episcopado... que en virtud del Espíritu del sacerdocio soberano tenga el poder de «perdonar los pecados» *(facultatem remittendi peccata)* según tu mandamiento; que «distribuya las partes» según tu precepto, y que «desate toda atadura» *(solvendi omne*

vinculum iniquitatis), según la autoridad que diste a los Apóstoles (3).

Según este texto, el poder de absolver es sin limitación. Si Hipólito presenta esta oración como una tradición apostólica, es señal de que él mismo debió de reconocer este poder eclesiástico.

Es por extremo difícil determinar qué es lo que Hipólito quiere decir cuando declara: «Fue el primero en perdonar pecados de impureza». Teniendo en cuenta que con estas palabras trata de denigrar a su adversario, debemos tomar su acusación con mucha precaución, como lo prueban la estrechez de miras con que enjuicia y la tergiversación a que somete una de las mayores realizaciones del pontificado de Calixto. El Imperio romano había levantado una barrera infranqueable entre los esclavos y los hombres libres, prohibiendo rigurosamente todo matrimonio entre ellos. Prohibidos ya por las leyes Julia y Papia, estos matrimonios fueron declarados nulos por los emperadores Marco y Cómodo y reducidos a simples concubinatos. Desafiando los prejuicios populares de su tiempo, Calixto concedió la sanción eclesiástica a uniones de esta clase entre cristianos. El progreso que representa la decisión de Calixto fue trascendental. Dando su bendición a esos matrimonios, la Iglesia derribó la barrera que existía entre las diferentes clases de la sociedad y trató a todos sus miembros como iguales. Con eso dio un paso extraordinario hacia la abolición de la esclavitud. La sorprendente innovación de Calixto en materia de costumbres matrimoniales es un testimonio impresionante del progreso social promovido por la Iglesia en el Imperio romano. Podemos calibrar la injusticia y amarga parcialidad de Hipólito por su actitud ante este acto clarividente de Calixto: no ve en él más que una oportunidad, para él, de lanzar contra Calixto la venenosa acusación de promover el adulterio y el homicidio, apoyándose en abusos inevitablemente ligados con esta clase de innovaciones.

Estudios: Véase la bibliografía que se da más adelante, p.611s, al hablar del *De pudicitia* de Tertuliano.—E. Rolffs, *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist:* TU 11 (Leipzig 1894); K. Preysing, *Zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhles um die Wende des 2. Jahrhunderts:* ZkTh 41 (1917) 505s; 42 (1918) 177-186; 43 (1919) 358-362; P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés* (Paris 1932) 141-143; Id.: RHE (1927) 465-488; (1928) 41-51; A. Donini, *Ippolito di Roma* (Roma 1925) 185s; Id.: RR (1925) 56-71; K. Preysing: ZkTh 50 (1926) 143-150; J. Hoh, *Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert* (Breslau 1932) 58-63; B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 348-367; J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo 1955) 392-6; J. Gaudemet, *La décision de Calliste en matière de mariage:* Studi in onore di U. E. Paoli (Florencia 1956) 782s; C. B. Daly, *The Edict of Callistus:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 176-182; K. Beyschlag, *Kallist und Hippolyt:* TZ 20 (1964) 103ss; H. Gülzow, *Kallist von Rom. Ein Beitrag zur Soziologie der römischen Gemeinde:* ZNW 58 (1967) 102-121.

El «Fragmento Muratoriano»

Todavía hay otro documento que se atribuye a Hipólito de Roma, el llamado *Fragmento Muratoriano.* Contiene la más antigua lista de escritos del Nuevo Testamento aceptados como inspirados. Es, por consiguiente, de grandísima importancia para la historia del canon. Fue descubierto y publicado por L. A. Muratori en 1740 de un manuscrito del siglo VIII de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Su latín es incorrecto, y defectuosa su ortografía. Otros cuatro fragmentos del mismo texto se encontraron en códices de los siglos XI y XII en Montecasino. El manuscrito de la Biblioteca Ambrosiana provenía originalmente del antiguo monasterio de Bobbio. Está mutilado al principio y al fin y empieza a la mitad de una frase sobre el evangelio de Marcos. El fragmento comprende en total 85 líneas. No se contenta con enumerar los diferentes libros, sino que también demuestra su origen apostólico y da otros pormenores concernientes a la paternidad y canonicidad, especialmente por lo que atañe al evangelio de San Juan. Después de los evangelios, la lista enumera los Hechos de los Apóstoles, trece epístolas de San Pablo, las epístolas de San Juan y de San Judas, y dos Apocalipsis, el de Juan y el de Pedro. No se hace mención de la epístola a los Hebreos, ni de las de Santiago y San Pedro. Otras epístolas de San Pablo, como las escritas a los laodicenses y a los alejandrinos, son tachadas de heréticas: «Circulan, además, una epístola a los laodicenses y otra a los alejandrinos falsificadas bajo el nombre de Pablo, para favorecer a la herejía de Marción, y algunas otras que no pueden recibirse en la Iglesia católica, porque no conviene mezclar la hiel con la miel» (3). Es interesante que en este canon, el más antiguo del Nuevo Testamento, se cite también el libro de la Sabiduría, «escrito por los amigos de Salomón». El *Apocalipsis de Pedro* (cf. p.148) viene mencionado después del de San Juan, pero con cierto recelo: «aunque algunos entre nosotros no quieren que se lea en la Iglesia»; esto indica que había oposición contra él. Se recomienda el *Pastor* de Hermas (cf. p.100-103) como lectura privada, pero no es aceptado como libro inspirado, por pertenecer al período postapostólico: «En cuanto al *Pastor,* lo escribió muy recientemente Hermas en nuestros tiempos en la ciudad de Roma, cuando su hermano, el obispo Pío, estaba sentado en la cátedra de la Iglesia de Roma. Y por eso conviene también leerlo, pero no al pueblo públicamente en la iglesia, ni entre los profetas, porque su número ya está completo, ni entre los Apóstoles, hasta el fin de los tiempos» (4). Al final se rechazan otras obras heréticas: «De [los escritos de] Arsínoo, llamado también Valentín, o de Milcíades, no recibimos nada absolutamente. También [se rechazan] los que escribieron el nuevo

libro de los Salmos para Marción, juntamente con Basílides y el fundador de los catafrigios asiáticos» (4).

El párrafo que trata del *Pastor* de Hermas indica que el *Canon Muratoriano* fue compuesto poco después de haber gobernado Pío la Iglesia de Roma (142-155), probablemente antes de finalizar el siglo II. Se admite generalmente su origen romano, como lo sugiere la mención «de la ciudad». Sin embargo, no se puede considerar como un documento oficial que implique la responsabilidad de la Iglesia de Roma, como sostuvo A. v. Harnack. H. Koch ha demostrado que son muchas las razones que militan contra esa teoría.

Se discute todavía si fue el griego o el latín la lengua original del documento. J. B. Lightfoot, con muchos otros, se decidió por el griego y consideró la obra actual como una traducción literal más bien torpe y que, además, se ha corrompido en el curso de su transmisión. Se funda en que la literatura de la Iglesia romana en aquella época era aún griega, como lo demuestra el ejemplo de Hipólito. Hacen observar también que la estructura y la conexión de las frases son griegas. Sin embargo, las recientes investigaciones de C. Mohrmann han demostrado que el cambio de lengua en la comunidad cristiana de Roma había empezado a realizarse hacia la mitad del siglo II y que por esa época existían ya versiones latinas del Antiguo Testamento. A pesar de esto, queda siempre la posibilidad de que el original fuera griego, puesto que el juego de palabras *fel enim cum melle misceri non congruit* apenas significa nada en contra.

Por falta de pruebas concretas no podemos atribuir este fragmento con certeza a ningún autor determinado. J. B. Lightfoot ha defendido con fuerza la paternidad de Hipólito de Roma. Th. H. Robinson, Th. Zahn, N. Bonwetsch, M.-J. Lagrange, son de la misma opinión. Por lo que se refiere al tiempo de su composición, dicen que sería una de las primeras obras de Hipólito. Podemos atribuírsela a él con mayores probabilidades que a cualquiera de los autores cuyos nombres se han sugerido, e. g., Clemente de Alejandría, Melitón de Sardes y Policrates de Efeso.

Ediciones: L. A. Muratori, *Antiquitatis Italicae medii aevi* 3 (Milán 1740) 851-4; S. P. Tregelles, *Canon Muratorianus. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament* (Oxford 1867) 8; E. S. Buchanan, *The Codex Muratorianus:* JThSt 8 (1907) 537-545; G. Rauschen, *Monumenta minora saeculi secundi:* EP 3 (2.ª ed. Bonn 1914) 24-34; H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologue zu den Evangelien:* KT 1 (4.ª ed. Bonn 1933); M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (París 1933) 68-70; H. Leclercq, *Muratorianum:* DAL 12 (1935) 549-555 (con clisé fotográfico); A. Shaefer-M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament* 5.ª ed. (Paderborn 1949) Anhang III 410-414.

Traducciones: Alemana: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 135s.—*Francesas:* M.-J. Lagrange, l.c. 71-4; Id., *Le Canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori:* RBibl 42 (1933) 173-6.—*Inglesas:* ANL 9,2,159s; B. J. Kidd, *Documents Illustrative of the History of the Church* vol.1: SPCK (Londres-Nueva York 1938) 166-8.

Estudios: J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* p.1.ª vol.1 (Londres-Nueva York 1890) 405-413; A. v. Harnack, *Exzerpte aus dem Muratorischen Fragment* (saec.XI et XII): ThLZ (1898) 131-4; Id., *Zum Muratorischen Fragment:* TU 20,3 (Leipzig 1900); Th. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons* 2,1 (Erlangen 1890) 1-143; Th. H. Robinson, *The Authorship of the Muratorian Canon:* The Expositor, ser.7 vol.1 (1906) 481-495; C. Erbes *Die Zeit des Muratorischen Fragmentes:* ZKG 35 1914) 331-362; Th. Zahn, *Miscellanea:* II. *Hippolytus, der Verfasser des Muratorischen Kanons:* NKZ 33 (1922) 417-436; G. N. Bonwetsch, *Hippolytisches:* NGWG (1923) 27s.63s; A. v. Harnack: ZNW (1925) 1-16; (1926) 154-160; Id., *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments:* ZNW (1925) 1-16; M.-J. Lagrange, *L'Auteur du Canon de Muratori:* RBibl 35 (1926) 83-8; Id., *Le canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori:* RBibl 42 (1933) 161-186; Id., *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (París 1933) 66-84; A. Donini, *Il Canone Muratoriano:* RR 2 (1926) 127-138; S. Ritter, *Il frammento Muratoriano:* RAC (1926) 215-268; H. Koch, *Zu A. v. Harnacks Beweis für den amtlichen römischen Ursprung des Muratorischen Fragments:* ZNW 25 (1926) 154-160; G. Roethe, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert* (1937) 112-4; Faure: Z. syst. Theol. 19,143-9; H. Leclercq: DAL 12,543-560; J. Schmidt: LThK 7,382s; M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament* 5.ª ed. (Paderborn 1949) 336-8; P. Katz, *The Johannine Epistles in the Muratorian Canon:* JThSt 8 (1957) 273-275; N. A. Dahl, *Welche Ordnung der Paulusbriefe wird vom muratorischen Kanon vorausgesetzt?:* ZNW 52 (1961) 39-53; A. Ehrhardt, *The Gospels in the Muratorian Fragment:* The Framework of the New Testament Stories (Cambridge 1964) 11-36.

LOS ANTIGUOS PROLOGOS A LOS EVANGELIOS Y A LAS EPISTOLAS DE SAN PABLO

Muchos manuscritos de la Vulgata contienen prólogos a los diferentes libros bíblicos, con noticias sobre sus autores respectivos, su importancia, características y, a veces, también la ocasión e historia de los mismos. Estas introducciones, llamadas también *praefationes* o *argumenta*, son, por regla general, obra de escritores desconocidos y la mayor parte de ellos de época tardía. Hay, sin embargo, tres grupos que merecen mención aparte.

1. *Los prólogos antimarcionitas a los evangelios*

Los más antiguos prólogos a los evangelios son obra de un antimarcionita, que los compondría poco después de la crisis marcionita, que D. de Bruyne y A. v. Harnack colocan aproximadamente entre los años 160 y 180. Su patria fue probablemente Roma, y su lengua original el griego, aunque luego fueron traducidos en África a fines del siglo III para una nueva edición de la antigua versión latina de los evangelios. Son de gran interés histórico, por cuanto que revelan la tradición de la primitiva Iglesia sobre los autores de los evangelios. Desgraciadamente, el prólogo al evangelio de Mateo

se ha perdido—según parece, la pérdida se remonta a una época muy antigua—; de los demás, solamente el de Lucas, que es el más extenso, se ha conservado en el original griego. Los de Marcos y Juan, y asimismo el de Lucas, han llegado hasta nosotros en latín. Recientemente E. Gutwenger ha puesto en tela de juicio la hipótesis de D. de Bruyne y de Harnack. Ha hecho observar que estos autores suponen que los tres prólogos proceden de la misma pluma. Ahora bien, la diferencia de longitud y de contenido y la diversidad de tono y de ambiente hacen difícil de aceptar esa suposición. Debemos, pues, concluir que el origen y fecha de cada uno de estos prólogos deben estudiarse por separado.

Este trabajo ha sido realizado por R. G. Heard. Ha llegado a la conclusión de que al principio los prólogos se presentaban aislados. Es posible que los prólogos a Marcos y a Lucas estuvieran reunidos antes de que se les agregara el prólogo a Juan, que es posterior. El prólogo a Marcos refleja, en gran proporción, la tradición del evangelio tal como se conocía en Occidente hacia fines del siglo II, mientras que es posible que su descripción del evangelista se funde en recuerdos auténticos. El prólogo a Lucas, destinado en su forma actual a servir de prólogo a una copia de Lucas que circulaba separadamente, contiene una frase tomada de Ireneo, y se remonta al siglo III o a principios del IV. Su primer párrafo, que quizás represente una forma primitiva de prólogo, contiene información aceptable sobre Lucas y es un testigo importante de la verdad de la tradición que hace de éste el autor del tercer evangelio. No se puede sostener la opinión de R. M. Grant, según la cual el prólogo a Lucas sería «la respuesta de la Iglesia católica a Marción», pues falta en él toda referencia específica a Marción. El prólogo a San Juan data del siglo V o VI, y su contenido carece de valor histórico. Es probable que los prólogos a Marcos y a Juan originalmente fueran también compuestos en griego, como el prólogo a Lucas.

Ediciones: D. DE BRUYNE, *Les plus anciens prologues latins des Évangiles:* RB 40 (1928) 193-214; A. V. HARNACK, *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testamentes:* SAB Phil.-histor. Klasse 24 (1928) 322-341; K. TH. SCHÄFER, *Einleitung in das Neue Testament* 2.ª ed. (Bonn 1952) 2*.

Estudios: D. DE BRUYNE, l.c. Cf. M.-J. LAGRANGE: RBibl (1929) 115-121; D. DE BRUYHE: RB (1929) Bull.2 n.22; A. V. HARNACK, l.c.; B. W. BACON, *The Anti-Marcionite Prologue to John:* JBL 49 (1930) 43-54; R. EISLER, *La ponctuation du prologue antimarcionite à l'Évangile selon Jean:* RPh 4 (1930) 350-371; W. F. HOWARD, *The Anti-Marcionite Prologues to the Gospels:* ExpT 47 (1935-1936) 534-8; R. M. GRANT, *The Oldest Gospel Prologues:* AThR (1941) 231-245; R. GUTWENGER, *The Anti-Marcionite Prologues:* TS 7 (1946) 393-409; R. G. HEARD, *The Old Gospel Prologues:* JThSt N. S. 6 (1955) 1-16.

2. *Los prólogos monarquianos a los evangelios*

Existe una serie de introducciones a los evangelios más extensas que se conocen bajo el nombre de prólogos monarquianos. La fecha que se les asignaba generalmente era la primera mitad del siglo III. Según O. Corssen, fueron escritas en Roma en círculos monarquianos unos treinta años después del *Fragmento Muratoriano.* Su lengua original es el latín, aunque utilicen fuentes griegas. Corssen cree que constituyen otra prueba del carácter monarquiano de la enseñanza oficial de la Iglesia romana en aquella época. Sin embargo, su idea sobre el origen monarquiano de estos prólogos no pareció nunca muy convincente y fue abandonada después que J. Chapman y E. Ch. Babut los relacionaron con España. Hoy día se cree que los compuso algún autor priscilianista a fines del siglo IV o principios del V.

Ediciones: J. WORDSWORTH-H. J. WHITE, *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi,* latine (Oxford 1898) 15-7.171-3.269-271.485-7; H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologue zu den Evangelien:* KT 1 (4.ª ed. Bonn 1933) 12-6.

Traducción alemana: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 2.ª ed. (Tubinga 1924) 136-7.

Estudios: E. V. DOBSCHÜTZ, *Studien zur Textkritik der Vulgata* (Leipzig 1894) 65-119; P. CORSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien:* TU 15,1 (Leipzig 1896); J. CHAPMAN, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels* (Oxford 1908) 217-288; E. CH. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme:* BEHE 169 (París 1909) 294-308; K. VOLLERS-E. V. DOBSCHÜTZ, *Ein spanisch-arabisches Evangelien-fragment:* ZDMG 56 (1902) 633-648; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus:* TU 46,2 (Leipzig 1930) 158 nota 1, 161 nota 2; A. BAUMSTARK, *Liturgischer Nachhall der «monarchianischen» Evangelienprologue:* JL 12 (1932) 194-7; A. DOLZ: Zentralblatt für Bibliothekwissenschaft (1935) 125s; F. TAESCHNER, *Die monarchianischen Prologue zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak-Velasquez nach der Münchener Handschrift Cod. arab. 238:* OC 7 (1935) 80-99.

3. *Los prólogos a las epístolas de San Pablo*

Los breves prólogos a los escritos de San Pablo no son de un autor. Según D. de Bruyne, los de las cartas pastorales son obra de un autor romano, del mismo que escribiera las antiguas introducciones a los Evangelios (conclusión que, naturalmente, hay que modificar a la vista de las objeciones presentadas por Gutwenger que hemos mencionado más arriba), mientras que los prólogos de las demás epístolas (excepción hecha de la de los Hebreos, cuya introducción fue añadida mucho más tarde) se deben a la pluma de Marción o de uno de sus colaboradores.

Ediciones: D. DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite:* RB 24 (1907) 1-16; P. CORSSEN, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Rö-*

merbriefes: ZNW 8 (1909) 1-45.97-102; K. TH. SCHÄFER, *Einleitung in das Neue Testament* (Bonn 1938) 1*.

Estudios: D. DE BRUYNE, l.c.; P. CORSSEN, l.c.; W. MUNDLE, *Die Herkunft der marcionitischen Prologue zu den paulinischen Briefen:* ZNW (1925) 56-77; A. v. HARNACK, *Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen:* ZNW (1925) 204-217; (1926) 160-2; D. DE BRUYNE: RB (1925) Bull. I 187-8; M.-J. LAGRANGE, *Les prologues prétendus marcionites:* RBibl 35 (1935) 161-173; G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne* (París 1948) 105s.

NOVACIANO

La teología del Logos tal como la propuso Hipólito no fue objeto de condenación expresa. Durante la siguiente generación la profesó abiertamente el sacerdote romano Novaciano. Era éste, según el historiador Filostorgio *(Hist. eccl.* 8,15), de origen frigio, pero este testimonio no es muy seguro. En carta dirigida al obispo Fabio de Antioquía, el papa Cornelio afirma que Novaciano fue bautizado estando gravemente enfermo y que nunca fue confirmado:

> El punto de partida de su fe fue Satanás, que vino a él y moró en él por bastante tiempo. Cuando cayó gravemente enfermo, fue ayudado por los exorcistas, y, pensando que iba a morir, en la misma cama en que yacía recibió el bautismo, si es que realmente se puede decir que semejante hombre lo haya recibido. Sin embargo, después que se vio libre de su enfermedad, no recibió las demás (ceremonias) que se deben recibir según la regla de la Iglesia, ni tampoco fue confirmado por el obispo. No habiendo recibido estas cosas, ¿cómo pudo recibir el Espíritu Santo? (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,43,14-15: EH 254-6).

A pesar de eso, su obispo le ordenó, pero no sin oposición:

> Fue honrado con el sacerdocio por un favor del obispo, que le impuso las manos para darle puesto entre los presbíteros, a pesar de la oposición de todo el clero y aun de muchos seglares—porque quien ha recibido el bautismo por infusión en su lecho por razón de enfermedad, como él, no puede ser promovido a ningún grado del clero *(ibid.* 6,43,17).

Aunque Cornelio le estigmatice por «su astucia y duplicidad, por sus perjurios y falsedades, por su carácter insociable y amistad de lobo», y llegue al extremo de llamarle «bestia traicionera y maligna» *(ibid.* 6,43,6), debió de poseer, no obstante, eminentes cualidades, dado que hacia el año 250 ocupaba una posición influyente en el clero romano. Entre las cartas de San Cipriano hay dos *(Ep.* 30.36) dirigidas al obispo de Cartago en respuesta a preguntas sobre los apóstatas *(lapsi),* que fueron escritas durante el tiempo en que la sede de Roma estuvo vacante antes de la elección de Cornelio. Las cartas se enviaron en nombre de los «presbíteros y diáconos que viven en Roma», pero su autor es Novaciano, como atestigua Cipriano *(Epist.* 4,5) para la primera, y lo prueban el contenido y el estilo para la segunda. Las dos se distinguen por su estilo esmerado, trabajado y brillante, y por la moderación y perspicacia de su autor. La epístola 30 pone de manifiesto que la Iglesia de Roma está plenamente de acuerdo con el obispo de Cartago en lo que se refiere al mantenimiento de la disciplina eclesiástica en el caso de los que apostataron durante la persecución, pero no quieren decidir la cuestión de su reconciliación hasta que haya sido elegido el nuevo obispo. Solamente debe darse la absolución en los casos en que la muerte sea inminente:

> Deseando por nuestra parte mantener el justo equilibrio de la balanza en estos asuntos por largo tiempo y, por cierto, muchos de nosotros y con nosotros, obispos vecinos y de regiones próximas, y otros lanzados de países lejanos por el furor de la presente persecución, hemos creído que no se ha de innovar nada antes de la elección del nuevo obispo, sino hemos juzgado que respecto de los *lapsos* se ha de seguir una línea intermedia, de modo que, entre tanto que se espera que Dios nos dé un obispo, se tenga en suspenso la causa de los que esperan, y a aquellos que por el apremio de muerte no pueden sufrir dilación, y después de cumplida la penitencia, hecha pública detestación reiteradas veces de sus delitos, dieren señales manifiestas de su arrepentimiento y dolor, es decir, lágrimas, gemidos, sollozos, sin esperanza de vida a juicio humano, se les auxilie de esta forma en último término con prudencia y con celo; Dios sabe lo que ha de hacer de los tales y cómo ha de pesar en la balanza de su justicia; nosotros, sin embargo, debemos andar solícitos en que ni por un lado los perversos elogien nuestra blanda facilidad ni por otro los verdaderamente arrepentidos tengan que acusarnos de una dureza cruel (30,8: BAC 241,454s).

Parece que Novaciano concibió esperanzas de llegar a ser obispo de Roma. Cuando Cornelio fue elegido en marzo del 251 y se mostró indulgente en la cuestión de la reconciliación de los lapsos, Novaciano cambió completamente de actitud. Exigió que los apóstatas fueran excomulgados para siempre y se improvisó campeón de un rigorismo absoluto. Buscó tres obispos «en una localidad insignificante de Italia... Cuando llegaron estos hombres, demasiado simples para los manejos de los malvados y para sus astucias, como hemos dicho antes, fueron encerrados por unos individuos como él, y a la hora décima, estando embriagados y mareados por los efectos de la borrachera, les obligó por fuerza a que le ordenaran obispo por medio de una falsa e inválida imposición de manos; este episcopado lo reivindica él por astucia y perfidia, eso que no le per-

tenece» (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,43,9). No parece, pues, que el cisma de Novaciano tuviera su origen en divergencias doctrinales, sino en un conflicto personal. Al principio Novaciano no tenía opiniones particulares sobre la penitencia. Pero, una vez que el cisma quedó organizado, se vio precisado inevitablemente a tomar una actitud y adoptar unos principios opuestos a los de Cornelio en esa cuestión candente. El novacianismo llegó a ser una secta importante. El obispo Dionisio de Alejandría escribió en vano una carta personal a Novaciano instándole que volviera al seno de la Iglesia (véase p.416s). El partido de Novaciano se extendió hasta España en el Occidente y hasta Siria en el Oriente, y duró varios siglos. Eusebio informa *(Hist. eccl.* 6,43,1) que en el Oriente sus partidarios «se llamaban a sí mismos puritanos (καθαροί)». Fueron excomulgados por un sínodo celebrado en Roma, que zanjó la cuestión de los lapsos:

> Por esta cuestión se reunió en Roma un sínodo muy numeroso, compuesto de sesenta obispos y un número aún mayor de presbíteros y diáconos; en las provincias, los pastores examinaron individualmente, en cada región, lo que había de hacerse. Se acordó unánimemente que Novato [léase Novaciano], juntamente con los que se habían sublevado con él y todos los que habían decidido abrazar las opiniones, llenas de odio fraternal y sumamente inhumanas, de aquel hombre, fueran considerados como extraños a la Iglesia; en cuanto a los hermanos que hubieran caído en el infortunio, había que cuidarlos y curarlos con el remedio de la penitencia (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,43,2).

Nada se sabe de la historia personal de Novaciano después de estos acontecimientos. Por razones de crítica interna, se deduce que sus obras las escribió durante la persecución de Galo o de Valeriano, después de haberse separado de sus discípulos de Roma. Sócrates *(Hist. eccl.* 4,28) es el primero que recoge la noticia de que murió mártir durante la persecución de Valeriano. Eulogio, obispo de Alejandría, vio a fines del siglo VI unas actas del martirio de Novaciano, que describe como obra de ficción sin valor alguno. No obstante, en el *Martirologio Jeronimiano* se nombra a un tal Novaciano, sin otro apelativo, entre los mártires romanos el 29 de junio. Además de esto, en el verano de 1932 se descubrió en Roma una tumba ricamente decorada, en un cementerio anónimo recién descubierto cerca de San Lorenzo en Roma. La inscripción, pintada en caracteres rojos, en buen estado de conservación, dice así:

NOVATIANO BEATISSIMO
MARTYRI GAUDENTIUS DIAC

Se trata del sepulcro auténtico de un Novaciano venerado como mártir, en cuyo honor el diácono Gaudencio mandó hacer trabajos de embellecimiento en la tumba. Hay razones para suponer que tenemos aquí la tumba de nuestro heresiarca, aunque parece extraño que en la inscripción no se le dé a Novaciano el título de obispo.

Novaciano fue hombre de personalidad acusada, de gran talento y erudición, aunque un tanto débil de carácter. Se formó bien en la filosofía estoica (CIPRIANO, *Epist.* 55,24), y era maestro en retórica; en su estilo se nota la influencia de Virgilio. Casi todo lo que sabemos de él lo sabemos por sus adversarios; conviene, pues, recibirlo con cierta reserva. Fabiano tendría ciertamente sus razones para ordenarle a pesar de fuerte oposición. El autor del tratado *Ad Novatianum* dice (c.1) que podría haber sido «un vaso precioso» de haber permanecido dentro del seno de la Iglesia. Incluso su adversario, el obispo Cornelio, en su carta al obispo Fabio de Antioquía (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,43), lo llama un «hombre maravilloso», «esta persona tan distinguida» (7), «este maestro de doctrina, este campeón de la disciplina de la Iglesia» (8), «este vindicador del Evangelio» (11). Evidentemente, Cornelio dice todo esto en tono sarcástico; con todo, sus palabras hablan mucho en favor de la reputación de que gozaba Novaciano. Es interesante que diga de Novaciano que estaba «enamorado de una filosofía diferente» (16). Efectivamente, Novaciano parece haber sido un estoico cristiano. Sus obras, en más de un lugar, revelan la influencia de esa filosofía. Novaciano fue, además, el primer teólogo romano que publicó libros en latín y es, por lo tanto, uno de los fundadores de la teología romana. Su lenguaje es culto; su estilo, esmerado y muy estudiado, pero siempre claro y sereno.

Estudios: E. AMANN, *Novatien et novatianisme:* DTC 11,815-849; H. KOCH: PWK 17,1138-1156; V. AMMUNDSEN, *Novatianus og Novatianismen* (Copenhague 1901); FR. TORM, *En kritisk Fremstilling af Novatianus' liv og Forfattervirksomhed* (Copenhague 1901); J. O. ANDERSON, *Novatian* (Copenhague 1901); H. JORDAN, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians* (Leipzig 1902); A. D'ALÈS, *Le corpus de Novatien:* RSR 10 (1919) 293s; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 117-131.270-5.475s.485; F. J. DÖLGER, *Die Taufe des Novatian:* AC 2 (1930) 258-267; A. BAUMSTARK, *Die Evangelienzitate Novations und das Diatessaron:* OC 27 (1930) 1-14; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933) 262-4.465-7; H. KOCH, *Novaziano, Cipriano e Plinio il Giovane:* Religio 11 (1935) 321-332; ID., *Il martire Novaziano:* Religio 14 (1938) 192-8; F. J. DÖLGER, *Zum Oikiskos des Novatianus. Klausnerhäuschen oder Versteck?:* AC 6 (1940) 61-4; A. FERRUA, *Novaziano martire:* CC (1944) 4,232-9; F. SCHEIDWEILER, *Novatianstudien:* Hermes 85 (1957) 58-86; M. SIMONETTI, *Ilario e Novaziano:* Rivista di Cultura Classica e Medioevale 7 (1965) 1034-1047.

Sobre la *inscripción*, cf.: E. JOSI, *Cimitero al viale Regina Margherita:* RAC 10 (1933) 213-7; P. STYGER, *Die römischen Katakomben* (Berlín 1933) 194s; L. C. MOHLBERG, *Osservazioni storico-critiche sulla iscrizione tombale di Novaziano:* EL 51 (1937) 242-9; D. VAN DEN EYNDE, *L'inscription sépulcrale de Novatien:* RHE 33 (1937) 792-4; J. P. KIRSCH, *The Catacombs of Rome* (Roma 1946) 101s.

I. Sus escritos

San Jerónimo nos informa que Novaciano «escribió *Sobre la Pascua, Sobre el sábado, Sobre la circuncisión, Sobre el sacerdocio, Sobre la oración, Sobre los alimentos de los judíos, Sobre el celo, Sobre Atalo* y sobre otros muchos temas, especialmente un gran volumen *Sobre la Trinidad*» *(De vir. ill.* 70). Dos de estos títulos se han conservado entre las obras de Tertuliano; otros dos, no mencionados por Jerónimo, se han descubierto en la herencia literaria de Cipriano.

1. *Sobre la Trinidad (De Trinitate)*

Este libro fue probablemente escrito bastante antes del 250 y es la primera gran aportación latina a la teología que apareció en Roma. San Jerónimo comete un grave error y rebaja considerablemente los méritos de esta obra cuando afirma que «es una especie de epítome de la obra de Tertuliano» *(De vir. ill.* 70), aludiendo evidentemenet al *Adversus Praxean*, que es una defensa de la doctrina de la Trinidad. Compuesta en prosa poética y notable por su forma y su contenido, el *De Trinitate* es la mejor y la más extensa obra de Novaciano, la que le ha valido su fama de teólogo. Por lo completo de su teología, por la riqueza de la argumentación bíblica y por la influencia que ha ejercido en los teólogos posteriores, admite comparación con los *Primeros principios* de Orígenes, aunque la sobria teología occidental esté lejos de poseer la envergadura de la especulación alejandrina. Resume de una manera clásica la doctrina de la Trinidad desarrollada por Teófilo de Antioquía, Ireneo, Hipólito y Tertuliano, pero no por eso carece de originalidad e independencia. De hecho, su manera de tratar el problema es mucho más exacto y sistemático, mucho más completo y extenso que la de ningún ensayo anterior.

Aunque la palabra «trinidad» *(trinitas)* no aparece ni una sola vez en toda la obra, toda ella trata de este dogma. Tomando como base el antiguo símbolo romano, el tratado se presenta en forma de exposición de los tres principales artículos del Credo. La introducción al primer capítulo, que versa sobre Dios creador, en su entusiasta descripción del universo, revela ya la influencia de la filosofía estoica.

> La regla de verdad exige que creamos, primero, en Dios Padre y Señor Todopoderoso, es decir, en el Hacedor perfecto de todas las cosas. El suspendió el cielo encima de nosotros, colocado en su empinada altura; consolidó la masa de la tierra bajo nuestros pies, extendió los mares, cuyas olas fluyen libremente en todas direcciones. El proporcionó todas estas cosas con suma abundancia y orden, cada una con su operación propia y adecuada. En el firmamento del cielo colocó el sol, que se levanta en la aurora de cada día para dar luz con sus rayos; la brillante esfera de la luna, creciendo hasta la plenitud según sus fases mensuales, a fin de aliviar la oscuridad de la noche, y las centelleantes estrellas, cuyos rayos varían de intensidad. Obedeciendo a su voluntad, cubren ellas su recorrido según la ley de su órbita, para señalar a los hombres los días, los meses, los años y las estaciones, y para que sirvan de signos y para otros fines útiles. Sobre la tierra, asimismo, levantó montañas con sus elevadas cimas, excavó valles profundos, igualó las llanuras. Seleccionó diferentes especies de animales para proveer a las variadas necesidades del hombre... También en el mar, admirable como es por su inmensidad y por su utilidad para el hombre, formó criaturas vivientes de todas clases, unas de tamaño moderado, otras de dimensiones enormes... Pero no es esto todo, pues el oleaje embravecido y las corrientes de las aguas podrían haber usurpado un dominio que no es el suyo, en detrimento de su propietario humano. Pero Dios les señaló unos límites que no pueden franquear, y cuando el ronco bramido de las olas y las espumantes aguas que suben del abismo atraviesan el océano y llegan a la orilla, se ven obligadas a retroceder. No pueden traspasar los límites que se les han impuesto, sino que obedecen a leyes fijas de su ser, enseñando a los hombres cómo hay que guardar las leyes divinas con el ejemplo de obediencia que nos proporcionan los mismos elementos.

El resto del primer capítulo trata de la creación del hombre y de las potencias espirituales. Los capítulos 2-8 examinan la esencia de Dios y sus atributos.

La segunda parte, que comprende los capítulos 9-28, es una defensa de las dos naturalezas y de su unión en Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, prometido en el Antiguo Testamento y revelado en el Nuevo. Se refutan el docetismo, el ebionismo, el adopcionismo, el modalismo y el patripasianismo.

La tercera parte trata brevemente del Espíritu Santo (c.29), de sus dones a la Esposa de Cristo, la Iglesia, y de su obra en la Iglesia.

La cuarta parte, que comprende los capítulos 30 y 31, demuestra la unidad y trata de probar que la divinidad del Hijo no es un obstáculo a la misma. El último capítulo expone la relación eterna del Hijo con el Padre contra diferentes herejías.

No hay nada en el tratado que indique que haya sido compuesto después de la ruptura de su autor con la Iglesia de Roma. Por otra parte, parece que Cipriano lo conocía ya cuando escribió su obra *De unitate Ecclesiae*. Debe de haber sido escrito, por lo tanto, antes de la persecución de Decio.

El texto del *De Trinitate* se ha conservado entre las obras

de Tertuliano. Por haberse perdido los manuscritos, los únicos testigos para el texto de este tratado son las ediciones impresas de Mesnart-Gagneius (París 1545), Gelenio (Basilea 1550) y Pamelius (Amberes 1579).

Ediciones: ML 3.861-970; W. Y. Fausset, *Novatiani Romanae urbis presbyteri De Trinitate liber:* Cambridge Patristic Texts (Cambridge 1909); H. Wyer, *Novatian, De Trinitate:* Text und Uebersetzung, mit Einleitung und Kommentar (Düsseldorf 1962).

Traduciones: Inglesas: R. E. Wallis: ANL 13,293-395; ANF 5,611-644; H. Moore, *The Treatise of Novatian on the Trinity:* SPCK (Londres 1919).—*Alemana:* H. Wyer, l.c.

Estudios: Th. Hermann, *Das Verhältnis von Novatianus De Trinitate zu Tertullians Adversus Praxean* (Marburg 1918); R. Ganszyniec, *Animadversiones criticae in Novatiani De Trinitate:* Eos 25 (1922) 10-23; 28 (1925) 124; 31 (1928) 296.304.368.438.452.473.484.494.536.552-6; 32 (1929) *passim;* M. Kriebel, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian* (diss.) (Marburg 1932); M. Simonetti, *Alcune osservazioni sul «De Trinitate» di Novaziano:* Studi in onore di A. Monteverdi II (Módena 1959) 771-783.

2. *Sobre los alimentos de los judíos (De cibis iudaicis)*

Es una de las tres obras que Novaciano escribió contra los judíos y que menciona San Jerónimo *(De vir. ill.* 70): *De circumcisione, De sabbato* y *De cibis iudaicis.* Todas ellas se presentaban en forma de cartas a los hermanos, pero es ésta la única que queda de las tres. Sin embargo, en la introducción se alude a las otras dos como ya publicadas anteriormente: «He demostrado plenamente, según creo, en dos cartas anteriores, cuán perversos son los judíos y cuán lejos están de entender la Ley. En ellas se probaba de manera absoluta que ellos ignoran lo que es la verdadera circuncisión y el verdadero sábado; y su ceguera creciente es confundida en esta carta, en la que he tratado brevemente de sus alimentos». Luego Novaciano intenta demostrar que las leyes relativas a los alimentos deben entenderse espiritualmente, como dice San Pablo (Rom. 7,14). Llamar a unos animales puros y a otros inmundos significaría que el divino Creador, después de haberlos bendecido todos como buenos, los habría reprobado luego en parte. Tamaña contradicción no se le puede atribuir, y por eso hay que restablecer la aplicación espiritual, que es la más apropiada. Novaciano da este interesante resumen de la historia del alimento humano:

> Para empezar por el principio de las cosas, que es por donde me conviene empezar, el único alimento de los primeros hombres fueron las frutas y el producto de los árboles. Mas luego el pecado trasladó el deseo del hombre de los frutos de los árboles a los productos del suelo, cuando la misma actitud de su cuerpo daba testimonio del estado de su conciencia. Si la inocencia había levantado al hombre hacia el cielo para coger sus alimentos de los árboles mientras tuviera buena conciencia, el pecado, por el contrario, una vez cometido, inclinó al hombre hacia la tierra y hacia el suelo, invitándole a recoger los granos. Más tarde, cuando se introdujo el uso de la carne, el favor divino proveyó al hombre con diferentes clases de carnes, adecuadas, en general, a las circunstancias. Pues mientras se necesitaba un alimento más tierno para hombres aún tiernos e inexpertos, se les dio un alimento que no se preparaba sin esfuerzo. Sin duda, esta disposición buscaba su propio bien, para que no cayeran de nuevo en el placer del pecado, si el trabajo impuesto por el pecado no hubiera sido para ellos una exhortación a la inocencia. Pero como en adelante no es ya el paraíso solamente el que hay que cultivar, sino el mundo entero, se le ha ofrecido al hombre un alimento de carne más consistente, para añadir algo al vigor del cuerpo humano, para bien de su trabajo. Todas estas cosas, como ya dije, se deben a la gracia y a la disposición divina (2).

Si la Ley distingue entre animales puros e impuros, no quiere decir nada en contra de estas criaturas de Dios:

> Son los caracteres, las acciones y las voluntades de los hombres los que vienen simbolizados por esos animales. Son puros si son rumiantes; esto es, si tienen siempre en la boca, a manera de manjar, los preceptos divinos. Son de pezuña hendida si con paso firme de inocencia andan por los caminos de la justicia y de toda virtud de vida... Así, pues, la Ley pone en los animales como un espejo de la vida humana, en el que los hombres pueden ver la imagen de diversos castigos. Toda acción viciosa, por ser contraria a la naturaleza, será condenada más gravemente en los hombres, cuando esas mismas cosas, aunque naturalmente ordenadas en los brutos, son, no obstante, censuradas en ellos (3).

Si la Ley prohibe comer carne de cerdo, es porque reprueba la vida impura e inmunda, que se deleita en la basura del vicio y coloca su bien supremo, no en la generosidad del alma, sino en la sola carne. Si proscribe la comadreja, es porque reprueba el hurto. El milano, el gavilán y el águila simbolizan a los salteadores y gente violenta, que viven del crimen; el gorrión, la intemperancia; el mochuelo, a los que huyen de la luz de la verdad; el cisne, a los orgullosos y altaneros; los murciélagos, a los que buscan la oscuridad de la noche y del error, etc. La prohibición de tantas clases de carnes para los judíos se explica también de esta otra manera: para obligarles al servicio del único Dios. Hubieran podido tener la audacia de preferir los abominables manjares de Egipto a los banquetes divinos del maná, y el jugoso trato de sus enemigos y dueños a la libertad. «La moderación es siempre la compañera de la

religión, más aún, relacionada y emparentada con ella; porque la lujuria es enemiga de la santidad» (4). «Pero ahora Cristo, el término de la Ley, ha venido disipando todas las oscuridades de la Ley... Porque el glorioso Señor, el celestial Maestro y el ordenador de la verdad perfecta, ha venido, de quien, finalmente, se dice con toda verdad y justicia (Tit. 1,15): 'Todo es limpio para los limpios'» (5). El verdadero y santo alimento tiene que entenderse ahora alegóricamente, como la verdadera fe, una conciencia sin mancilla y un alma pura. La abrogación del Antiguo Testamento no significa, sin embargo, que la lujuria sea permitida a los cristianos, ni que no deban practicarse más el ayuno y la continencia. «Nada ha reprimido tanto la intemperancia como el Evangelio, y nadie ha dado leyes tan estrictas contra la glotonería como Cristo, de quien se dice que proclamó bienaventurados a los mismos pobres y felices a los hambrientos y sedientos» (6). En el último capítulo, Novaciano pone en guardia contra el caso de alimentos que han sido ofrecidos a los ídolos:

> En cuanto pertenece a la creación de Dios, toda criatura es pura. Pero cuando ha sido ofrecida a los demonios, está contaminada por haber sido ofrecida a los ídolos. Una vez que se ha hecho esto, ya no pertenece más a Dios, sino al ídolo. Y cuando se toma en alimento esa criatura, alimenta a la persona que la toma para el demonio, no para Dios, haciéndole comensal del demonio, no de Cristo (7).

El método que sigue Novaciano para interpretar las normas del Levítico se parece al de la *Epístola de Bernabé* (véase p.94-100), de la primera mitad del siglo II. Ya mucho antes, Filón, contemporáneo de Cristo, interpretó los animales como símbolo de las pasiones humanas *(De plantatione* 43), y el Ps.-Aristeas, un judío helenizado, explicó de la misma manera a los griegos los preceptos del Antiguo Testamento. Pero nadie trató este tema tan extensamente antes de Novaciano. El fue quien preparó el camino al exceso de alegoría que invadió el arte y la literatura medievales.

En este tratado, el autor demuestra conocer bien a Séneca y Virgilio. En gran número de pasajes se pueden señalar imágenes y fraseología tomadas de esos autores. Por ejemplo, recuerda una censura de Séneca contra los que bebían demasiado temprano por la mañana *(Epist.* 122,6) cuando reprocha a los cristianos, «cuyos vicios han llegado a tal extremo que, cuando ayunan, beben temprano por la mañana, porque no juzgan que es cristiano beber después de las comidas, a menos que el vino derramado dentro de sus venas vacías y desocupadas baje directamente después del sueño; pues parece que saborean menos la bebida si el vino viene mezclado con el alimento» (6).

En todo el tratado no se halla ninguna alusión al cisma. De la introducción se deduce que fue escrito durante una ausencia forzosa lejos de la comunidad, probablemente durante la persecución de Galo y Volusiano del año 253:

> Nada hay, queridos hermanos, que me ate tan fuerte, nada que remueva y excite tanto el aguijón de mi preocupación y ansiedad, como el temor de que vosotros podáis sufrir algún menoscabo por causa de mi ausencia. Trato de poner remedio procurando hacerme presente en medio de vosotros con mis frecuentes cartas. Y aunque me vea en la precisión de escribir cartas por razón de mi deber, del cargo que he aceptado y del mismo ministerio que me ha sido confiado, vosotros aumentáis esta obligación mía estimulándome a que os escriba con vuestras continuas misivas. Aun siendo yo inclinado a estas expresiones periódicas de afecto, vosotros me acuciáis todavía más recordándome que permanecéis firmes en el Evangelio (1).

La *captatio benevolentiae* con que concluye este pasaje aparece también en la salutación que precede a la carta en los manuscritos: «al pueblo que permanece firme en el Evangelio» *(plebi in evangelio perstanti).*

Transmisión del texto

El texto del *De cibis iudaicis* no se encontraba, hasta el año 1893, más que en las ediciones antiguas de Tertuliano, que conservan también el *De Trinitate.* Ese año se descubrió un manuscrito en la biblioteca de San Petersburgo que contiene nuestro tratado juntamente con versiones latinas de la Epístola de Santiago, la *Epístola de Bernabé* y los escritos de Filastrio. La edición de Landgraf y Weyman se basa en este *Codex Petropolit, saec. IX;* el *Codex 1351* de la Biblioteca de Santa Genoveva de París, descubierto por A. Wilmart, no es sino una copia del anterior, hecha en el siglo XV.

Ediciones: ML 3,953; G. LANDGRAF y C. WEYMAN, *Novatians Epistula de cibis Iudaicis:* Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 11,2 (1898) 221-249.

Traducción inglesa: E. WALLIS: ANL 13; ANF 5,645-650.

Estudios: C. WEYMANN, *Novatian und Seneca über den Frühtrunk:* Phil 52 (1893) 728-730; A. WILMART, *Un manuscrit du De cibis et des oeuvres de Lucifer:* RB (1921) 124-135.

3. *De spectaculis*

En esta obra, que se encontró entre las de San Cipriano, Novaciano condena la asistencia a espectáculos públicos y corrige a los que no se avergüenzan de justificar su presencia en esos juegos con citas bíblicas. La madre de todas estas diversiones es la idolatría, prohibida a los cristianos (c.1-3). El autor describe con viveza las distintas clases de atracciones paganas, mostrando la crueldad, los vicios y las brutalidades que ellas defienden y propagan (c.4,8). «El cristiano tiene espec-

táculos más nobles, si lo desea. Tiene placeres verdaderos y provechosos, con tal que se recoja dentro de sí mismo» (9). Novaciano demuestra a la vez su formación en la filosofía estoica y su fe cristiana, cuando al final recuerda a sus lectores la belleza del mundo (cf. *De Trinitate* 1; véase p.520s) y la dignidad de los espectáculos que proporciona la Sagrada Escritura:

> Tiene la belleza del mundo para contemplarla y admirarla. Puede contemplar la salida del sol y su puesta, examinar cómo produce la sucesión de los días y las noches. Puede admirar la esfera de la luna, que con sus crecientes y menguantes indica el curso de las estaciones; las huestes de brillantes estrellas y las que centellean en lo alto con extremada movilidad. Las partes del año se suceden regularmente. Los mismos días y las noches se distribuyen en períodos de horas. Que considere la pesada masa de la tierra, equilibrada por las montañas, y los ríos que corren y sus fuentes, la inmensidad de los mares, con sus olas y orillas... Que estas, digo, y otras obras divinas constituyan los espectáculos de los fieles cristianos. ¿Qué teatro construido por mano de hombre podrá jamás compararse con obras como éstas? (9).
>
> Que el fiel cristiano, repito, se dedique a las Sagradas Escrituras. Allí encontrará espectáculos dignos de su fe. Verá a Dios creando su mundo, creando, no solamente los demás animales, sino también esa hechura maravillosa y superior que es el hombre. Contemplará el mundo en la plenitud de sus delicias y en la justicia de sus naufragios, que recompensan a los buenos y castigan a los impíos. Verá mares que se secan en favor de un pueblo, y mares que manan de la roca para ese mismo pueblo. Verá en algunos casos la fe en lucha con las llamas, bestias salvajes subyugadas por la piedad y amansadas por la dulzura. Verá también almas que han vuelto de la misma muerte... Y entre todas estas cosas contemplará un espectáculo mucho mayor aún, verá a aquel demonio que había triunfado sobre el mundo entero cómo yace postrado a los pies de Cristo. ¡Qué grande es este espectáculo, hermanos!... Este es el espectáculo que puede contemplarse aun cuando se haya perdido la vista. Este es un espectáculo que no pueden darlo ni pretores ni cónsules, sino solamente aquel que es único y está por encima de todas las cosas (10).

Esta obra está inspirada en Tertuliano, quien escribe un tratado con el mismo título; depende también del *Ad Donatum* de Cipriano.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 1-13; A. BOULANGER, *Tertullien, De spectaculis, suivi de Pseudo-Cyprien, De spectaculis* (París 1933).

Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 3; ANF 5,575-8.

Estudios: J. HAUSSLEITER, *Zwei strittige Schriften Cyprians: De spectaculis und De bono pudicitiae:* ThLB 13 (1892) 431s; C. WEYMAN, *Ueber die dem Cyprianus beigelegten Schriften de spectaculis und de bono pudicitiae:* HJG 13 (1892) 737-748; 14 (1893) 330s; E. WÖLFFILN, *Cyprianus De spectaculis:* Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 8 (1893) 1-22; 9 (1894) 319; A. DEMMLER, *Ueber den Verfasser der unter Cyprianus Namen überlieferten Traktate «De bono pudicitiae» und «De spectaculis»* (diss.) (Tubinga 1894); H. VON SODEN, *Die cyprianische Briefsammlung* (Leipzig 1904) 211-3; H. KOCH, *Zum Novatianischen Schrifttum:* ZKG 38 (1920) 90-5; ID., *Codex Parisinus 1658 e lo scritto pseudo-ciprianeo (novazianeo) «De spectaculis»:* Religio 12 (1936) 245-265; B. MELIN, *Studia in Corpus Cyprianeum* (Uppsala 1946) 67-122.

4. *Sobre las ventajas de la castidad (De bono pudicitiae)*

La introducción de esta excelente obra (c.1-2) presenta numerosos puntos de contacto con el tratado *De cibis iudaicis*. También aquí se lamenta el autor de estar ausente de su rebaño, con el cual se mantiene en contacto por medio de cartas: «Por mis cartas procuro hacerme presente entre vosotros, y me dirijo a vosotros en la fe, según tengo por costumbre, mediante las amonestaciones que os envío» (1), y les exhorta a permanecer firmes en el Evangelio: «Os conjuro, pues, que os establezcáis en la solidez de la raíz del Evangelio y que estéis siempre armados contra los asaltos del diablo» *(ibid.)*. Exhorta a sus lectores a la castidad (c.2), que conviene a los que son templos del Señor, miembros de Cristo y morada del Espíritu Santo. Contrapone (3) esta virtud a su enemiga, la inmodestia. Pues la primera confiere al cuerpo su dignidad, a la vida moral su gloria, a los sexos su carácter sagrado, a la modestia su salvaguardia. Es la fuente de la pureza, la paz del hogar, la corona de la concordia y la madre de la inocencia. La otra, por el contrario, es el enemigo de la continencia, el delirio peligroso de la lujuria, la ruina de la buena conciencia, la madre de la impenitencia y la deshonra de la propia raza. Hay tres grados de castidad: la virginidad, la continencia y la fidelidad conyugal (c.4). Esta última fue decretada cuando la creación del hombre y renovada por Cristo y sus Apóstoles (c.5-6). Pero «la virginidad y la continencia están por encima de toda ley; nada hay en las leyes del matrimonio que pertenezca a la virginidad, pues ésta, por su encumbramiento, trasciende todas ellas... La virginidad se coloca en el mismo plano de los ángeles; más aún, si lo consideramos bien, veremos que aun los supera, porque luchando con la carne reporta una victoria contra la naturaleza, lo que no hacen los ángeles» (c.7). José en Egipto (c.8) y Susana (c.9) son ejemplos gloriosos de castidad. Los dos resistieron a todas las tentaciones y recibieron su recompensa. Pero el mayor premio consiste en que «el haber vencido al placer es el mayor de los placeres, y no hay mayor victoria que la que se gana sobre los propios deseos... El que

elimina los deseos, elimina también los miedos, porque el miedo se origina del deseo. El que domina sus deseos, domina sobre el pecado; el que domina sus deseos demuestra que la malicia de la familia humana yace derrotada a sus pies; el que ha dominado sus deseos se ha dado a sí mismo una paz duradera; el que supera sus deseos recobra su propia libertad, conquista difícil aun para las naturalezas nobles» (c.11). Al final (c.12-13) trata de los peligros que acechan a esta virtud y de los medios para protegerlos.

Todo el tratado depende de los escritos de Tertuliano *De virginibus velandis*, *De cultu feminarum* y *De pudicitia* y también del *De habitu virginum* de Cipriano.

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 13-25.

Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 3; ANF 5,587-592.

Estudios: S. MATZINGER, *Des hl. Thascius C. Cyprianus Tractat «De bono pudicitiae»* (diss.) (Nuremberg 1892); J. HAUSSLEITER, l.c.; C. WEYMAN, l.c.; A. DEMMLER, l.c.; H. VON SODEN, l.c., 213s; J. MARTIN, *Zu Novatians «De bono pudicitiae»:* Wochenschrift f. kl. Phil. 30 (1919) 239s; B. MELIN, l.c.

5 *Cartas*

De las dos cartas que Novaciano escribió a Cipriano de Cartago *(Epist.* 30,36) ya hemos hablado. B. Melin ha demostrado recientemente que también la epístola 31 es seguramente de Novaciano. Va dirigida a Cipriano por Moisés, Máximo, Nicóstrato y otros confesores romanos en respuesta a una carta suya *(Epist.* 28), y prueba que el suave reproche de Cipriano por haberle censurado su huida durante la persecución había dado su fruto. Por lo que se refiere a los lapsos, están de acuerdo con la opinión de Cipriano.

Ediciones: Epistula 30: W. HARTEL: CSEL 3,2 (1871) 549-556; Epistula 31: ibid. 557-564; Epistula 36: ibid. 572-9; L. BAYARD, *Saint Cyprien, Correspondance, texte établi et trad.* (París 1925) I 71-7.89-92.

Traducciones: Alemana: J. BAER: BKV² 60 (1928) 90-8.99-106.114-8.—*Francesa:* L. BAYARD, l.c.—*Inglesas:* H. CAREY: Library of Fathers 17 (Oxford 1844) 62-8.68-74.79-82; R. E. WALLIS: ANL 8; ANF 5,307-8, 308-311.311.

Estudios: A. v. HARNACK, *Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im J. 250:* Theol. Abhandlungen für C. v. Weizsäcker (Friburgo 1892) 1-36; H. KOCH, *Zu Novatians Ep. 30:* ZNW 34 (1935) 303-6; B. MELIN, l.c.: M. BÉVENOT, *A Bishop is Responsible to God Alone:* RSR 39-40 (1951-1952) 397-415; C. B. DALY, *Novatian and Tertullian:* Irish Theological Quarterly 19 (1952) 33-43.

II. La teología de Novaciano

La obra *De Trinitate* sentó la reputación de Novaciano como teólogo. Evitando todo vestigio de platonismo, adopta el método silogístico y dialéctico de los estoicos y aristotélicos, empleado también por sus adversarios monarquianos. Este procedimiento resultó eficaz, sobre todo por lo que atañe a sus abundantes y bien seleccionadas citas de la Escritura, que dan a la obra la ventaja de una mayor seguridad y de un mayor poder de convicción. El desarrollo de la doctrina trinitaria llega aquí a una meta de perfección para el período preagustiniano, y se lee como un manual de cristología occidental.

En la exposición de la doctrina trinitaria sigue el camino trazado por Justino, Teófilo, Ireneo, Hipólito y, sobre todo, Tertuliano. Así, afirma con todos sus predecesores que el Logos estuvo siempre con el Padre, pero que fue enviado por El en un momento determinado del tiempo con el fin de crear el mundo:

> El Hijo, por ser engendrado del Padre, está siempre en el Padre. Cuando digo «siempre», no quiero decir que es ingénito. Afirmo, por el contrario, que nació. Pero el que nació antes de todo tiempo, debe decirse que existió siempre en el Padre, puesto que no se le pueden fijar fechas al que es anterior a todos los tiempos. El está eternamente en el Padre, pues de otra suerte el Padre no sería siempre Padre. Por otra parte, el Padre es anterior a El, pues el Padre debe ser necesariamente antes que el Hijo, como Padre; puesto que El no conoce origen, debe existir necesariamente antes que el que tiene un origen. El Hijo, pues, es necesariamente inferior al Padre, porque reconoce El mismo que existe en el Padre; tiene un origen, puesto que nació, y por el Padre de una manera misteriosa; con todo, a pesar de haber nacido y tener así origen, es en todo semejante *(vicinus)* al Padre, precisamente debido a su nacimiento, puesto que nació del Padre, el cual es el único que carece de origen. El, pues, cuando el Padre quiso, procedió del Padre, y el que estaba en el Padre, porque procedía del Padre, no siendo otra cosa que la Substancia divina. Su nombre es el Verbo, por el cual fueron hechas todas las cosas, y sin el cual nada fue hecho. Porque todas las cosas son posteriores a El, pues vienen de El, y, consiguientemente, El es anterior a todas las cosas (pero después del Padre), considerando que todas las cosas fueron hechas por El. Procedió del Padre, por cuya voluntad todas las cosas fueron hechas. Dios, con toda certeza, procedente de Dios, constituyendo la segunda persona después del Padre, por ser hijo, sin desposeer por eso al Padre de la unidad de la divinidad *(De Trin.* 31).

Novaciano intenta seguir un camino medio entre las dos tendencias opuestas del monarquianismo, el dinámico o adopcionista, que consideraba a Cristo como a un hombre colmado de poder divino o revestido posteriormente de la dignidad divina, y el modalista o patripasianista, según el cual Cristo no era sino una nueva manifestación del mismo Padre. Está tan

empeñado en hacer resaltar la unidad de la divinidad, que no se atreve a usar el vocablo *trinitas*, empleado por Teófilo, Hipólito y Tertuliano. Por eso comete el mismo error, haciendo al Hijo subordinado al Padre:

> Y puesto que recibe la santificación del Padre, se sigue que no es el Padre, sino el Hijo. Porque, de haber sido el Padre, no habría recibido la santificación, antes bien la habría dado. En cambio, El sostiene que ha recibido la santificación del Padre. Al recibir esta santificación, prueba que es inferior al Padre, y demuestra con eso que es el Hijo, no el Padre. Afirma, además, que fue mandado por el Padre. Así, pues, el Señor Cristo vino porque fue enviado por obediencia; lo cual prueba también que no es el Padre, sino el Hijo, el cual habría ciertamente sido el que envía y no el enviado, de haber sido el Padre. Mas no fue el Padre el enviado; de haberlo sido, el hecho de ser enviado probaría que el Padre está sometido a otro Dios *(ibid.* 27).

Cristo permanece sometido por siempre a su Padre. Es su mensajero, *el ángel del gran consejo:*

> La única explicación plausible es que El (Cristo) es a la vez ángel y Dios. Mas esa descripción no puede convencer ni referirse al Padre, quien es solamente Dios; pero se puede aplicar con propiedad a Cristo, de quien ha sido revelado que no es solamente Dios, sino también ángel. Es evidente, pues, que no fue el Padre quien habló a Agar en este pasaje (Gen. 21,17), sino Cristo, que no es solamente Dios, sino Aquel a quien se aplica con propiedad el título de ángel, en virtud de haber sido hecho «el ángel del gran consejo»—ángel, porque manifiesta la intención escondida en el seno del Padre, como declara Juan (Io. 1,18)—. Y considerando que Juan dice que esta Persona, que revela los planes ocultos del Padre, se hizo carne, a fin de poder manifestar esos planes, se sigue que Cristo no es solamente hombre, sino también ángel; y, además, las Escrituras nos lo presentan no solamente como ángel, sino como Dios. Esta es nuestra fe cristiana. Puesto que, si rehusamos reconocer que fue Cristo quien habló a Agar en este pasaje, debemos o hacer a un ángel Dios o colocar a Dios Padre entre los ángeles *(ibid.* 18).

Cristo es el siervo del Padre, cuyos preceptos siempre obedece:

> Es, pues, parte de la misma verdad que El (Cristo) no hace nada según su propia voluntad, ni nada lleva a cabo según su propio consejo, ni viene de sí mismo, sino que obedece todo mandato y orden del Padre. Su nacimiento prueba que es el Hijo, mas su obediencia sumisa declara que es el ministro de la voluntad del Padre, de quien tiene el Ser. Y así tributa la debida sumisión al Padre de todas las cosas, aunque sea Dios, además de ser ministro; y así, por su obediencia demuestra que el Padre, de quien toma su origen, es un solo Dios *(ibid.* 31).

Novaciano, ante el temor de ser acusado de diteísmo, acentúa aún más el subordinacionismo de sus predecesores. Le parece que puede salvar mejor la unidad de la divinidad concibiendo al Logos como una manifestación personal, pero temporal y pasajera, del Padre. A El devolverá el Logos al final toda autoridad, y a El volverá, como vuelven las olas al mar.

> De ahí, pues, que todas las cosas estén colocadas bajo sus pies y entregadas al que es Dios, y el Hijo reconoce que todas las cosas le están sujetas como un don recibido del Padre; así El restituye al Padre toda la autoridad de la divinidad. El Padre aparece como el único Dios verdadero y eterno; El es la única fuente de este poder de la divinidad. Aunque es transmitida al Hijo y concentrada en El, vuelve de nuevo al Padre a través de su comunidad de Substancia. El Hijo aparece como Dios, porque evidentemente la divinidad le ha sido comunicada y conferida; eso no obstante, el Padre se revela como único Dios, ya que progresivamente esa misma majestad y divinidad, como una grande ola que vuelve sobre sí, remitida de nuevo por el mismo Hijo, vuelve y desanda el camino hacia el Padre, que la dio *(ibid.)*

Si el Hijo es inferior al Padre, el Espíritu Santo es a su vez inferior al Hijo:

> El Paráclito recibió su mensaje de Cristo. Mas si lo recibió de Cristo, Cristo es superior al Paráclito, pues el Paráclito no habría recibido de Cristo de no ser inferior a Cristo. Esta inferioridad del Paráclito prueba que Cristo, de quien recibió su mensaje, es Dios. Aquí tenemos, pues, un poderoso testimonio de la divinidad de Cristo. Vemos, en efecto, que el Paráclito es inferior a El, y recibe de El el mensaje que entrega al mundo *(ibid.* 18).

De la personalidad del Espíritu Santo, Novaciano trata con brevedad y sin precisión. No describe las relaciones del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, como lo hace de las relaciones entre estos dos últimos, a pesar de que Tertuliano, a quien sigue, hizo al menos un ensayo en este sentido *(Adv. Prax.* 4 y 8). Es curioso observar que llama al Hijo *secundam personam post Patrem* (10), mas no se atreve a llamar al Espíritu Santo *tertiam personam,* como lo había hecho Tertuliano *(Adv. Prax.* 11).

Novaciano hace, sin embargo, afirmaciones interesantes sobre las relaciones entre el Espíritu Santo y la Iglesia. Dice que, prometido desde tiempos muy remotos y debidamente concedido en el momento previsto, el Espíritu Santo operaba en

los profetas de una manera temporal y que en los Apóstoles actuaba de una manera permanente:

> Así, pues, es uno e idéntico Espíritu el que está en los profetas para hacer frente a una situación particular, y en los Apóstoles permanentemente. En otras palabras, está en unos, pero no para quedar en ellos para siempre, en los otros para morar siempre en ellos; en los unos como distribuido con moderación, en los otros como derramado en su plenitud; en los unos como dado parcamente, en los otros como concedido generosamente. Pero no fue otorgado antes de la resurrección del Señor, sino dispensado por la resurrección de Cristo... Supuesto que el Señor debía entonces irse al cielo, no podía menos de dar el Paráclito a sus discípulos, pues de otra suerte los habría dejado, de modo imposible de justificar, en la posición de huérfanos y los habría abandonado sin una persona que fuera su abogado y guardián. Porque es El (el Paráclito) quien fortaleció sus almas y espíritus, quien les manifestó claramente los misterios del Evangelio, quien les iluminó para que entendieran las cosas divinas, quien les dio la fuerza de no temer ni las cadenas ni la cárcel por el nombre del Señor. Aún más, hollaron bajo sus pies las mismas potencias y los tormentos del mundo, solamente porque estaban armados y fortalecidos por El, porque poseían dentro de sí mismos los dones que este mismo Espíritu distribuye y concede, como adornos, a la Iglesia, la Esposa de Cristo (29).

El Espíritu Santo hace que la Iglesia sea perfecta y completa por esos dones y la conserva incorrupta e inviolada en la santidad de una virginidad y de una verdad perpetuas.

> El es quien designa a los profetas en la Iglesia, el que instruye a los doctores, distribuye las lenguas, obra actos de poder y curaciones, hace milagros, concede el discernimiento de espíritus, asigna los puestos de gobierno, sugiere consejos y dispone en su propio lugar y con el debido orden todos los demás dones de la gracia. Así, pues, El hace perfecta y completa a la Iglesia del Señor, en todo lugar y en toda cosa... Concede a los Apóstoles ser verdaderos testigos de Cristo, manifiesta en los mártires la fe inquebrantable de la religión, encierra en el pecho de las vírgenes la maravillosa continencia de una inviolada castidad, conserva en los demás hombres, sin corrupción ni mancha, las leyes de la doctrina de Cristo; destruye a los herejes, corrige a los descarriados, convence a los incrédulos, descubre a los impostores y reprende a los malvados; El guarda a la Iglesia incorrupta e inviolada en la santidad de una virginidad y de una verdad perpetuas (29).

Nosotros recibimos el Espíritu Santo de Cristo, sobre quien descendió en su bautismo:

> Solamente en Cristo habitó plena y enteramente, no menguado en medida o porción alguna, sino dispensado y enviado en toda su desbordante abundancia, de manera que todos los hombres pueden disfrutar lo que yo llamaría un primer sorbo de gracia, que brota de Cristo. Porque el manantial del Espíritu Santo en la plenitud de su Ser permanece siempre en Cristo, a fin de que de El puedan salir los ríos de dones y de obras, porque el Espíritu Santo mora en El en rica abundancia *(ibid.)*.

El Espíritu Santo es el autor de nuestro nuevo nacimiento en el bautismo:

> El es quien realiza nuestro segundo nacimiento del agua. Así, pues, El es, como si dijéramos, la semilla de la generación divina, el consagrante del nacimiento celestial, la garantía de la herencia prometida, el documento escrito, por decirlo así, de eterna salvación, para hacernos templos de Dios y establecer en nosotros su morada... Nos ha sido dado para que more en nuestros cuerpos y obre nuestra santificación, para preparar nuestros cuerpos por su acción en nosotros, para la vida eterna y para la resurrección de la inmortalidad. Al mismo tiempo acostumbra nuestros cuerpos en Sí mismo a mezclarse con las potencias celestiales y a asociarse a la eternidad divina del Espíritu Santo. Porque, en El y por El, nuestros cuerpos aprenden el camino de la inmortalidad, al aprender a conducirse con templanza de acuerdo con sus decretos. Porque El es quien tiene «tendencias contrarias a la carne», pues «la carne tiene tendencias contrarias a las del Espíritu» (Gal. 5,17); El es el que refrena los apetitos insaciables de la lujuria, el que domeña los deseos irrefrenables, el que extingue las pasiones ilícitas, el que vence los asaltos furibundos, el que rechaza la embriaguez, aleja la avaricia, pone en fuga el libertinaje; El es quien realiza la unión de los hombres en el amor y los une por el afecto; el que hace desaparecer las sectas, explica las reglas de la verdad, disipa a los herejes, arroja a los malvados lejos de las puertas y guarda los evangelios *(ibid.)*.

Por ser el *De Trinitate* de Novaciano el primer tratado teológico de origen romano escrito en latín, su terminología y sus fórmulas dogmáticas precisas poseen particular interés. Han influido profundamente en el pensamiento latino y han capacitado al Occidente para disputar con los griegos en igualdad de condiciones en las controversias cristológicas.

Cristo es *Deus* y *homo* (11), es *dei filius* (9) y tiene *auctoritas divinitatis* (31) y no hay *inaequalitas* o *dissonantia divinitatis* (31) entre El y el Padre. La marcada distinción que él

hace entre la humanidad y la divinidad en Cristo no le impide usar las siguientes expresiones para explicar la unión de las dos naturalezas en Cristo: *Concretio permixta* (11) *in unam foederasse concordiam* (13), *ex verbi et carnis coniunctione concretus* (14), *utrumque in Christo confoederatum, coniunctum, connexum* (16), *deum et hominem sociasse* (16), *divinitatis et humilitatis concordia* (16), *concordia terrenorum atque caelestium* (18), *deum homini et hominem deo copulare* (18), *connexione et permixtione sociata* (19), *ex utroque connexum, contextum atque concretum* (19) *in eadem utriusque substantiae concordia* (19), *foederis confabulatione sociatum* (19), *societatis concordia* (22), *concordiae unitatem cum personarum tamen distinctione* (22). Estas citas demuestran que Novaciano no se contentó con adoptar las fórmulas de Tertuliano para expresar la unión y distinción de las dos naturalezas, sino que forjó nuevas expresiones y dio un significado más amplio a la terminología de Tertuliano. Toma de éste las fórmulas: *Una substantia, tres personae—ex substantia dei—semper apud patrem —duae substantiae—una persona,* pero por su parte introdujo los verbos *incarnari* y *se exinanire.* Así, habla del *verbum dei incarnatum* (24), e influenciado por Phil. 2,6-11, emplea para el nacimiento de Cristo *quo tempore se etiam exinanivit* (22) y *dum in nativitatem secundum carnem se exinanisse monstratur* (22). Fue el primero en usar en sentido cristiano *praedestinatio,* palabra destinada a jugar un papel tan importante en la historia de la teología. Comparte con Tertuliano el concepto de la divina economía, traduciendo la palabra griega οἰκονομία por *dispositio,* y con Cipriano el uso más antiguo de *praefigurare* (14; 23), que no se halla en Tertuliano.

Estudios: A. D'ALÈS, *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle* (París 1925); A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 5.ª ed. vol.1 (Tubinga 1931) 632-4; M. KRIEBEL, *Studien zur alteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian* (diss.) (Marburg 1932); G. KEILBACH, *Divinitas Filii eiusque Patri subordinatio in Novatiani libro De Trinitate:* Bogoslovska Smotra 21 (1933) 193-224; P. FAVRE, *La communication des idiomes dans l'ancienne tradition latine:* BLE 37 (1936) 130-145; J. BARBEL, *Christos Angelos:* Theophaneia 3 (Bonn 1941) 80-94; J. GEWIESS, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil. 2,5-11):* ThQ 128 (1948) 463-487; F. SCHEIDWEILER, *Novatian und die Engelchristologie:* ZKG 66 (1954-1955) 126-139; J. BARBEL, *Zur «Engelchristologie» bei Novatian:* TThZ 67 (1958) 96-105; A. LAURENTIN, *Jean XVII 5 et la prédestination du Christ à la gloire chez S. Augustin et ses prédécesseurs:* L'Évangile de Jean (París 1958) 225-248; G. MIROUX, *Novatien, théologien de la Trinité* (diss.) (París 1964).

Sobre *la lengua y el estilo:* H. JORDAN, *Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur* (Leipzig 1905) 38-74: Die Novatian zugeschriebenen Schriften; H. KOCH, *Zum Ablativgebrauch bei Cyprian von Karthago und andern Schriftstellern* (Novaciano); RhM (1920) 427-432; ID., *La lingua e lo stilo di Novaziano:* Religio 13 (1937) 278-294; M. M. MÜLLER, *Der Uebergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian* (diss.) (Roma 1943); C. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome:* VC 3 (1949) 67-106.163-183.

CARTAS PAPALES DEL SIGLO III

1. *Calixto*

Por Hipólito de Roma *(Philos.* 9,12) sabemos que Calixto (217-222) excomulgó a Sabelio «por no mantener opiniones ortodoxas», y que fue autor de declaraciones doctrinales y de decisiones disciplinares. No sabemos con certeza si alguno de estos actos se realizó mediante documento escrito. Hipólito le atribuye la siguiente doctrina:

> El Logos es el mismo Hijo, el mismo Padre. No hay sino un único e indivisible espíritu, aunque se le denomine con diferentes nombres. El Padre no es una persona y el Hijo otra, son la misma y única (persona); y todas las cosas están llenas del Espíritu divino, arriba y abajo. El Espíritu que se encarnó en la Virgen, no es diferente del Padre, sino uno e idéntico. Por eso dice la Escritura: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» (Io. 14,11). Lo que se ve, lo que es hombre, es el Hijo, mientras que el Espíritu que vive en el Hijo es el Padre. No haré, pues, profesión de fe en dos Dioses, Padre e Hijo, sino en uno solo. Pues el Padre, que habitó en el Hijo, asumiendo para sí nuestra carne, la elevó a la naturaleza de la divinidad uniéndola a sí mismo y haciéndola una sola cosa consigo mismo, de manera que los nombres Padre e Hijo se aplican a uno solo y mismo Dios, y siendo, pues, esta persona uno, no puede ser dos; así, pues, el Padre sufrió con el Hijo, ya que no debemos decir que el Padre sufrió *(Philos.* 9,12,16-19).

No se puede determinar hasta qué punto esta declaración refleja la postura doctrinal de Calixto. El antagonismo de Hipólito es tan exacerbado que no nos atrevemos a dar crédito a lo que dice de Calixto por carecer de otros testimonios.

En su *De pudicitia* (1,6), Tertuliano se queja de que «el Soberano Pontífice, es decir, el obispo de los obispos, promulga un edicto: «Perdono los pecados de adulterio y fornicación a los que hayan hecho penitencia». Durante mucho tiempo se consideró a Calixto como el autor de este «edicto perentorio», como lo llama Tertuliano. Fue G. B. de Rossi quien primero se lo atribuyó, y el apoyo de A. Harnack le valió a esta opinión una aceptación tan universal, que al «edicto perentorio» se le llamaba simplemente el «edicto de Calixto». La base de esta identificación era la acusación dirigida contra el Papa por Hipólito en sus *Philosophumena* (9,12). Sin embargo, en 1914, G. Esser demostró que esta acusación no tiene nada que ver con el «edicto perentorio» mencionado por Tertuliano. A mayor abundamiento, en 1917, K. Adam expresó la opinión de que el decreto a que se refiere Tertuliano no era de origen romano, sino africano. Las palabras *Pontifex Maximus* y *episco-*

pus episcoporum que usa Tertuliano no se referían a ningún romano, sino a un obispo africano, probablemente a Agripino de Cartago. K. Bardy, K. Preysing, A. Ehrhard, sobre todo P. Galtier y otros han hecho suya esta hipótesis; Poschmann la apoya absolutamente. Por otra parte, sin embargo, a la primera teoría no le faltan defensores, como H. Koch, A. v. Harnack, P. Batiffol, E. Goeller, J. Hoh, D. van den Eyden, E. Caspar, B. J. Kid, W. Koehler, J. Haller, K. Müller y H. Stoeckius. Ya hemos expuesto más arriba las razones que no permiten identificar la situación descrita por Hipólito con el «edicto perentorio». Los títulos *Pontifex Maximus* y *episcopus episcoporum* no prueban que se trate de un obispo romano. Hay que tener presente que el título *Pontifex Maximus* en aquella época no era un término especial para designar al obispo de Roma, sino una simple distinción reservada al emperador. Tertuliano la aplica irónicamente a su adversario, porque éste se arrogó el poder de un emperador. Podría, pues, designar también al obispo de Cartago, Agripino. Lo mismo puede decirse del otro título *episcopus episcoporum*. No basta para probar que se trata del obispo de Roma. Cipriano aplica irónicamente esta expresión a un seglar orgulloso de la iglesia de Cartago *(Epist.* 66,3). D. Franses y A. Vellico han buscado una solución intermedia en esta controversia, sugiriendo que Tertuliano se refiere a un edicto de Calixto y a otro de Agripino: éste habría juzgado necesario dar carácter local a un decreto más general de aquél.

Estudios: C. B. Daly, *The Edict of Callistus:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 176-182; K. Beyschlag, *Kallist und Hippolyt:* TZ 20 (1964) 103ss; H. Gülzow, *Kallist von Rom. Ein Beitrag zur Soziologie der römischen Gemeinde:* ZNW 58 (1967) 102-121. Véase más adelante, p.611s, la bibliografía sobre el *De pudicitia* de Tertuliano.

2. *Ponciano* (230-235)

Ponciano fue el sucesor de Urbano (222-230). Según San Jerónimo *(Epist.* 33,5), en un sínodo celebrado en Roma (231 o 232), aprobó la deposición de Orígenes decretada por Demetrio de Alejandría. Se puede presumir que el Papa informó de esta decisión a Demetrio por medio de una carta, sobre todo considerando que Demetrio le había escrito ya una durante este conflicto *(Hist. eccl.* 6,8,4; Jerónimo, *De vir. ill.* 54).

Estudios: I. Döllinger, *Hippolyt und Kallistus* (Regensburg 1853) 68s; J. T. Shotwell y L. R. Loomis, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 312s.

3. *Fabiano* (236-250)

Cipriano dice *(Epist.* 59,10) que Fabiano dio por escrito su aprobación a la condenación del obispo Priato de Lambese, pronunciada por un concilio de Numidia.

4. *Cornelio* (251-253)

El pontificado de Cornelio, aunque de breve duración, es importante para la historia de la disciplina penitencial y del cisma de Novaciano. La mayor parte de sus cartas tratan de estas dos cuestiones. En medio de sus dificultades encontró apoyo leal en Cipriano de Cartago, a quien mandó no menos de siete cartas. Dos de ellas se han salvado en la correspondencia de San Cipriano, *Epist.* 49 y 50; las cinco restantes se han perdido. Escrita en un latín más bien vulgar, la primera de las dos informa a Cipriano del retorno solemne de los confesores romanos «que habían sido sorprendidos y casi engañados y alejados de la Iglesia por el fraude y malicia de aquel hombre astuto y doloso», Novaciano. Cornelio pone en boca de los confesores las siguientes palabras, significativas para la historia de la jerarquía monárquica:

> Sabemos que Cornelio es obispo de la santísima Iglesia católica, elegido por Dios omnipotente y por Cristo, Señor nuestro. Nosotros confesamos nuestro error; hemos sido víctimas de la impostura; fuimos engañados por la perfidia y la locuacidad capciosa. Pues, aunque pareciera que estábamos en comunión con un hereje y cismático, nuestro corazón estuvo siempre con la Iglesia. No ignoramos que hay un solo Dios, un solo Cristo, que es el Señor al cual hemos confesado, y un solo Espíritu Santo, y que en la Iglesia católica no debe haber más que un solo obispo *(Epist.* 49,2).

La segunda carta es un breve aviso a Cipriano. Describe qué clase de gente son los dirigentes y protectores que Novaciano ha conquistado para sí y enviado a Africa.

Eusebio *(Hist. eccl.* 6,43,3-4) tenía conocimiento de tres cartas de Cornelio al obispo Fabio de Antioquía. Estaban escritas en griego. En la primera, que trataba del cisma de Novaciano, se narraban «los hechos concernientes al Sínodo Romano y lo que habían decidido los de Italia y Africa y regiones circunvecinas» *(ibid.* 6,43,3). La segunda recogía «las resoluciones del sínodo», y la tercera, «lo que hizo Novaciano» *(ibid.* 4). En la última, de la que Eusebio cita un largo pasaje (véase p.516s), Cornelio traza un cuadro poco halagüeño de la vida y carácter de Novaciano, a fin de precaver al obispo de Antioquía, que se sentía inclinado a favorecer al cismático. El examen crítico revela que muchas de las acusaciones no merecen crédito por estar fundadas en habladurías maliciosas. Otra carta del mismo tono a Dionisio de Alejandría (Eusebio, *Hist. eccl.* 6,46,3) se ha perdido. Sócrates *(Hist. eccl.* 4,28) menciona una carta encíclica a todas las iglesias, en la que se justificaban por medio de la Escritura las decisiones tomadas en la difícil cuestión de los apóstatas.

Ediciones: P. COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum* I (París 1721) 125-206; M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed. (1846) 11-89; G. D. MANSI, *SS. Conc. Coll.* I 805-832; ML 3,675-848; G. MERCATI, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano* (Roma 1899) 72-86.

Estudios: C. P. CASPARI, *Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3* (Cristiania 1875) 439-441; A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* I 650-2; B. J. KIDD, *History of the Church to A. D. 461* (Oxford 1922-1925) I 442-454; J. T. SHOTWELL y L. R. LOOMIS, l.c. 348-389; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* I (Tubinga 1930) 66-70; G. MERCATI, *Opere minori* 2: ST 77 (Vaticano 1937) 226-240; G. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert* (1937); J. ZELLER, en A. FLICHE y V. MARTIN, *Histoire de l'Église* 2 (París 1946) 409-413; J. FUYSSCHAERT, *La Commémoration de Cyprien et de Corneille «in Callisti»:* RHE 61 (1966) 455-484.

5. *Lucio* (253-254)

Sólo por Cipriano *(Epist.* 68,5) tenemos noticia de las cartas que Lucio escribió al obispo de Cartago sobre el procedimiento que debía seguirse en la reconciliación de los apóstatas.

6. *Esteban* (254-257)

Esteban escribió dos cartas sobre la controvertida cuestión de la validez del bautismo administrado por los herejes. La primera iba dirigida a la iglesia del Asia Menor y amenazaba con la excomunión a los obispos de Cilicia, Capadocia, Galacia y provincias vecinas si continuaban rebautizando a los herejes (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 7,5,4; CIPRIANO, *Epist.* 75,25). La segunda, a Cipriano en 256, trataba de la misma cuestión. La jerarquía africana, bajo la dirección de Cipriano, consideraba inválido el sacramento si era conferido por los disidentes, e insistía en rebautizar a los conversos. Esteban rechaza esta actitud de la manera más enérgica por ser errónea y contraria a la fe. Cipriano cita una frase de esta carta que le había herido de manera especial:

> Si alguien viniere a nosotros de cualquier herejía que fuere, que no se innove nada que haya sido transmitido; que se le impongan, pues, las manos para la penitencia, pues los mismos herejes tampoco bautizan según su rito propio a los candidatos cuando cambian de secta, sino que simplemente los admiten a la comunión *(Epist.* 74,1).

Las palabras *nihil innovetur nisi quod traditum est* han dado ocasión a una controversia. Sin embargo, está claro que Esteban quiere decir: «No se debe introducir nada nuevo, sino que hay que seguir la tradición». Según su opinión, la práctica de rebautizar a los herejes ha sido una innovación. Cipriano protesta de que le trate de innovador, como lo indica su respuesta a la afirmación de Esteban:

> El (Esteban) prohibe que se bautice en la Iglesia al que viene de una herejía, sea la que fuere. Piensa, pues, que el bautismo de todos los herejes es legítimo y justo. Aunque cada herejía tiene su propio bautismo y sus pecados particulares, él, al mantener la comunión con los bautismos de todos, ha recogido los pecados de todos y los ha acumulado en su seno. Ha mandado «que nada se innove de lo que ha sido transmitido», como si fuera un innovador el que, manteniendo la unidad, proclama una sola Iglesia y un solo bautismo, y no lo fuera manifiestamente el que, olvidándose de la unidad, adopta el contagio de una inmersión profana. «Que no se innove nada que no haya sido transmitido», dice él. Pero ¿de dónde viene esta tradición? *(ibid.* 2).

Como lo atestigua esta respuesta, Esteban no da su propia opinión, sino que cita un antiguo principio de la Iglesia romana, que debe zanjar la cuestión. Intima a Cipriano que no haga ningún cambio. Eusebio dio a la carta el mismo sentido, pues relata así el incidente:

> El primero entre los hombres de este tiempo, Cipriano, pastor de la comunidad de Cartago, pensaba que ellos (los herejes) no debían ser admitidos si antes no habían sido purificados de sus errores por el baño (bautismal). Pero Esteban, juzgando que no se debía introducir ninguna innovación contraria a la tradición vigente desde el principio, se indignó vivamente contra él *(Hist. eccl.* 7,3,1).

Desde el principio, pues, la Iglesia había tenido la costumbre de recibir a los herejes que volvían a ella sin conferirles un nuevo bautismo. El principio citado por Esteban es importante para la historia de la doctrina de la tradición de la Iglesia de Roma. Novaciano parece aludir al mismo principio cuando en la carta dirigida a Cipriano en nombre del clero romano dice: *Nihil innovandum putavimus* (CIPRIANO, *Epist.* 30, 8; véase p.516s).

Según nos informa Eusebio *(Hist. eccl.* 7,5,2), Esteban dirigió una carta a las comunidades de Siria y Arabia. Un pasaje de una carta que le escribió Dionisio de Alejandría habla «de toda la Siria y de Arabia, que constantemente socorres y a las que has escrito recientemente». De estas palabras se deduce que el Papa ayudaba económicamente a esas comunidades y que su carta era simplemente una nota que acompañaba al donativo.

Edición: P. COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum* I (París 1721) 209-256.

Estudios: A. v. HARNACK, l.c. 656-8; ID., *Ueber verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen* (Leipzig 1902) 13-5; G. BARDY, *L'autorité du Siège romain*

et les controverses du IIIe siècle: RSR (1924) 255s; B. J. KIDD, l.c. 464-474; J. T. SHOTWELL y R. L. LOOMIS, l.c. 391-423; F. J. DÖLGER, *Nihil innovetur nisi quod traditum est:* AC 1 (1929) 79-80.

7. *Sixto II* (257-258)

Durante el corto pontificado de Sixto II, las relaciones entre Roma y los obispos africanos y asiáticos se hicieron más amistosas. Queda un pequeño fragmento en armenio de una carta de este Papa a Dionisio de Alejandría, en la que no deja de indicar que compartía el punto de vista de su predecesor y que consideraba válido el bautismo conferido por los herejes. Rufino atribuye a este Papa los llamados *Oráculos de Sexto* (p.172), confundiéndole con el filósofo pitagórico Sexto.

Ediciones: F. C. CONYBEARE: The English Historical Review 25 (1910) 158s; P. COUSTANT, l.c. 255-270.

Estudios: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* I 658; J. T. SHOTWELL y L. R. LOOMIS, l.c. 420-8.

8. *Dionisio* (259-268)

Dionisio escribió dos cartas a su homónimo, Dionisio de Alejandría, sobre el sabelianismo y el subordinacionismo. El prelado alejandrino, en una comunicación a dos obispos de la Pentápolis, llamados Amón y Eufranor, había condenado la herejía de Sabelio, que era muy popular en aquella región, insistiendo en que el Hijo era diferente del Padre. Algunos cristianos de la Pentápolis o de Alejandría objetaron contra las enérgicas expresiones de la carta, porque, por usar un lenguaje semejante al de Orígenes, parecían favorecer la subordinación del Hijo al Padre. Por eso «fueron a Roma sin preguntarle para enterarse de cómo había escrito; y hablaron contra él en presencia de su homónimo Dionisio, obispo de Roma» (ATANASIO, *Ep. de sent. Dion.* 13). El Papa, «en oyendo esto, escribió a la vez contra los partidarios de Sabelio y contra aquellos que sostenían las mismas opiniones que motivaron la expulsión de Arrio de la Iglesia; declarando ser una impiedad igual, aunque inversa, sentir con Sabelio o con los que dicen que el Verbo de Dios es una cosa hecha, formada y que tuvo principio. También escribió a Dionisio notificándole lo que habían dicho de él» *(ibid.)*. Un pasaje importante de la primera carta (la escribió el Papa después que el sínodo de Roma del 262 había condenado el sabelianismo y el subordinacionismo) se ha conservado gracias a San Atanasio, que lo cita en *De decretis Nic. syn.* 26. El resto de la carta se ha perdido. Sin mencionar el nombre de Dionisio, el Pontífice se refiere a «algunos de entre vosotros» y defiende la doctrina trinitaria contra las dos herejías opuestas, en una declaración que es notable por su precisión y claridad:

Ahora puedo ocuparme, razonablemente, de los que dividen, seccionan y destruyen la sacratísima doctrina de la Iglesia de Dios, la divina Monarquía, dividiéndola en tres potencias, tres subsistencias separadas y tres divinidades. He sido informado que algunos de entre vosotros, catequistas y doctores de la Palabra divina, son los promotores de estas doctrinas. Toman, por decirlo así, una actitud diametralmente opuesta a la de Sabelio; porque éste, blasfemando, dice que el Hijo es el Padre, y el Padre el Hijo; ellos, por el contrario, predican en cierta manera tres Dioses, dividiendo la sagrada Mónada en tres subsistencias extrañas la una a la otra y completamente separadas. Ahora bien, es necesario que el Verbo divino esté unido al Dios del Universo y que el Espíritu Santo repose y habite en Dios; así, pues, la divina Tríada debe recapitularse y reunirse en un ser único, como en una cima, quiero decir, en el Dios del Universo.

Igualmente deben ser censurados los que mantienen que el Hijo es una criatura y creen que el Señor vino a la existencia como cualquiera de las cosas que han comenzado, en efecto, a existir. Los oráculos divinos, por el contrario, hablan en favor de una generación adaptada y apropiada, pero no de una fabricación o de una creación. Es, pues, una blasfemia, y no una blasfemia ordinaria, sino el mayor pecado, decir que el Señor es, de alguna manera, una obra fabricada. Porque, si vino a ser Hijo, significa que en un momento dado no lo era. Pero El ha existido siempre, si es que (y éste es el caso) estaba en el Padre, como dice El mismo, y si es que Cristo es el Verbo, la Sabiduría y el Poder (lo cual, ya lo sabemos, afirma la Escritura), y si es que estos atributos pertenecen a Dios. Si, pues, el Hijo vino a la existencia, hubo un tiempo en que estos atributos no eran; por consiguiente, hubo también un tiempo en que Dios estaba sin ellos; lo cual es el mayor absurdo...

Pero tampoco dividimos la maravillosa y divina Mónada en tres divinidades. No rebajamos con el nombre de «obra» la dignidad y suprema majestad del Señor. Sino que debemos creer en Dios, Padre todopoderoso, y en Jesucristo, su Hijo, y en el Espíritu Santo, y afirmar que el Verbo está unido al Dios del Universo. Porque «Yo—dice El—y el Padre somos uno»; y «Yo estoy en el Padre y el Padre está en Mí». Pues de esta manera se preservarán tanto la divina Tríada como la santa predicación de la Monarquía (ATHAN., *De decret.* 26).

A la segunda carta, en la que el obispo de Roma informaba a Dionisio de las acusaciones hechas contra él, y en la que le

pedía una explicación, éste respondió con una *Refutación y apología,* que parece satisficieron al Papa (véase p.415s).

Por San Basilio *(Epist.* 70) sabemos que este Papa envió una carta de consuelo a la iglesia de Cesarea. Iba acompañada de una contribución para el rescate de los miembros de la comunidad cristiana hechos cautivos por los escitas que devastaron Capadocia y regiones vecinas durante el reinado de Galieno.

Ediciones: P. COUSTANT, l.c. 269-292; M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae* 2.ª ed., 3,369-403; G. D. MANSI, *SS. Conc. Coll.* I 1003s; ML 5, 99-136.—El fragmento de la epístola sinodal a Dionisio de Alejandría: C. L. FELTOE, Διονυσίου Λείψαντα (Cambridge 1904) 176-182; cf. 168-170.

Estudios: C. P. CASPARI, l.c. 3,445-7; H. HAGEMANN, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten* (Friburgo i. Br. 1864) 432-453; P. PAPE, *Die Synoden von Antiochien* (Berlín 1903) 264-9; A. v. HARNACK, l.c. I 409-427; B. J. KIDD, l.c. I 484-504; J. T. SHOTWELL y L. R. LOOMIS, l.c. 429-438.

9. *Félix* (269-274)

Las actas de la primera sesión del concilio de Efeso, que se celebró el 22 de junio de 431, contienen un extracto de una carta del papa Félix al obispo Máximo de Alejandría (265-282) y a su clero. Trata de la divinidad y perfecta humanidad de Cristo, y dice así:

> Por lo que concierne a la encarnación del Logos y a nuestra fe, creemos en nuestro Señor Jesucristo, nacido de la Virgen María, que El es el Hijo eterno y el Verbo de Dios, y no un hombre adoptado por Dios para ser otro como El. El Hijo de Dios tampoco adoptó a un hombre para ser otro como El, sino que, siendo perfecto Dios, se hizo también perfecto hombre, encarnándose de la Virgen.

Cirilo de Alejandría en su *Apología* y otros citan este mismo pasaje como declaración de Félix. Además, hay dos fragmentos siríacos sobre la naturaleza de Cristo, que pretenden ser de un documento de Félix. El más corto empieza por el texto leído en el concilio de Efeso. Pero se ha demostrado que tanto la carta citada en el concilio de Efeso como el fragmento más pequeño de los dos son una falsificación hecha por Apolinar o uno de sus discípulos a principios del siglo V.

Ediciones: P. COUSTANT, l.c., 291-8; H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* I (Tubinga 1904) 162.318-321; J. FLEMING y H. LIETZMANN, *Apollinarische Schriften syrisch:* Abh. der Kgl. Gesellschaft del Wiss. zu Göttingen, Phil.-histor. Kl. N. F. 7,4 (Berlín 1904) 55-6; I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum:* SAB (1903) 5. Heft (Munich 1933) 3*.

Estudios: C. P. CASPARI, l.c., 111-123; J. T. SHOTWELL y L. R. LOOMIS, l.c., 439-441. Para la datación de las cartas papales del siglo III, véase C. H. TURNER, *Papal Chronology of the Third Century:* JThSt 17 (1915-1916) 338-353.

CAPÍTULO IV

LOS AFRICANOS

Los comienzos de la iglesia de Africa fueron relativamente tardíos; sin embargo, su contribución a la literatura y a la teología cristianas de la antigüedad es mucho mayor que la de Roma. Dio al Occidente cristiano el pensador más original del período anteniceno, Tertuliano, además del obispo mártir Cipriano y de los teólogos seglares Arnobio y Lactancio.

Según la tradición, Africa fue evangelizada por Roma, aunque en realidad carecemos de información verdadera sobre la fundación de esa iglesia. Es un hecho, sin embargo, que ya desde una época muy remota los cristianos de Africa volvieron sus ojos a Roma en busca de dirección. Se comunicaban con la capital con más frecuencia que con ninguna otra ciudad y sentían hondo interés por todo lo que allí acontecía. Todos los movimientos intelectuales y todos los acontecimientos de orden disciplinar, ritual o literario que se dieran en Roma encontraban inmediatamente un eco en Cartago. El mejor testimonio en favor de estas relaciones íntimas lo ofrecen los escritos de los autores africanos.

Hay motivos para pensar que en Africa, lo mismo que en Roma, el Evangelio se predicó al principio en griego. Se sabe, por ejemplo, que cuatro obras de Tertuliano se publicaron primero en esta lengua, *De spectaculis, De baptismo, De virginibus velandis, De corona militis,* y una no se publicó jamás en latín, *De exstasi.* Es probable que sea también Tertuliano el autor de la *Passio Perpetuae et Felicitatis* (véase p.182s), que apareció en las dos lenguas. Vemos en ella (13) que Perpetua sostiene una conversación en griego con el obispo Optato y el sacerdote Aspasio.

Estudios: P. CAGNAT, *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs* (París 1892); E. MERCER, *La population indigène de l'Afrique sous la domination romaine, vandale et byzantine:* Recueil Soc. archéol. de Constantine 30 (1895-1896) 127s; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* I (París 1901); G. BOISSIER, *L'Afrique romaine* 2.ª ed. (París 1901); H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne* 2 vol. (París 1904); ID., *Afrique (langues parlées en):* DAL 1 (1907) 747-754; F. CABROL, *Afrique. I. Liturgie anténicéenne:* DAL 1 (1907) 592-619; W. C. BISHOP, *The African Rite:* JThSt 13 (1911-1912) 250-277; J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne* (París 1912); ID., *Le christianisme en Afrique* 3 vol. (París 1915); A. v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums* 4.ª ed. (Leipzig 1924) I 887-919; E. BUONAIUTI, *Il cristianesimo nell'Africa Romana* (Bari 1928); T. R. S. BROUGHTON, *The Romanization of Africa Proconsularis* (Baltimore 1929); G. BARDY, *L'Afrique chrétienne* (París 1930); C. CECCHELLI, *Africa cristiana: Africa romana* (Roma 1936); J. QUASTEN, *Vetus superstitio et nova reli-*

gio: HThR 33 (1940) 253-266; A. M. SCHNEIDER, *Afrika:* RACH I 174-8; G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne* (París 1948) 52-72; W. M. GREEN, *Augustine's Use of Punic:* Semitic and Oriental Studies 11 (1951) 179-190; W. TELFER, *The Origins of Christianity in Africa:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 512-517; J. BURIAN, *Die Afrikaner im römischen Reich in der Zeit des Prinzipats:* Altertum 7 (1961) 233-238.

LAS PRIMERAS VERSIONES LATINAS DE LA BIBLIA

El más antiguo documento latino del Africa cristiana del que se tiene noticia son las *Actas de los mártires Scilitanos* (cf. p.180), que fueron condenados a muerte el 17 de julio del año 180. Esta obra nos suministra la prueba más antigua de la existencia de una traducción de parte del Nuevo Testamento. Acusados ante el tribunal del procónsul Saturnino en Cartago, los santos declararon que llevaban consigo *Libri et epistulae Pauli, viri iusti.* Es difícil creer que gente de tan baja condición supiera el griego. Unos años más tarde, Tertuliano certifica la existencia de una versión de toda la Biblia *(Adv. Prax.* 5; *De monog.* 11). No tenía carácter oficial, y él la critica en varias ocasiones. No obstante, hacia el 250 la iglesia de Africa tenía ya, según parece, una edición latina de toda la Escritura reconocida como oficial, como lo demuestra la fidelidad con que Cipriano la cita a lo largo de toda su obra literaria. De hecho, sus dos colecciones de extractos de los libros sagrados, *Ad Fortunatum* y *Ad Quirinum,* juntamente con los extractos de los profetas *Prophetiae ex omnibus libris collectae,* de un autor anónimo de principios del siglo IV. constituyen los mejores testigos de su texto.

Estudios: J. WORDSWORTH, W. SANDAY, H. J. WHITE, *Old-Latin Biblical Texts* 6 vol. (Oxford 1883-1911); H. VON SODEN, *Das lateinische Testament in Afrika:* TU 3,3 (Leipzig 1909); D. DE BRUYNE, *Quelques documents nouveaux pour l'histoire du texte africain des Évangiles* (Maredsous 1910); B. CAPELLE, *Le Psautier latin en Afrique* (Roma 1913); A. DOLD, *Konstanzer altlateinische Propheten- und Evangelienbruchstücke mit Glossen* (Beuron 1923); A. D'ALÈS, *Vetus romana:* Bibl (1923) 56-90; TH. ZAHN, *Ein Kompendium der biblischen Prophetie aus der afrikanischen Kirche um 305-325:* Oriental Studies in Comm. of Paul Haupt (Baltimore 1926) 52-63: texto latino y notas; A. ALLGEIER, *Die altlateinischen Psalterien* (Friburgo 1928); A. V. BILLEN, *The Old-Latin Texts of the Heptateuch* (Cambridge 1927); K. TH. SCHÄFER, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung des Hebräerbriefes:* RQ Suppl.-Heft 23 (Friburgo 1929); F. STUMMER, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928) 4,76; W. Süss, *Das Problem der lateinischen Bibelsprache:* Historische Vierteljahrschrift 27 (1932) 1-39; G. J. D. AALDERS, *Tertullianus' citaten uit de Evangeliën en de oudlatijnsche Bijbelvertalingen* (Amsterdam 1932); D. DE BRUYNE, *Les anciennes traductions latines des Machabées:* Anecdota Maredsolana 4 (Maredsous 1932); M. MATZKOW, *De vocabulis quisbusdam Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographae* (Berlín 1933); J. E. STEINMÜLLER, *The Pre-Jérôme Latin Version of the Bible:* Homil. and Past Review 36 (1935-1936) 1037-1041; G. BARDY: Irénikon 14 (1937) 3-20.113-130; H. SCHNEIDER, *Die altlateinischen biblischen Cantica* (Beuron 1938); A. JÜLICHER, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischen Ueberlieferung nach den Handschriften herausgegeben:* I. *Matthäus-Evangelium* (Berlín 1938); II. *Marcus-Evangelium* (Berlín 1940); H. SCHNEIDER, *Der altlateinische Palimpsest-Psalter in Cod. Vat. Lat. 5359:* Bibl 19 (1938) 361-382; A. DOLD, *Die altlateinischen Proverbientexte im Cod. 25.2.36 von St. Paul in Kärnten:* Bibl 19 (1938) 241-259; ID., *Neue St. Galler vorhieronymische Prophetenfragen* (Beuron 1940); J. P. SCHILDENBERGER, *Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches* I (Beuron 1941); K. TH. SCHÄFER, *Die Ueberlieferung des altlateinischen Galater-Briefes* (Friburgo i. Br. 1939); G. MERCATI, *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica:* ST 95 (Vaticano 1941) 95-134: Frammenti d'Is. e Paralip. II; B. BISCHOFF, *Neue Materialien zum Bestand und zur Geschichte der altlateinischen Bibelübersetzungen:* Miscellanea G. Mercati I: ST 121 (Vaticano 1946) 407-436; R. WEBER, *Les anciennes versions latines du II.e livre Paralipomenon* (Roma 1945); H. ROST, *Die Bibel in den ersten Jahrhunderten* (Westheim bei Augsburg 1946) 81-105.124-182; B. FISCHER, *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron* (1949s); B. M. METZGER, en New Testament Manuscript Studies, ed. M. M. PARVIS-A. P. WIKGREN (Chicago 1950) 51-61; M. STENZEL, *Zum Wortschatz der NTL Vulgata:* VC 6 (1952) 20-27; F. STUMMER, *Von Satzrhythmus in der Bibel und in der Liturgie der lateinischen Christenheit:* ALw 3 (1954) 233-283; C. SCHICK, *Per la questione del latino africano:* Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere 96 (1962) 191-234.

En la *Passio Perpetuae et Felicitatis* (12), los ángeles entonan el *Sanctus* en griego. Tertuliano en el *De spectaculis* (25,5) censura a los que asisten a los espectáculos públicos, porque profanan fórmulas de plegaria como εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος. Son indicios, tal vez, de que originalmente la liturgia se celebraba en griego. Parece, no obstante, que Africa adoptó el latín mucho antes que Roma como lengua litúrgica.

Los escritores africanos de este período son testigos de la dura lucha que la Iglesia tuvo que sostener contra sus enemigos de fuera en sangrientas persecuciones y contra sus enemigos de dentro en controversias heréticas. Desde las *Actas de los mártires de Scili,* el *Apologeticum, Ad nationes* y *Ad Scapulam* de Tertuliano, el *De lapsis* de Cipriano y su propio martirio, hasta el *Ad nationes* de Arnobio y *De mortibus persecutorum* de Lactancio, se deja sentir sin interrupción la hostilidad de los paganos. No parece, pues, que haya sido cosa del azar que el aforismo *Semen est sanguis christianorum* naciera en Africa (TERT., *Apol.* 50,13). La rápida expansión del cristianismo en esta región se hubo de pagar con el exorbitante precio de muchos martirios.

Pero fue más grave todavía la ofensiva que procedía del interior mismo. Vemos al más grande de los autores africanos luchar contra diferentes sectas gnósticas, los valentinianos y los seguidores de Marción (cf. p.264-268), para caer él mismo, finalmente, en el montanismo. No puede menos de impresionarnos la honda preocupación de Cipriano por la unidad de la Iglesia en su lucha contra los cismas de Novaciano y Felicísimo, y, con todo, le vemos a punto de romper con Roma en la amarga controversia con el papa Esteban sobre la validez del bautismo de los herejes.

Finalmente, los escritores africanos nos permiten comprobar, mejor que los otros escritores del Occidente, la gran diferencia existente entre las cristiandades griega y latina, diferencia que se irá acentuando en el transcurso de los siglos, pero que aparece ya profunda en esta época tan remota. Nos la hará ver inmediatamente la comparación entre los primeros grandes teólogos de ambas partes. Mientras a Clemente de Alejandría y a Orígenes les interesa ante todo poner de relieve el contenido metafísico del Evangelio y probar que la fe es la única verdadera filosofía, muy por encima de los sistemas helenísticos, Tertuliano y Cipriano ponen sumo empeño en resaltar el concepto cristiano de la vida sobre el fondo de los vicios que caracterizan el paganismo. Los alejandrinos subrayan el valor objetivo de la redención, que se funda en la encarnación del Logos; al encarnarse, el Logos llenó la humanidad de un poder divino. Los africanos centran su atención en el aspecto subjetivo de la salvación, o sea, en lo que queda por hacer al individuo; insisten en la fe en acto, en la lucha del cristiano contra el pecado y en la práctica de la virtud. La diferencia entre estos puntos de vista corresponde a la inclinación natural y carácter de los orientales y occidentales.

TERTULIANO

Quinto Septimio Florencio Tertuliano, natural de Cartago, nació hacia el año 155. Su padre era un centurión de la cohorte proconsular. Eran paganos tanto el padre como la madre. Tertuliano tenía una sólida formación jurídica y adquirió gran fama como abogado en Roma. Con toda probabilidad hay que identificarle con el jurista Tertuliano, de quien citan varios pasajes los digestos del *Corpus Iuris Civilis*. Después de su conversión, ocurrida hacia el 193, se estableció en Cartago, e inmediatamente puso toda su cultura jurídica, literaria y filosófica al servicio de la fe cristiana. Por Jerónimo *(De vir. ill.* 53) sabemos que fue ordenado sacerdote. El no hace mención nunca de su estado clerical, pero su posición única y su preponderante papel de maestro difícilmente se podrían explicar si hubiera permanecido siempre en el laicado. Fue entre los años 195-220 cuando desplegó su actividad literaria. El gran número de escritos que compuso durante este tiempo han ejercido una influencia duradera sobre la teología. Hacia el año 207 pasó abiertamente al montanismo, y llegó a ser jefe de una de sus sectas, llamada de los tertulianistas, que perduró en Cartago hasta la época de San Agustín. Se desconoce el año de su muerte, que debió de ocurrir después del 220.

Excepción hecha de San Agustín, Tertuliano es el más importante y el más original de los autores eclesiásticos latinos. Combina un profundo conocimiento de la filosofía, de las leyes y de las letras latinas y griegas con un vigor inagotable, con

una retórica inflamada y una sátira mordaz. Su actitud no admite compromisos. Luchador empedernido, no concede tregua a sus enemigos, sean paganos, judíos, herejes o, más tarde, católicos. Todos sus escritos son polémicos. No dice las razones que le indujeron a convertirse. No fue, evidentemente, una concienzuda comparación de los diversos sistemas filosóficos la que le llevó a la fe, como en el caso de San Justino. Parece que lo que más influyó en él fue el heroísmo de los cristianos en tiempos de persecución, puesto que en uno de sus escritos dice: «Todo el mundo, ante constancia tan prodigiosa, se siente como sobrecogido por una inquietud y desea ardientemente averiguar su causa; en cuanto descubre la verdad, la abraza inmediatamente» *(Ad Scapulam* 5). La verdad fue el objetivo supremo de su defensa del cristianismo, de sus ataques contra el paganismo y la herejía:

Veritas nihil erubescit
nisi solummodo abscondi

escribe en *Adv. Valent.* 3. De temperamento violento y de ardiente energía, alimentó dentro de sí una pasión fanática por la verdad. En una de sus obras, la palabra *veritas* aparece ciento sesenta y dos veces. Todo el problema del cristianismo y del paganismo se reduce para él a la *vera vel falsa divinitas.* Cuando Cristo fundó la nueva religión, lo hizo para conducir la humanidad *in agnitionem veritatis (Apol.* 21,30). El Dios de los cristianos es el *Deus verus;* los que le hallan, encuentran la plenitud de la verdad. *Veritas* es lo que odian los demonios y rechazan los paganos; los cristianos sufren y mueren por ella. *Veritas* distingue al cristiano del pagano. En todas estas afirmaciones hay un profundo sentimiento religioso y un ardiente deseo de sinceridad. No es justo presentar a Tertuliano como un jurisconsulto y retórico inclinado al sofisma. Tertuliano habla con el corazón en la mano. En su defensa del espíritu religioso se muestra inflexible. «Todo hombre tiene derecho—dice—a escoger su propia religión» *(Ad Scapulam* 2). No puede ponerse en duda que él estaba dispuesto a morir por su fe. En las últimas palabras de su *Apologeticum* da libre curso a su apasionado deseo de sufrir el martirio. Se opone a la fuga en tiempo de persecución. A esta firmeza de convicción sabe juntar la sinceridad acerca de su persona. Conoce sus defectos; cuando escribe sobre la paciencia, se compara a un inválido que hablara de la salud, porque se sabe enfermo con la fiebre de la impaciencia. Fue, en efecto, esa impaciencia la que con harta frecuencia le privó del éxito. Aunque sabe que «la verdad persuade enseñando, pero no enseña al querer persuadir» *(Adv. Val.* 1), siempre trata de probar demasiado. Cuandoquiera que habla, actúa como un abogado preocupado únicamente de ganar su causa y de aniquilar al adversario. Por esto, en más de

una ocasión puede ser que reduzca a silencio a sus adversarios, pero no los convence.

Estudios: A. HAUCK, *Tertullians: Leben und Schriften* (Erlangen 1877); J. M. FULLER: Dictionary of Christian Biography 4 (1887) 818-864; E. NÖLDECHEN, *Tertullian* (Gotha 1890); P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe.* 1. *Tertullien et les origines* (París 1901); Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile* (París 1901); A. v. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur* 2 (Leipzig 1904) 256s; H. KOCH, *War Tertullian Priester?:* HJG 28 (1907) 95-103; ID., *Tertullian und der römische Presbyter Florinus:* ZNW 13 (1912) 59-83; H. KELLNER, *Tertullian als Historiker:* ThQ 93 (1911) 319-321; P. DE LABRIOLLE, *Tertullien était-il prêtre?:* Bull. d'anc. litt. et d'arch chrét. 3 (1913) 161-177; H. KOCH, *Tertullians Laienstand:* ZKG 35 (1914) 1-8; O. HIRSCHFELD, *Die Namen des Tertullianus:* SAB (1915) 31; H. KOCH, *Tertullian und Cyprian als religiöse Persönlichkeiten:* IKZ 10 (1920) 45-61; F. RAMORINO, *Tertulliano* (Milán 1923); P. GUILLOUX, *L'Évolution religieuse de Tertullien:* RHE 19 (1923) 5-24.141-156; K. HOLL, *Tertullian als Schriftsteller:* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 3 (Tubinga 1928) 1-2; L. BAYARD, *Tertullien et saint Cyprien:* Coll. Les moralistes chrétiens (París 1930); H. KOCH, *Nochmals: War Tertullian Priester?:* ThStKr 10 (1931) 108-114; S. L. GREENSLADE, *Tertullian of Carthage:* ExpT 44 (1932-1933) 247-252; A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932) 359-367; H. KOCH, *Tertullianus:* PWK 2. R. 5,822-844; V. NEMES, *Tert. görög nüvelsége Pannonhalme.* (1935); A. D'ALÈS, *Tertullien helléniste:* REG (1937) 329-362; L. CASTIGLIONI, *Tertulliano* (Milán 1937); Z. VYSOKY, *Remarques sur les sources des oeuvres de Tertullien* (Praga 1937); ID., *L'état des recherches récentes sur la chronologie des oeuvres apologétiques de Tertullien:* Listy Filologicke (1938) 110-123; M. S. ENSLIN, *Puritan of Carthage:* JR 27 (1947) 197-212; M. M. BANEY, *Some Reflections of Life in North Africa in the Writings of Tertullian:* PSt 80 (Wáshington 1948); B. NISTERS, *Tertullian, seine Persönlichkeit und sein Schicksal:* MBTh (Münster 1950); S. OSWIECIMSKI, *De scriptorum romanorum vestigiis apud Tertullianum quaestiones selectae* (Cracovia 1951); M. PELLEGRINO, *Tertulliano:* EC 11 (1953) 2025-2033; J.-M. HORNUS, *Étude sur la pensée politique de Tertullien:* RHPhR 38 (1958) 1-38; G. CALLONI CERRETTI, *Tertulliano. Vita, opere, pensiero* (Módena 1957); ST. OTTO, *«Natura» und «dispositio». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians:* MTS 2. Bd.19 (Munich 1960); H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960) 12-36; G. FORTI, *La concezione pedagogica in Tertulliano:* Helikon 2 (1962) 162-247; S. ROSSI, *Minucio, Giustino e Tertulliano nei loro rapporti col culto di Mitra:* Giornale Italiano di Filologia 16 (1963) 17-29; B. KÖTTING, *Tertullianus:* LThK² 9 (1964) 1370-1374.

Sobre *Tertuliano y el montanismo*, cf.: P. DE LABRIOLLE, *La crise montanisme* (París 1913) 294s; ID., *Les sources de l'histoire du montanisme.* Textes grecs, latins, syriaques: Collectanea Friburgensia N. S. 15 (Friburgo 1913) 12s; E. BUONAIUTI, *Il Cristianesimo nell'Africa Romana* (Bari 1928) 37s; A. FAGITTO, *La diaspora catafrigia: Tertulliano e la «Nuova Profezia»* (Roma 1924); R. G. SMITH, *Tertullian and Montanism:* Theology 46 (1943) 127-139; H. KRAFT, *Die altchristliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus:* ThZ 11 (1955) 249-271; G. DA LIO, *Il valore probativo dei miracoli di Cristo in Tertulliano montanista:* StP 3 (1956) 185-212; D. GUTHRIE, *Tertullian and Pseudonymity:* ExpT 67 (1955-1956) 341s; J. PELIKAN, *Montanism and its Trinitarian Significance:* CH 25 (1956) 99-109; E. BENZ, *Montans Lehre vom Parakleten:* Eranos-Jahrbuch 25 (1956-1957) 293-301; V. BULHART, *Tertullian-Studien:* SAW 231,5 (1957) 1,56.

Para la *influencia de Tertuliano sobre los escritores posteriores*, cf.: A. v. HARNACK, *Ueber Tertullian in der Literatur der alten Kirche:* SAB (1895) 545s; H. KOCH, *Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger:* SAB (1935) 77-82; A. D'ALÈS, *Tertullien chez Bède:* RSR (1937) 620; J. MADOZ, *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María, en la carta «Ad amicum aegrotum de viro perfecto»:* EE 18 (1944) 187-200; CHR. MOHRMANN, *Saint Jérôme et saint Augustin sur Tertullien:* VC 5 (1951) 111-2; G. BARDY, *Saint Augustin et Tertullien:* AT 13 (1953) 145-150; F. SCIUTO, *Tertulliano e Vincenzo di Lerino:* MSLC 4 (1953) 130-140; P. LEHMANN, *Tertullian im Mittelalter:* Hermes 87 (1959) 231-246; J. MEHLMANN, *Tertulliani «Apologeticum» a Victorino Petavionensi citatum:* SE 15 (1964) 413-419.

Estilo y lenguaje

Tertuliano tiene un estilo personal, aunque siguiera las tradiciones literarias de su época. Sus obras ofrecen numerosos ejemplos que demuestran que estaba familiarizado con la técnica de la retórica. Se inspira en la manera «asiática» de los oradores griegos, que prefiere frases cortas a largos períodos y acumula preguntas seguidas de respuestas rápidas a manera de «staccato». A Tertuliano le gustan las antítesis, las frases balanceadas y los juegos de palabras. Muestra también una marcada preferencia por formas de expresión poco comunes. Acuñó palabras y frases como ningún otro escritor había sido capaz de hacerlo después de Tácito. A esto y a su amor por la concisión se debe la oscuridad de pensamiento que se advierte en sus obras; la observación de Vicente de Leríns *Quot paene verba, tot sententiae* no carece de fundamento.

A pesar de esto, la contribución de su genio artístico al lenguaje de la Iglesia primitiva es de primera importancia. Sus obras siguen siendo la fuente principal para nuestro conocimiento del latín cristiano. Contienen gran cantidad de palabras nuevas que fueron adoptadas por los teólogos posteriores y han hallado un lugar permanente en el vocabulario dogmático. Por esta razón se ha llamado a Tertuliano «el creador del latín eclesiástico». Esto, sin embargo, es una exageración y no tiene suficientemente en cuenta la honda y duradera influencia de las más antiguas traducciones de la Biblia, donde se usaron por vez primera muchas de las palabras que se creían inventadas o adaptadas por Tertuliano, como lo ha probado recientemente A. Kolping respecto a la palabra *sacramentum*. Sin embargo, aun con esta reserva queda bastante claro que es creación propia de Tertuliano, como para asegurarle un lugar prominente en la historia del latín cristiano.

Estudios: A. SCHMIDT, *De latinitate Tertullianea* 2 vol. (Erlangen 1870-1872); ID., *Commentatio de nominum verbalium in tor et trix desinentium apud Tertullianum vi ac copia* (Erlangen 1878); H. KELLNER, *Ueber die sprachlichen Eigentümlichkeiten Tertullians:* ThQ (1876) 229-251; H. HOPPE, *De sermone Tertullianeo quaestiones selectae* (diss.) (Marburg 1897); G. R. HAUSCHILD, *Tertullian als Wortbildner.* Progr. Realschule (Leipzig 1876); ID., *Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian.* Progr. Gymnasium (Frankfurt a. M. 1881); H. HOP-

PE, *Syntax und Stil des Tertullians* (Leipzig 1903); A. ENGELBRECHT, *Lexikalisches und Biblisches aus Tertullian:* WSt 27 (1905) 62-74; ID., *Neue lexikalische und biblische Beiträge aus Tertullian:* WSt 28 (1906) 142-159; H. GOELZER, *Le style de Tertullien:* Journal des Savants N. S. 5 (1907) 202s.; E. DE BACKER, *Les sens classique du mot sacramentum dans les oeuvres de Tertullien:* Musée Belge (1909) 147-155; ID., *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien* (París 1911); E. LÖFSTEDT, *Zur Sprache Tertullians* (Lund 1920); J. P. WALTZING, *La langue de Tertullien:* Musée Belge 9 (1920) 44-7; E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom. 6. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* II 4.ª ed. (Leipzig-Berlín) 606-615; F. BURKITT, *Dr. Sanday's New Testament of Irenaeus with a Note on Valentinian Terms in Irenaeus and Tertullian:* JThSt 24 (1923) 56-57; J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot sacramentum* I (Lovaina 1924); S. W. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian:* StGKA 14,1 (Paderborn 1926); S. COLOMBO, *Concetto e forma nello stilo di Tertulliano:* Didaskaleion (1926) I 1-17; H. KOCH, *Zum Ablativgebrauch bei Cyprian und andern Schriftstellern* (Tertuliano): RHM NF 78 (1929) 427-432; H. WOLLMANN, *Defixus in morsus ursorum et spongias retiariorum:* Mitteilungen des Deutsch. Archäol. Instituts, Römische Abt.45 (1930) 227-233; H. RAHNER, *Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes* πομπή *-pompa in der urchristlichen Taufliturgie:* ZkTh 55 (1931) 239-273; J. SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristl. Latein* (Nimega 1932); H. HOPPE, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians* (Lund 1932); A. D'ALÈS, *Tertullianea: Concutere, concussio, concussura, concussor:* RSR 27 (1937) 97-9; ID., Ἐπερχόμενος ou οἰκονόμος RSR 27 (1937) 228-230; H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian:* Latinitas Christianorum Primaeva 8 (Nimega 1938); C. ARPE, *Substantia* (en Tertuliano); Phil 94 (1939) 65-78; H. PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien* (Dijon 1940); J. A. DEMMEL, *Die Neubildungen auf -antia und -entia bei Tertullian.* Diss. Zurich (Immensee 1944); V. MOREL, *Disciplina, le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien:* RHE 40 (1944-1945) 5-46; E. EVANS, *Tertullian's Theological Terminology:* ChQ 139 (1944-1945) 56-77; E. PETERSON, *Christianus:* Miscellanea Mercati I (ST 121) (Vaticano 1946) 355-372; J. H. WASZINCK, *Pompa diaboli:* VC 1 (1947) 13-41; E. SKARD, *Vexillum virtutis:* SO 25 (1947) 26-30; H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne:* Spicilegium Sacrum Lovaniense 22 (Lovaina 1948); A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianeum* I (Münster 1948); J. W. PH. BORLEFFS, G. F. DIERCKS y E. MICHIELS, *Un «lexicon Tertullianeum»:* SE 2 (1949) 383-6; CHR. MOHRMANN, *Le Latin langue de la chrétienté occidentale:* Aevum 24 (1950) 133s; EADEM, *Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne:* Rivista di Storia della Chiesa in Italia 4 (1950) 153; EADEM: MC 1,3 (Utrecht 1951) LXXXVI-XCV; W. DÜRIG, *Disciplina. Eine Studie zur Bedeutung des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter:* SE 4 (1952) 245-279; J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Tertullianus:* Vitae et veritati. Festgabe f. Karl Adam (Düsseldorf 1956) 28-43; J. CAMPOS, *De stilo tertulliano. Giros prerrománicos del verbo «habere»:* SE 10 (1958) 353-8; T. BURGOS NADAL, *Concepto de sacramentum en Tertuliano:* Helmántica 10 (1959) 227-256; J. CAMPOS, *Ad lexicon tertullianeum: La expresión abstracta en Tertuliano:* Suplemento de Revista Calasancia n.1 (1959) 49-70; ID., *Valores de «paenitentia» en la Biblia y en Tertuliano:* ibid. n.2 (1959) 301-331; P. SINISCALCO, *I significati di «restituere» e «restitutio» in Tertulliano:* Estratto dagli Atti della Accademia delle Scienze di Torino (1959); E. DEMOUGEOT, *«Paganus», Mithra et Tertullien:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 354-365; A. M. H. HOUPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance:* Latinitas christianorum primaeva 15 (Nimega 1961); R. BRAUN, *«Deus christianorum». Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (París 1962); J. MOINGT, *Le vocabulaire doctrinal de Tertullien:* RSR 52 (1964) 248-260; V. LOI, *Il termine «mysterium» nella letteratura latina cristiana prenicena:* VC 19 (1965) 210-232; 20 (1966) 25-44; A. F. MEMOLI, *Influssi della scuola asiana e della tradizione biblica sulla «parisosis» nelle prose di Tertulliano:* Aevum 40 (1966) 1-34.

I. SUS ESCRITOS

1. Transmisión del texto

Desde los comienzos de la Edad Media deben de haber existido, por lo menos, seis colecciones de las obras de Tertuliano.

1. El *Corpus Trecense* es el más pequeño y probablemente el más antiguo. Su principal representante es el *Codex Trecensis* 523 (T), que fue descubierto por dom A. Wilmart en la biblioteca de Troyes el año 1916. Contiene cinco tratados más o menos completos: *Adversus Iudaeos, De carne Christi, De carnis resurrectione, De baptismo, De paenitentia.* Escrito en el siglo XII en Clairvaux, el *Codex Trecensis* se considera como el más valioso de todos. J. W. Ph. Borleffs ha probado que las notas marginales de la edición de Tertuliano por Martín Mesnart (París 1545) contienen una selección de variantes de este códice. Kroyman opina que el *Corpus Trecense* remonta, quizá, a la época de Vicente de Leríns († 454) y que, en todo caso, representa el primer intento encaminado a rehabilitar la reputación de las obras de Tertuliano.

2. El *Corpus Masburense* ha llegado a nosotros en copias de fecha más reciente que el *Trecense*, aunque, como colección, debe de ser anterior al 494, año en que el *Decretum Gelasianum* condenó todas las obras de Tertuliano. Conocemos su texto por la edición de Segismundo Gelenio (Basilea 1550), basada en la *Mesnartiana* y en el *Codex Masburensis*, que ya no existe. Este códice contenía doce tratados: *De carnis resurrectione, De praescriptione haereticorum, De monogamia, De testimonio animae, De anima, De spectaculis, De baptismo, Scorpiace, De idololatria, De pudicitia, De ieiunio, De oratione.*

3. El *Corpus Agobardinum*, conservado en el *Codex Agobardinus*, comprendía originalmente veintiuna obras de Tertuliano. Hoy día, el manuscrito *Codex Parisinus latinus* 1622, *saec. IX*, llamado *Agobardinus* (A) por el nombre de su propietario, el arzobispo Agobardo de Lyón (814-840), contiene solamente trece: *Ad nationes, De praescriptione haereticorum, Scorpiace, De testimonio animae, De corona, De spectaculis, De idololatria* (incompleta), *De anima* (incompleta), *De oratione* (incompleta), *De cultu feminarum* (incompleta), *Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De carne Christi* (hasta el c.10). A pesar de sus defectos, este códice en pergamino sigue siendo una fuente generalmente segura para la historia del texto. La colección data probablemente de la misma época que el *Corpus Masburense.*

4. El *Corpus Cluniacense* fue compuesto verosímilmente más tarde que los tres anteriores, en España, al parecer hacia la mitad del siglo VI. Contiene la colección más importante de las obras de Tertuliano; comprende veintisiete tratados, entre ellos los escritos antiheréticos, que no se encuentran en ninguna de las otras tres colecciones. El *Corpus Cluniacense* ha llegado a nosotros en un buen número de manuscritos, que dependen todos de los *Codd. Cluniacenses* que se perdieron. El más importante es el *Codex Montepessulanus* H 54, *saec. XI* (M) de la Bibliothèque Municipale de Montpellier. Contiene *De patientia, De carne Christi, De resurrectione carnis, Adversus Praxean, Adversus Valentinianos, Adversus Marcionem, Apologeticum.* El *Codex Paterniacensis* 439, *saec. XI* (P), ahora en Schlettstadt, está emparentado con el *Montepessulanus*, pero es muy inferior a él en calidad. Da el texto de *De patientia, De carne Christi, De resurrectione carnis, Adversus Praxean, Adversus Valentinianos, Adversus Iudaeos, De praescriptione haereticorum,* el espúreo *Adversus omnes haereses, Adversus Hermogenem.* Pertenecen al mismo grupo el *Codex Florentinus Magliebechianus, Conventi Soppressi* VI 9, *saec. XV* (N), *el Codex Florentinus Magliebechianus, Conv. Soppr.* VI 10, *saec. XV* (F), el *Codex Vindobonensis* 4194, *saec. XV* (V), el *Codex Leydensis Latinus* 2, *saec. XV* (L), y una serie de manuscritos italianos más recientes, que dependen todos de N o F. Este grupo contiene, además de los mencionados más arriba, los tratados *De fuga, Ad Scapulam, De corona, Ad martyras, De paenitentia, De virginibus velandis, De cultu feminarum, De exhortatione castitatis, Ad uxorem, De monogamia, De pallio.*

5. Otro *Corpus*, sin relación con los cuatro precedentes, era desconocido hasta hace poco. Gösta Claesson, filólogo sueco, descubrió en un manuscrito de la Biblioteca Vaticana, *Codex Ottobonianus Latinus* 25, *saec. XIV*, extractos de los tratados de Tertuliano *De pudicitia, De paenitentia, De patientia* y *De spectaculis.* Las lecciones son en unos lugares idénticas a las del *Trecense*, pero en otras muestran tal independencia que es obligado admitir la existencia de un quinto *Corpus.*

6. Por último, recientemente se ha hecho en los Países Bajos un descubrimiento sorprendente. A. P. van Schilfgaarde y G. I. Lieftink publicaron un fragmento del *De spectaculis* hallado en los archivos de Keppel, hoy día en la biblioteca de Leiden. Proviene de un manuscrito del siglo IX; es, por consiguiente, anterior a todos los ejemplares de Tertuliano que poseíamos hasta el presente; ofrece un texto que no se encuentra en ninguno de los *corpus* mencionados arriba. Fue escrito en Colonia y originalmente pertenecía quizá a la biblioteca de la catedral. En efecto, el catálogo más antiguo (n.833) de aquella catedral menciona un manuscrito con varios tratados de Tertuliano, sin dar el nombre de su autor. Es posible que el fragmento de Keppel perteneciera a este manuscrito. Además, el

catálogo de Colonia, otro catálogo de la abadía de Corbie y un manuscrito actualmente perdido, de cuyas variantes se sirvió Pamelio en su edición de Tertuliano gracias a los buenos servicios de Johannes Clemens Anglus, prueban la existencia de otro *corpus.*

Estudios: Véanse las «praefationes» al CSEL 20.47.69 y 70; A. KROYMANN, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Tertulliantextes:* RhM (1913) 128-152; ID., *Das Tertullianfragment des Codex Parisinus 13047:* RhM (1915) 358-367; G. THÖRNELL, *Studia Tertullianea* 4 vol. (Uppsala 1918-1926); A. WILMART, *Un manuscrit de Tertullien retrouvé:* Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Letres (1920) 380-6; J. W. PH. BORLEFFS, *Zur Luxemburger Tertullianhandschrift:* Mnem 2 1935) 299-308; ID., *La valeur du Codex Trecensis de Tertullien pour la critique de texte dans le traité De Baptismo:* VC 2 (1948) 185-200; ID., *Un nouveau manuscrit de Tertullien:* VC 5 (1951) 65-79; CHR. MOHRMANN: MC 1 ser. n.3 (1951) XLI-LVIII; E. DEKKERS, *Note sur les fragments récemment découverts de Tertullien:* SE 4 (1952) 372-383; ID.: CCL I (1954) V-IX; A. HAMMAN: ML Supplementum 1,1 (París 1958) 21-32; B. LUISELLI, *Due contributi sull'editio Mesnartiana degli scritti Tertullianei:* Estratti dagli Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari 28 (1960); P. PETITMENGIN, *Le Tertullien de Fulvio Orsini:* Eranos 59 (1961) 116-135; G. STRAMONDO, *Osservazioni al testo di Tertulliano:* Nuovo Didaskaleion 14 (1964) 5-20.

Por las primeras ediciones impresas tenemos, además, noticia de otros manuscritos que ya no existen, que tienen también su importancia para la historia del texto.

La *editio princeps* de Beatus Rhenanus, publicada en 1521 en Basilea (R), se basa en el *Codex Paterniacensis* (P) y en el *Codex Hirsaugiensis*, hoy desaparecido, que dependía de los *Cluniacenses* y había pertenecido antiguamente al monasterio de Hirsau de Wurtemberg. En una tercera edición, publicada en París el año 1539, Rhenanus usó, además, un *Codex Gorziensis* del monasterio de Gorca, cerca de Metz. Este códice, emparentado también con el grupo de los *Cluniacenses*, ha desaparecido. La *editio princeps* comprendía los tratados *De patientia, De carne Christi, De resurrectione carnis, Adversus Praxean, Adversus Valentinianos, Adversus Iudaeos, De praescriptione haereticorum (Adversus omnes haereses), Adversus Hermogenem.*

La edición de M. Mesnart (B), publicada el año 1545 en París, añade los siguientes tratados: *De Trinitate* (de Novaciano), *De testimonio animae, De anima, De spectaculis, De baptismo, Scorpaice, De idololatria, De pudicitia, De ieiunio, De cibis iudaicis* (de Novaciano), *De oratione.* El editor los tomó de un manuscrito del que no da el nombre ni hace la descripción. Por el texto del *De baptismo* se ve que el códice era inferior al *Codex Trecensis;* en los márgenes se dan, sin embargo, algunas lecciones tomadas de este último códice, como ya dijimos más arriba. Mesnart se sirvió, además, del *Codex Agobardinus* y de otro manuscrito desconocido.

La edición (Gel.) de Segismundo Gelenio (Basilea 1550)

está basada en la *Mesnartiana* y en un *Codex Masburensis*, como ya dijimos.

La edición (Pam.) de Jacobo Pamelio (Amberes 1579) depende de las de Mesnart y Gelenio. Empleó, además, el *Codex Iohannis Clementis Angli*, que ya no existe, y que contenía *De spectaculis, De praescriptione haereticorum, De resurrectione carnis, De monogamia, De ieiunio, De pudicitia.*

La edición de Francisco Junius (Jun.), publicada en Franeker en 1597, no es más que una reimpresión de la Pameliana. Son de importancia sus *Adnotationes*, porque introducen excelentes correcciones.

La edición (Rig.) de Nicolao Rigault (París 1634) se basa en el texto del Agobardino, en el cual Ph. Priorius, en la segunda edición y otras posteriores, introdujo algunas variaciones.

Ediciones: ML 1-2; F. OEHLER, *Q. S. F. Tertulliani opera omnia* ed. maior, vol.1-3 (Leipzig 1851-1854); ed. minor (Leipzig 1854); A. REIFFERSCHEID-G. WISSOWA: CSEL 20 (1890); A. KROYMANN: CSEL 47 (1939); H. HOPPE: CSEL 69 (1939); A. KROYMANN: CSEL 70 (1942); A. KROYMANN y V. BULHART: CSEL 76 (1958). Una nueva edición en: CCL I. II *Tertulliani Opera* (1953-1954).—*Textos escogidos:* S. L. GREENSLADE, *Early Latin Theology. Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome.* Transl. and ed.: LCL 5 (Filadelfia-Westminster 1956).

Traducciones: Española: J. PELLICER DE OSSAU SALES Y TOBAR, *Obras de Quinto Septimio Florente Tertuliano* (Barcelona 1639).—*Alemana:* H. KELLNER: BKV² 7 (1912); H. KELLNER-G. ESSER: BKV² 24 (1915): W. SCHULTZ, *Q. S. F. Tertullianus, Eine Auswahl aus seinen Schriften zusammengestellt und übersetzt* (Berlín 1961).—*Francesa:* A.-E. DE GENOUDE, *Tertullien: Oeuvres* I-III (París-Lovaina 1852).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM: Oudchristel. geschriften, dl.40-6 (Leiden 1929-1934).—*Inglesa:* P. HOLMES y S. THELWALL: ANL 7,11,15,18; ANF 3,4.—*Italiana:* L. BORGHINI (Roma 1756).

2. Los escritos apologéticos de Tertuliano

Entre las obras apologéticas de Tertuliano, los libros *Ad nationes* y el *Apologeticum* están relacionados entre sí. Los dos fueron escritos el año 197 y tratan del mismo asunto. Sin embargo, el *Apologeticum* representa una forma más acabada. Por esta razón y por algunas alusiones concretas a la revuelta de Albino contra Septimio Severo y a la sangrienta batalla que siguió en Lión el 19 de febrero del año 197, se deduce que el *Ad nationes* fue compuesto antes que el *Apologeticum*.

1. *A los paganos (Ad nationes)*

Este tratado consta de dos libros. El primero empieza demostrando que el procedimiento jurídico seguido contra los cristianos no solamente es irracional, sino que va contra todos los principios de la justicia. Esta iniquidad es fruto de la ignorancia: los paganos condenan lo que no conocen (c.1-6). En los capítulos siguientes (7-19), el autor refuta las calumnias que se habían hecho corrientes. Prueba que son falsas, pero añade que, aun en el caso de que fueran verdaderas, los paganos no tendrían por eso derecho a condenar a los cristianos, puesto que ellos mismos cometen crímenes peores. Mientras el primer libro permanece en la defensiva, el segundo es más agresivo. Contiene una acerada crítica de la religión pagana en general y ataca en particular las creencias romanas sobre los dioses. Tertuliano se vale aquí del *Rerum divinarum libri XVI* de Varrón, donde los dioses se dividen en tres clases: dioses de los filósofos, dioses de los poetas, dioses de las naciones. Tertuliano investiga el concepto de Dios y prueba que las divinidades paganas son puras invenciones humanas.

Ediciones: A. REIFFERSCHEID-G. WISSOWA: CSEL 20 (1890) 59-133; J. W. PH. BORLEFFS, *Ad nationes libris duo* (Leiden 1929).—Una nueva edición crítica de J. W. PH. BORLEFFS: CCL I (1954) 9-75.

Traducciones: Alemana: M. HEIDENTHALLER, *Tertullianus zweites Buch «Ad nationes» und «De testimonio animae». Uebertragung und Kommentar:* StGKA 23,1-2 (Paderborn 1942).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Tertullianus, Tegen de heidenen:* Oudchristel. geschriften, dl.42 (Leiden 1927) *Inglesa:* P. HOLMES: ANL 11,416-506; ANF 3,109-147.

Estudios: TH. BIRT, *Marginalien zu lateinischen Prosaikern (Ad nat. 1,2; 4; 7; 10; 16)*: Phil (1927) 164-182; J. W. PH. BORLEFFS, *Observationes criticae ad Tertulliani Ad nationes libros:* Mnem 56 (1928) 193-201.225-242; 57 (1929) 1-51; M. BALSAMO *Paralleli non ancora osservati tra l'Ad nationes e l'Apologeticum:* Didaskaleion, nuova ser. 8 (1930) fasc.1,29-34; L. CASTIGLIONI, *Ad Tertullianum adnotationes:* Studi Ubaldi (Milán 1937) 255-262; J. H. WASZINK, *Tertullian Ad nat. 2,17,14:* Mnem 3,11 (1943) 71-2; D. KUIJPER, *Tert. Nat. 2,9,13:* VC 8 (1954) 78-82; E. EVANS, *Tertullian Ad Nationes:* VC 9 (1955) 37-44; J. PÉPIN, *La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources:* REAug 2 (1956) 265-294; J. PRÉAUX, *Deus christianorum. Onocoetes:* RBPh 37 (1959) 527-8 (Ad nat. 1,14,1-4 y Apol. 16,12); C. SAUMAGNE, *Tertullien et l'Institutum Neronianum:* TZ 17 (1961) 334-355 (Ad nat. 1,7,9); A. SCHNEIDER, *Notes critiques sur Tertullien Ad nat. I:* Museum Helveticum 19 (1962) 180-189; A. QUACQUARELLI, *Una difesa retorica di Tertulliano. L'auxesis di Virgilio, Aen. 4,174 a favore dei cristiani:* Oikumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 159-174.

2. *Apología (Apologeticum)*

El *Apologeticum* es la obra más importante de Tertuliano. Difiere notablemente del libro *Ad nationes*, a pesar de la semejanza de contenido. El *Apologeticum* sigue un plan y tiene más unidad que el *Ad nationes*. Este parece más una colección de materiales que una composición acabada. El *Apologeticum*, en cambio, da decididamente la impresión de estar inspirado en una idea personal del autor y de haber sido creado por una personalidad que domina el material que tiene a su disposición. El razonamiento reviste una forma más jurídica, al paso que la argumentación del *Ad nationes* es filosófica y retórica. En el *Apologeticum* el autor se muestra más circunspecto que en el *Ad nationes*, porque el destinatario es

distinto en los dos. Como lo indica el mismo título, el *Ad nationes* va dirigido al mundo pagano en general, mientras que el *Apologeticum* está destinado a los gobernadores de las provincias romanas, a quienes ataca al mismo tiempo que trata de convencerles. Por esto, el *Ad nationes* corresponde al tipo del λόγος πρὸς Ἕλληνας, mientras que el *Apologeticum* representa al de la ἀπολογία.

CONTENIDO

La ignorancia explica el odio y las persecuciones de que son víctimas los cristianos:

> La verdad sabe que vive como peregrina en la tierra; que, entre extraños, fácilmente encuentra enemigos, pero que su familia, su mansión, su esperanza, su crédito y su dignidad los tiene en los cielos. Entre tanto, no tiene más que un deseo: que no se le condene sin ser conocida. ¿Qué tienen que perder vuestras leyes, que mandan en su propio imperio, si se la deja oír? (1,2).

El procedimiento judicial adoptado por las autoridades va contra toda la tradición y contra todos los principios de la justicia. Ni siquiera los paganos pueden dar una razón aceptable de su odio contra el nombre de «cristiano». El valor de toda legislación humana depende de su moralidad y del fin que persigue; por tanto, la religión cristiana no puede ser contraria a los decretos del Estado. Además, la historia demuestra que fueron solamente los emperadores malos los que promulgaron edictos contra ella: «Tales fueron siempre nuestros perseguidores, hombres injustos, impíos, infames, a quienes vosotros mismos acostumbráis a condenar y soléis rehabilitar a los que ellos condenaron» (5,5).

Este hecho proyecta luz sobre el valor de estos decretos. Además, la historia nos dice que las leyes pueden revocarse, y de hecho muchas lo han sido. Después de esta introducción, que consta de seis capítulos, Tertuliano trata primero brevemente de los crímenes secretos (c.7-9) y se detiene luego en los crímenes públicos que se imputan a los cristianos. Nunca se ha probado que cometieran el infanticidio sacramental, o que se entregaran a banquetes de Thyeste, o que cometieran incestos. «Desde tanto tiempo, el único testigo de los crímenes de los cristianos es el rumor» (17,13). Los paganos, en cambio, son culpables de tales enormidades. Son serias las acusaciones de desprecio de la religión del Estado *(intentatio laesae divinitatis)* y de alta traición *(titulus laesae augustioris maiestatis)*. Al defenderse contra la acusación de estos crímenes públicos, Tertuliano hace gala de toda su pericia de jurista. Los cristianos, dice, no toman parte en el culto de los dioses paganos, porque éstos no son más que hombres ya muertos y sus imágenes son materiales e inanimadas. Nada tiene de extraño, pues, que se haga burla de tales divinidades en el teatro y sean

menospreciadas en el templo. Los cristianos veneran al Creador del mundo, al único Dios verdadero, que se ha revelado en las Escrituras. Es, pues, injusto acusarles de ateísmo, puesto que los llamados dioses de los paganos no son dioses:

> Toda esa confesión de aquellos que reconocen no ser dioses y no haber otro Dios sino Aquel a quien nosotros pertenecemos, es bastante idónea para alejar de nosotros el crimen de lesa patria, y más de lesa religión romana. Porque si es cierto que vuestros dioses no existen, cierto es también que no existe vuestra religión, y si es cierto que vuestra religión no es tal, por no existir ciertamente vuestros dioses, cierto es asimismo que no somos nosotros reos de lesa religión. Antes al contrario, sobre vosotros rebotará tal imputación, pues adorando la mentira, y no contentos con descuidar la religión verdadera del Dios verdadero, llegáis aun a combatirla, cometiendo verdaderamente un crimen de verdadera irreligiosidad (24,1-2) (trad. G. Prado).

Tertuliano pide ahora la libertad de religión:

> Mirad bien, en efecto, de que no sea ya un crimen de impiedad el quitar a los hombres la libertad de religión y prohibirles la elección de divinidad, o sea, de no permitirme honre al que yo quiera honrar, forzándome a honrar al que no quiero honrar. Nadie, ni siquiera un hombre, quisiera ser honrado por el que lo hace forzado. Por donde se otorga a los egipcios libertad de practicar su vana superstición, consistente en poner a pájaros y animales al par de los dioses, y en condenar a muerte al que hubiere matado alguno de estos dioses suyos. Cada provincia, cada ciudad tiene su dios peculiar... Y nosotros somos los únicos a quienes no es concedido tener religión propia. Ofendemos a los romanos y ni somos reputados como romanos, por cuanto no honramos a un dios que no es de romanos. Gracias a que es Dios de todos los hombres, de quien, de grado o por fuerza, todos somos. Mas entre vosotros está permitido adorar a todo menos al Dios verdadero, como si no fuese más bien el Dios de todos, del que somos todos (24,6-10) (trad. G. Prado).

Tertuliano refuta a continuación la creencia general de que los romanos rigen el mundo porque adoran sus ídolos. Unicamente el Dios verdadero encomienda la dominación universal a quien le place. No es por testarudez que los cristianos se niegan a adorar las divinidades del Estado, sino porque se dan cuenta que ese homenaje va destinado a los demonios. Por lo tanto, no pueden sacrificar, ni siquiera por la salud del emperador, sobre todo teniendo en cuenta que esos supuestos dioses son incapaces de ayudarle. Su negativa no se les puede

imputar como un crimen. Al contrario, ellos ruegan al verdadero Dios por el emperador. Tertuliano muestra entonces que toda autoridad viene de Dios:

> Porque nosotros invocamos por la salud de los emperadores al Dios eterno, al Dios verdadero, al Dios vivo, al que los mismos emperadores prefieren tener propicio a todos los demás. Saben que El les ha dado el Imperio; saben, en cuanto hombres, quién les ha otorgado también la vida; sienten ser El el único Dios, bajo cuyo único poder están, viniendo en segundo lugar en pos de El y siendo los primeros, después de El, antes que todos y sobre todos los dioses. Y ¿por qué no, si están sobre todos los hombres que ciertamente viven y sobre los muertos? Recapacitan hasta dónde alcanzan las fuerzas de su mando, y ven así cómo Dios existe, reconociendo que contra El nada pueden, que con El son poderosos. Finalmente, que el emperador declare al cielo la guerra, que arrastre triunfante al cielo cautivo, que ponga centinelas en el firmamento, que le imponga tributos. No lo puede: es grande por ser menor que el cielo. El mismo es de Aquel de quien es el cielo y toda criatura. De allí es el emperador, de donde es el hombre antes de ser emperador; de allí le viene el poder, de donde él respiró (30,1-3) (trad. G. Prado).

A fin de demostrar que los cristianos no son enemigos del Estado ni de la raza humana, y que es injusto catalogar sus asociaciones entre las ilegales, Tertuliano hace una descripción encantadora del culto cristiano:

> Somos una corporación por la comunidad de religión, la unidad de disciplina y el vínculo de una esperanza. Nos juntamos en asambleas y congregaciones para asaltar a Dios con nuestras oraciones, como a carga cerrada. Esta violencia es a Dios grata. Oramos también por los emperadores, por sus ministros y por las autoridades, por el estado presente del siglo, por la paz del mundo, por la dilación del fin. Nos reunimos para recordar las divinas letras, por si la índole de tiempos presentes nos obliga a buscar en ellas o premoniciones para el futuro o explicaciones del pasado. Es cierto que con esas santas palabras apacentamos nuestra fe, levantamos nuestra esperanza, fijamos nuestra confianza, estrechamos asimismo nuestra disciplina, inculcando los preceptos. En tales asambleas se tienen también las exhortaciones, los castigos, las reprensiones en nombre de Dios. Porque entre nosotros se juzga con gran peso, ciertos como estamos en la presencia de Dios, siendo un terrible precedente para el futuro juicio, si alguien de nosotros hubiere delinquido de tal modo que se aleje de la comunión en la oración, de las juntas y de todo santo comercio. Presiden bien probados ancianos, que han alcanzado tal honor no con dinero, sino por el testimonio de su santa vida, porque ninguna cosa de Dios cuesta dinero. Y aunque exista entre nosotros una caja común, no se forma como una «suma honoraria» puesta por los elegidos, como si la religión fuese sacada a subasta. Cada cual cotiza una módica cuota en día fijo del mes, cuando quiere, y si quiere, y si puede, porque a nadie se le obliga: espontáneamente contribuye. Estos son como los fondos de piedad. Porque de ellos no se saca para banquetes, ni libaciones, ni estériles comilonas, sino para alimentar y sepultar menesterosos, y niños y doncellas huérfanos, y a los criados ya viejos, como también a los náufragos, y si hay quienes estuvieren en minas, en islas, en prisiones únicamente por la causa de nuestro Dios, son también alimentados por la religión que profesan. Y esta práctica de la caridad es más que nada lo que a los ojos de muchos nos imprime un sello peculiar. «Ved—dicen—cómo se aman entre sí», ya que ellos mutuamente se odian. «Y cómo están dispuestos a morir unos por otros», cuando ellos están más bien preparados a matarse los unos a los otros (39,1-7) (trad. G. Prado).

En la sección final (46-50), Tertuliano rechaza la idea de que el cristianismo no sea más que una nueva filosofía. Es mucho más que una especulación sobre los orígenes del hombre. Es una revelación divina. Es una verdad manifestada por Dios. Por esta razón no la pueden destruir sus enemigos y perseguidores: «Pero de nada sirven cualesquiera de vuestras más refinadas crueldades; antes son un estímulo para nuestra secta. Nos hacemos más numerosos cada vez que nos cosecháis: semilla es la sangre de los cristianos» (50,13).

Por diversos pasajes de Eusebio en su *Historia eclesiástica* sabemos que el *Apologeticum* se tradujo al griego, sin duda poco después de su aparición. La versión, hecha probablemente en Palestina, desapareció no mucho después, pero es una prueba de la importancia de la obra de Tertuliano. A juicio de todos, el *Apologeticum* es su obra maestra y la corona de todas sus obras.

TRANSMISIÓN DEL TEXTO DEL «APOLOGETICUM»

Debido a su gran importancia, el *Apologeticum* es el escrito que cuenta con mayor número de manuscritos. Tiene una tradición textual propia, pues figura entre los escritos de Cipriano, Lactancio y Jerónimo, y, en cambio, al principio estuvo excluido de las cuatro colecciones mencionadas más arriba. Se añadió más tarde al *Codex Montepessulanus*, y desde entonces los amanuenses lo incorporaron a las obras de Tertuliano. Treinta y seis códices, por lo menos, conservan su texto y constituyen la

llamada *Vulgata recensio*. Debemos mencionar aquí dos de ellos, el *Codex Petropolitanus auct. lat.* I Q v. 40, *saec. IX*, antiguamente *Sangermanensis* (S), y el *Codex Parisinus* 1623, *saec. X* (II), que ha usado Hoppe para su nueva edición en CSEL. Pero hay otra tradición textual que difiere mucho de la *Vulgata recensio*. Depende del *Codex Fuldensis*, que ha desaparecido por completo, y del que sabemos únicamente que contenía el *Apologeticum* y el *Adversus Iudaeos*. Lo vio en Fulda, en el otoño de 1584, Francisco Modius, quien lo confrontó con la edición de De la Barre y registró más de 900 variantes. Esta valiosa colección de lecciones vino a parar más tarde a manos de Francisco Junius, quien las añadió como apéndice a la segunda parte de su Tertuliano, que estaba entonces en prensa y apareció el año 1597 en Franeker. Tomándola de esta edición la reeditó Waltzing en *Musée Belge* 16 (1912) 188ss.

En la *Stadtbibliothek* de Bremen halló Hoppe un manuscrito c.48, que reproduce, en las páginas 131-146, el comienzo de la colación de Modius, las variantes a los capítulos 1-15. A. Souter descubrió en la *Kantonsbibliothek* de Zurich un *Codex Rhenaugiensis saec. X* que contenía, entre pasajes de otros autores latinos, un fragmento del *Apologeticum*, que comprende los capítulos 38, 39 y 40 hasta las palabras *tantos ad unum*. Se probó que era, si no una copia del *Fuldensis*, ciertamente un testigo de su tradición textual. Así, pues, sabemos que en el siglo X había ya dos grupos diferentes de manuscritos, uno representado por la *Vulgata recensio*, otro por el *Fuldensis*.

¿Cómo se explica esta diferencia? El primero en responder a esta pregunta fue Havercamp. En su edición del *Apologeticum* (Leiden 1718) sostuvo que el *Fuldensis* sería la primera edición del *Apologeticum*, y la *Vulgata recensio*, la segunda, y que la diferencia habría que atribuirla, por consiguiente, al mismo autor, Tertuliano. Oehler, en 1854, y Schroers, en 1914, adoptaron esta teoría, que fue defendida nuevamente por Thörnell, en 1926, y por Hoppe, en 1939. Este último reproduce en CSEL la *Vulgata recensio* y añade al pie las variantes del *Fuldensis*. Esta solución, sin embargo, es muy precaria. En primer lugar, si Tertuliano publicó una revisión de su obra, es extraño que no hable nunca de ella, como habla, en cambio, de la del *Adversus Marcionem;* en segundo lugar, es más sorprendente todavía que, en la antigüedad cristiana, nadie haga jamás mención de la existencia de dos versiones distintas.

Ante estas razones se buscó otra respuesta a esta difícil cuestión. C. Callewaert, en 1902, adelantó la hipótesis de que el *Fuldensis* conservaría el texto auténtico, pero que un desconocido amanuense de la época carolingia habría normalizado y simplificado el latín. En muchos casos no habría entendido bien a Tertuliano y habría cambiado el sentido. Esta corrupción dio origen a la *Vulgata recensio*, y llegó a ser tan popular que suplantó al texto correcto representado por el *Fuldensis*.

Según esta hipótesis, una edición crítica del *Apologeticum* debería basarse en este último y habría que desconfiar de las variantes de aquél. J. P. Waltzing, en 1919, se hizo eco de esta opinión, aunque más tarde, en su edición de 1929, utiliza el *Fuldensis* con muchas precauciones. Para G. Rauschen, las dos tradiciones han sido sometidas a la normalización, pero el *Codex Fuldensis* ofrece un texto relativamente más puro. Por eso, su edición en FP (Bonn 1912) es más bien ecléctica, y la edición de Martin (1930), que reemplazó a la de Rauschen, sigue el mismo método.

E. Löfstedt sostuvo en 1915 la superioridad del *Fuldensis*, y tres años más tarde la volvió a defender. Pudo demostrar que en la *Vulgata recensio* había interpolaciones, pero tuvo que admitir asimismo que el texto del *Fuldensis* ha sufrido también alteraciones, sobre todo en la última parte del *Apologeticum*.

Ediciones: H. HOPPE: CSEL 69 (1939); J. J. WALTZING, *Tertullien, Apologétique, texte établi d'après le Codex Fuldensis* (Liège-París 1914); S. COLOMBO, *L'Apologetico*, ed. con introd. comm., apparato critico e appendice critica (Turín 1918); A. SOUTER, *Tertulliani Apologeticus*, text of Oehler annotated with an introduction by J. E. B. MAYOR, with a translation by A. SOUTER (Cambridge 1917); G. RAUSCHEN: FP 12 (Bonn 1919); J. P. WALTZING, *Tertullien, L'Apologètique*. I: Texte établi d'après la double trad. manuscrite, apparat critique et trad. littérale. II: Comment. analytique, gram. et hist. (Liège-París 1919; reimpreso en París 1931); A. SOUTER. *Tertullian, Apolegeticus* (Aberdeen 1926); S. COLOMBO, *Tertullianus, Apologeticum*, rec. praef. est, app. crit. et indic. instruxit: Corpus scrip. lat. Paravianum 46 (Turín 1926): G. MAZZONI, *L'Apologetico di Tertulliano:* I classici cristiani (Siena 1928); J. P. WALTZING y A. SEVERYNS, *Tertullien, Apologétique*, texte établi et traduit (París 1929); T. R. GLOVER, *Tertullian, Apology, De spectaculis with an English translation:* LCL (Londres 1931); J. MARTIN, *Tertullianus, Apologeticum*, ed. et adnot.: FP 6 (Bonn 1933); P. HENEN, *Index verborum quae Tertulliani Apologetico continentur* (Lovaina 1910); O. TESCARI, *Tertullianus, L'Apologetico*. Testo con introduzione, versione e commento: Corona Patrum Salesiana 13 (Turín 1951); C. BECKER, *Tertullian Apologeticum*, Lateinisch und deutsch (Munich 1952; 2. Auflage (Munich 1962); E. DEKKERS: CCL 1 (1954) 77-171; T. R. GLOVER, *Apology. De spectaculis:* LCL 250 (1931: reimpresión 1960) (texto y traducción inglesa); P. FRASSINETTI, *Q. S. Tertulliani Apologeticum:* Corpus Paravianum (Turín 1965).

Traducciones: Españolas: P. MANERO, *Tertuliano, Apología contra los gentiles* (Zaragoza 1644). ID., *Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos* (Madrid 1789; 2.ª ed. 1962); G. PRADO. *El Apologético de Tertuliano:* Colección Excelsa 7 (Madrid 1943).—*Catalana:* F. SENTIÉS, *Apologétic*. Rev., introd. y notas de M. DOLÇ (Barcelona 1960).—*Alemanas:* H. KELLNER-G. ESSER: BKV² 24 (1915); C. BECKER, l.c.—*Francesa:* J. P. WALTZING y A. SEVERYNS, l.c.—*Griega moderna:* J. D. FRANCOULES, Ὁ ἀπολογητικός (Atenas 1936).—*Holandesas:* P. C. LISSELING, *Tertullianus, Verdediging der Christenen* (Nijkerk 1909); ID., *Tertullianus' Apologeticum, vertaald en toegelicht:* Klassieken der Kerk (Amsterdam 1947); CHR. MOHRMANN, *Tertullianus. Apologeticum, en andere geschriften uit Tertullianus' voormontanistischen tijd ingeleid, vertaald en toegelicht:* MC 1 3 (Utrecht-Bruselas 1951) 1-130.—*Inglesas:* H. BROWN, *Tertullian's Apology or Defense of the Christians* (Londres 1655); D. DODGSON: Li-

brary of Fathers 10 (Oxford 1842) 1-106; S. THELWALL: ANL 11,53-140; ANF 3,17-55; A. SOUTER, l.c.; T. R. GLOVER, l.c. 3-227; E. J. DALY: FC 10 (1950) 7-126.—*Italianas:* J. GIORDANI, *Tertulliano, L'Apologetico*, trad. (Brescia 1935); O. TESCARI, l.c.; L. RUSCA, *Tertulliano, Apologia del Cristianesimo*. Trad. (Milán 1956).—*Polaca:* J. SAJDAK, *Apologetyk, z laciny tlumaczyl dal wstep i ojasbienia* (Poznan 1947).

Estudios de crítica textual: J. P. WALTZING, *Les trois principaux manuscrits de l'Apologétique de Tertullien:* Musée Belge 16 (1912) 181-240; C. CALLEWAERT, *Le Codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien:* RHL 7 (1902) 322-353; H. BÖHNER, *Eine bisher nicht beachtete Hs. des Apologeticus Tertullians:* ThLZ (1903) 645; A. SOUTER, *A Tenth-Century Fragment of Tertullian's Apology:* JThSt 8 (1907) 297-300; H. SCHROERS, *Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologeticum:* TU 60,4 (Leipzig 1913); G. RAUSCHEN, *Prof. Heinrich Schroers und meine Ausgabe von Tertullians Apologeticum* (Bonn 1914); C. CALLEWAERT, *La valeur du Codex Fuldensis pour le rétablissement du texte de l'Apologeticum de Tertullien* (Louvain 1914); J. P. WALTZING, *Étude sur le Codex Fuldensis de l'Apologétique de Tertullien:* Bibliothèque de la Fac. de Philos. et Lettr. de l'Univ. de Liège, fasc.21 (Liège-París 1914-1917); E. LÖFSTEDT, *Tertullians Apologeticum textkritisch untersucht* (Lund 1915); S. COLOMBO, *Animadversiones criticae quaedam ad Tertulliani Apologetici textum:* Didaskaleion 4 (1915) 65-96; ID., *Per la critica del testo dell'Apologetico Tertullianeo:* Didaskaleion 5 (1916) 1-36; G. THÖRNELL, *Kritische Studien zu Tertullians Apologeticum:* Eranos 16 (1916) 82-161; C. WEYMAN, *Zu Tertullians Apologeticum:* Hermes (1916) 309; L. WOHLER, *Zu Tertullians Apologeticum:* PhW 36 (1916) 539-544.603-8.636-640.848-856.1537-8.1568-1570.1635-9; E. LÖFSTEDT, *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum* (Lund-Leipzig 1918); G. RAUSCHEN, *Emendationes et adnotationes ad Tertulliani Apologeticum:* FP 12 (Bonn 1919); I. SCHRIJNEN. *Ad Tertulliani Apologetici cap. VII,11,12:* Mnem (1920) 260-3: A. SOUTER, *A Supossed Fragment of the Lost Codex Fuldensis of Tertullians:* JThSt 22 (1921) 163s; J. P. WALTZING, *Pour l'étude de Tertullien. Introduction à l'Apologétique:* Musée Belge (1921) 7-28; A. MANCINI, *Per la tradizione dell'Apologetico di Tertulliano:* RFIC NS 4 (1926) 87-90; G. THÖRNELL, *Studia Tertullianea IV. De Tertulliani Apologetico bis edito* (Uppsala 1926); G. PASCUALI, *Per la storia del testo dell'Apologetico di Tertulliano:* Studi Italiani di Filologia Classica 7 (1929) 13-57; H. EDMONDS, *Zweite Auflage im Altertum* (Leipzig 1941) 137-187; O. TESCARI, *In Tertulliani Apologeticum 46,14 adnotatiuncula:* RAC 23-24 (1947-1948) 349-352; C. BECKER, l.c. 229-284; ID., *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* (Munich 1954); E. DEKKERS: CCL 1 (1954) 78-84; C. T. LIVIESTRO, *Tertullian and the Sensus Argument:* Journal of the History of Ideas 17 (1956) 264-8; U. E. PAOLI, *Sull' «Apologeticum» di Tertulliano e le varianti di autore:* SIF 27-28 (1956) 318-323; P. FRASSINETTI, *Nuovi studi sul testo dell' «Apologeticum»:* RIL 91 (1957) 3-122; M. PELLEGRINO, *Ancora sulla duplice redazione dell'«Apologeticum»:* HJG 77 (1958) 370-382.

Otros estudios: J. E. B. MAYOR, *Tertullian's Apology:* Journal of Philology 21 (1893) 259-295; F. X. FUNK, *Tertullien et l'Agape (Apol. 39):* RHE (1904) 5-15; (1906) 2-25; P. HENEN, *L'Apologétique de Tertullien et le Thesaurus linguae latinae:* Revue de l'Instruction publique en Belgique (1911) 1-9; F. DI CAPUA, *Tertulliano, Apologet. 47,6:* Didaskaleion 3 (1914) 65-8: E. T. MERRILL, *Tertullian on Pliny's Persecution of Christians:* AJPh (1918) 124-135; A. VITALE, *La storia della versione dei Settanta e l'antichità della Bibbia nell'Apologetico di Tertulliano:* Musée Belge (1922) 62-72; F. J. DÖLGER, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums (Apol. 21):* AC 1 (1929) 271-290; ID., *Vorbeter und Zeremoniar. Zu «monitor» und «praeire». Ein Beitrag zu Tertullians Apologeticum 30,4:* AC 2 (1930) 241-251; M. BALSAMO, *Paralleli non ancora osservati tra l'ad Nationes e l'Apologetico di Tertulliano:* Didaskaleion, NS 8 (1930) 28-34; J. W. PH. BORLEFFS, *Tertullian und Lukrez (Apol. 8):* PhW 52 (1932) 350-2; J. CARCOPINO, *Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine:* RHR 106 (1932) 592-9; F. J. DÖLGER, *Sacramentum infanticidii:* AC 4 (1934) 118-120; G. THÖRNELL, *Apol. 12,8:* Eranos (1934) 153-5; ID., *Anulus pronubus. Der eiserne und der goldene Verlobungsring nach Plinius und Tertullianus (Apol. 6,4,6):* AC 5 (1936) 188-200; H. EDMONDS, *Die Oligarchenrevolte zu Megara im Jahre 375 und der Philosoph Ichthyas bei Tertullian, Apol. 46,16:* RhM (1937) 180-191; A. BOURGERY, *Le problème de l'Institutum Neronianum* (invención de Tertuliano): Latomus (1938) 106-111; E. BICKEL, *Fiunt, non nascuntur christiani (Apol. 18):* Pisciculi. Festschrift für F. J. Dölger (Münster 1939) 54-61; F. J. DÖLGER *Wenn der Tiber in die Stadtmauern steigt... dann heisst es: Die Christen vor die Löwen (Apol. 40,2):* AC 6 (1940) 157-9; L. ALFONSI, *Tertulliano, Apol. 46,15:* Hommages J. Bidez - F. Cumont (Bruselas 1949) 5-11; J. BERAN, *De ordine missae secundum Tertulliani «Apologeticum»:* Miscellanea L. C. Mohlberg 2 (Roma 1949) 7-32; E. GRIFFE, *Le christianisme en face de l'État romain. La base juridique des persécutions* (en Tertuliano): BLE (1949) 129-145; J. ZELLER, *L'égalité et l'arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens:* AB 67 (1949) 49-54; F. DI CAPUA, *Religiosi crucis. Una nota a Tertulliano Apologeticum XVI 6:* Rendiconti della Accademia di Archeologia di Napoli 24-25 (1949-1950) 105-118; S. OSWIECIMSKI, *Ad litteras Romanas symbolae duae (Apol. 15):* Eos 44,1 (1950) 111-122; B. M. GRANT, *Two Notes on Tertullian (Apol. 47,6-7);* VC 5 (1951) 6-7; J. W. PH. BORLEFFS, *Institutum Neronianum:* VC 6 (1952) 129-145; J. ZEILLER, *Institutum Neronianum. Loi fantôme ou réalité:* RHE 50 (1955) 393-399; R. VERDIÈRE, *Le Dieu qui brait:* Nouvelle Clio 6 (1954) 322-6; C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* (diss.) (Munich 1954); M. PELLEGRINO, *Semen est sanguis christianorum (Apol. 50,13):* Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 90 (1955-1956) 356-370.371-442: O. SCHÖNBERGER, *Ueber die symmetrische Komposition in Tertullians Apologeticum:* Gimnasium 64 (1957) 335-340; C. CECCHELLI, *Un tentato riconoscimento imperiale di Cristo:* Studi Calderini-Paribeni I (Milán 1956) 351-362 (Apol. 5,1-2); I. MARTÍN, *El impacto de la Iglesia naciente en la política romana:* Arbor 37 (1957) 13-28 (Apol. 5,1-2): R. JAKOVLEVIC, *Tertullian i iego «Apologetik»* (Tertuliano y su Apologeticum): Pravoslavnaja Mysl' 3 (1958) 213-227; J. PRÉAUX, *Deus christianorum, Onocoetes:* RBPh 37 (1959) 527-8 (Apol. 16,12); O. A. DELLA CASA, *Le due date dell'Octavius:* Maia 14 (1962) 26-39 (Octavius y Apologeticum son contemporáneos); P. KERESZTES, *Justin und Tertullians Apologien. Eine rhetorische Untersuchung* (diss.) (Graz 1963); R. BRAUN, *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum:* Hommages à J. Bayet (Bruselas-Berchem 1964) 114-121; M. SORDI, *L'apologia del martire romano Apollonio, come fonte dell'«Apologeticum» di Tertulliano, e i rapporti fra Tertulliano e Minucio:* Rivista di Storia della Chiesa in Italia 18 (1964) 169-198; J. MEHLMANN, *Tertulliani «Apologeticum» a Victorino Petavionensi citatum:* SE 15 (1964) 413-419; P. KERESZTES, *Tertullian's «Apologeticus». A Historical and Literary Study:* Latomus 25 (1966) 124-133.

3. *El testimonio del alma (De testimonio animae)*

Era un lugar común entre los filósofos helenísticos, como Posidonio, Filón, Crísipo, Séneca y otros, deducir el conocimiento de Dios del examen del macrocosmos y del microcosmos, es decir, del grande universo y del pequeño mundo del alma humana. Tertuliano sigue este ejemplo. En el capítulo 17 del *Apologeticum* escribe:

¿Queréis que probemos la existencia de Dios por sus obras, tantas y tales que nos conservan, nos sostienen, nos alegran, y aun por las que nos aterran? Por el testimonio mismo del alma, la que, si bien presa en la cárcel del cuerpo, o pervertida por una depravada educación, o debilitada por las pasiones y concupiscencias, o esclavizada a falsos dioses, cuando recapacita, cual si saliese de la embriaguez, o del sueño, o de alguna enfermedad y recobra la salud, invoca entonces a Dios con ese único nombre, porque el verdadero Dios es único: «¡Dios grande, Dios bueno!» y «Lo que Dios quiere». He ahí la voz universal. Reconócele también por juez al decir: «Dios lo ve» y «A Dios me encomiendo» y «Dios me lo pagará». ¡Oh noble testimonio del alma naturalmente cristiana! (17,4-6). (Trad. G. Prado.)

Tertuliano desarrolló este argumento del *Apologeticum*, el *testimonium animae naturaliter christianae*, en un tratado especial, llamado *El testimonio del alma (De testimonio animae)*, escrito en el mismo año que el *Apologeticum*, el 197. El carácter apologético de este tratado, que comprende solamente seis capítulos, es evidente: el autor utiliza el testimonio del alma que no ha sido aún pervertida por la «educación», para demostrar la existencia y los atributos de Dios, la vida de ultratumba, el premio o el castigo después de la muerte. No hay necesidad de reflexión ni de instrucción filosófica. Todas estas verdades están presentes al alma. La naturaleza es la maestra del alma; ella le enseña que es imagen de Dios:

Quiero invocar un nuevo testimonio, un testimonio más conocido que todas las literaturas, más profundo que todas las ciencias, más extendido que todos los libros, superior al hombre entero, es decir, a todo lo que es humano. Comparece, pues, ¡oh alma humana! Si eres una sustancia divina y eterna, como muchos filósofos creen, eres incapaz de mentir. Si no eres divina, por ser mortal, como piensa únicamente Epicuro, entonces no deberías mentir. Ora desciendas del cielo o te haya concebido la tierra; ora estés formada de números o de átomos; sea que nazcas con el cuerpo o le seas agregada después; en fin, vengas de donde vinieres y sea como sea el modo como vienes, tú haces del hombre un animal racional, capaz de juicio y de entendimiento en el grado más alto. Pero yo no me dirijo a ti, alma, que formada en las escuelas, ejercitada en las bibliotecas y alimentada en las academias y pórticos de Grecia, vomitas sabiduría. Más bien yo te invito a comparecer a ti, que eres simple, ruda, bárbara e ignorante; a ti, tal como te poseen los que no te tienen más que a ti; a ti, que llegas directamente de la calle, de la plaza y del taller. Yo necesito tu ignorancia, ya que nadie puede creerte, desde el momento en que sepas la menor cosa. No te pido sino lo que traes al hombre contigo, lo que has aprendido por ti mismo o de tu autor, sea lo que fuere (1).

A la inversa de los apologistas griegos, Tertuliano recalca la inutilidad de la filosofía. La naturaleza, simple y pura, da en favor de la verdad un testimonio que es superior a toda erudición. Su expresión *anima naturaliter christiana* no se refiere a ningún conocimiento de Dios *a priori*, pues dice explícitamente: «Tú (el alma) no eres cristiana, lo sé bien; porque el hombre se hace cristiano, no nace tal» (c.1). La famosa frase significa más bien la conciencia espontánea que el alma tiene del Creador, y que nace de la contemplación y de la experiencia, y que se manifiesta en las exclamaciones comunes del pueblo. El sentido común, por consiguiente, nos habla de la existencia de un Ser supremo. Los críticos difieren en la manera de juzgar este tratado. A algunos les parece flojo; otros, en cambio, lo consideran de gran valor; para algunos es la obra más profunda de Tertuliano y la más atrayente. Las pruebas de la existencia de Dios pueden tener sus deficiencias, pero la demostración psicológica llega a convencer aun al lector moderno.

Ediciones: A. Reifferscheid-G. Wissowa: CSEL 20 (1890) 134-143; W. A. J. C. Scholte, *Q. S. Fl. Tertulliani libellum De testimonio animae praefatione, translatione, adnot. instructum ed.* (diss. Utrecht) (Amsterdam 1934); G. Quispel, *Tertullianus. De testimonio animae:* Textus minores 18 (Leiden 1952); R. Willems: CCL I (1954) 173-183; C. Tibiletti, *Q. S. F. Tertulliani «De testimonio animae».* Introd. testo e commento: Università di Torino: Pubblicazioni d. Fac. di lettere e filosofia, t.11 fasc.2 (Turín 1959).

Traducciones: Española: J. Pellicer de Ossau, *Obras de Q. S. Fl. Tertuliano* (Barcelona 1939).—*Alemanas:* H. Kellner: BKV² 7 (1912); M. Haidenthaller, *Tertullians zweites Buch Ad nationes und De testimonio animae* (Paderborn 1942).—*Holandesas:* H. U. Meyboom, *Over het getuigenis van de ziel:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1930); W. A. J. C. Scholte, l.c.—*Inglesas:* C. Dodgson: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 131-142; S. Thelwahl: ANL 11,36-45; ANF 3,175-9; T. H. Bindley, *On the Testimony of the Soul:* SPCK (Londres 1914); R. Arbesmann, *Tertullian, The Testimony of the Soul:* FC 10 (1950) 131-143.

Estudios: A. Miodonski, *Tertullian De testimonio animae:* Eos 5 (1904) 117; L. Fuetscher, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian:* ZkTh (1927) 1-34.217-251; G. Lazzati, *Il De natura deorum fonte del De testimonio animae di Tertulliano?:* Atene e Roma (1939) 153-166; G. Quispel, *Anima naturaliter christiana:* Eranos-Jahrbuch 18 (1950) 173; Id., *Anima naturaliter christiana:* Latomus 10 (1951) 163-9; Id., *Het getuigenis der ziel bij Tertullianus* (Leiden 1952); C. Tibiletti, *Tertulliano e la dottrina dell'anima naturaliter christiana:* Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, stor. e filologiche 88 (1953-1954) 84-117; A. Bacci, *De philosophandi genere M. T; Ciceronis deque Testimonio animae naturaliter christianae in eius scriptis:* Latinitas 6 (1958) 163-176; C. Tibiletti, *Note critiche al testo di Tertulliano De testimonio animae:* Giornale Italiano di Filologia 12 (1959) 258-262; Id., *S. Ireneo e l'escatologia nel De testimonio animae di Tertulliano:* Atti della Accademia delle Scienze di Torino 94 (1959-60) 290-330; C. Tibiletti, *Il cristiano e la S. Scrittura in un passo di Tertulliano:* Giornale Italiano di Filologia 15 (1962) 254-256 (De test. an. I 4).

4. *A Scápula (Ad Scapulam)*

«Es un derecho del hombre, un privilegio de la naturaleza que cada cual pueda adorar según sus propias convicciones: la religión de uno ni daña ni ayuda a otro... Ciertamente no es propio de la religión el obligar a la religión» (2). Este manifiesto de la libertad de culto se halla en la carta abierta que Tertuliano dirigió a Scápula, procónsul (211-213) de Africa. Este había empezado a perseguir a los cristianos, hasta el extremo de condenarlos a las fieras y quemarlos vivos. Parece que Tertuliano la escribió el año 212, pues se refiere al eclipse total del 14 de agosto de 212 como a una señal de la cólera divina. La carta está dividida en cinco capítulos. Este valiente alegato empieza recalcando en la introducción (c.1) que no son el interés propio ni el miedo a las persecuciones los que mueven al autor a escribir, sino el amor de un cristiano hacia sus enemigos y su solicitud por ellos. Es insensato y va contra el derecho fundamental de la libertad de conciencia el obligar a los cristianos a sacrificar. No son enemigos de nadie, mucho menos del emperador romano, porque saben que obtuvo el poder del mismo Dios. No pueden, pues, menos de amarle y honrarle. Deben desear su bienestar, así como el bienestar del Imperio sobre el que reina, mientras perdure el mundo, porque el Imperio romano durará otro tanto.

> Rendimos, por consiguiente, a la persona del César el homenaje de reverencia que nos es permitido y le conviene a él, considerándole como el ser humano que viene después de Dios, que recibe de Dios todo su poder y no tiene por superior a nadie más que a Dios... Nosotros, pues, sacrificamos por el bienestar del emperador, pero a nuestro Dios, que es también el suyo, y según el modo determinado por El, por la simple oración. En efecto, el Creador del universo no tiene necesidad de que se le ofrezcan perfumes y sangre. Estos son los alimentos de los demonios (c.2).

Causa, sin embargo, profunda pena a los cristianos el saber que ningún Estado quedará sin castigo por el crimen de derramar sangre cristiana. Hay ya algunas señales de la inminente cólera de Dios. Tertuliano anticipa aquí un tema que Lactancio desarrollará más tarde en su *De morte persecutorum*. Llama la atención sobre la muerte de algunos gobernadores de provincias, cuyas últimas horas estuvieron atormentadas por el cruel recuerdo de haber perseguido a los discípulos de Cristo (c.3). El capítulo cuarto se abre con este impresionante aviso: «Nosotros, que no conocemos el miedo, no tratamos de espantarte, pero quisiéramos salvar a todos los hombres, conjurándoles a no luchar contra Dios» (μὴ θεομαχεῖν, citado en griego de los Hechos de los Apóstoles, 5,39). Los procónsules pueden cumplir siempre con los deberes de su cargo, sin olvidar los sentimientos de humanidad. Scápula obraría contra sus propias instrucciones arrancando una negación de quienes confiesan ser cristianos. En el último capítulo le exhorta a que se apiade de sí mismo, ya que no de los cristianos; que salve al menos a Cartago, si no quiere salvarse a sí mismo. La crueldad no conducirá a nada; servirá solamente para hacer crecer el número de los fieles:

> No tenemos otro señor más que Dios. Está delante de ti y no puede esconderse de ti, pero a El no le puedes hacer ningún daño. Mas aquellos a quienes tú consideras como soberanos son hombres, destinados a morir un día. Pero esta secta no perecerá. Tú sabes que, precisamente cuando parece que es aniquilada, crece con más fuerza. Ante tan gran constancia, todos se sienten sobrecogidos por una inquietud. Desean ardientemente indagar la causa; tan pronto como conocen la verdad, ellos mismos la abrazan inmediatamente (5).

Ediciones: T. BINDLEY, *Tertulliani De praescriptione haereticorum, Ad martyras, Ad Scapulam* (Oxford 1893); E. DEKKERS: CCL 2 (1954) 1125-1132; A. KROYMANN y V. BULHART: CSEL 76 (Viena 1957).

Traducciones: Española: J. PELLICER DE OSSAU (Barcelona 1639).—*Alemana:* H. KELLNER - G. ESSER: BKV² 24 (1915).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Aan Scapula:* Oudchristel. geschriften, dl.43 (Leiden 1930).—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 142-9; S. THELWALL: ANL 11; ANF 3,105-8; R. ARBESMANN: FC 10 (1950) 151-161.

Estudios: J. SCHMIDT, *Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokonsuln von Afrika:* RhM NF 46 (1891) 77-98; F. J. DÖLGER, *Juppiter omnipotens (Ad Scap. 4):* AC 6 (1940) 70-1; A. QUACQUARELLI, *La persecuzione secondo Tertulliano:* Greg 31 (1950) 562-589; J. H. WASZINK, *Some Observations on Tertullian «Ad Scapulam»:* VC 13 (1959) 46-57; A. DÍAZ BIALET, *La constitución antoniana y las querellas y libelos de Q. Septimius Florens Tertullianus:* Romanitas 4 (1962) 42-50.

5. *Contra los judíos (Adversus Judaeos)*

La ocasión que dio origen a esta obra fue una disputa habida entre un cristiano y un prosélito judío. Duró todo un día hasta la puesta del sol. El resultado fue que «la verdad quedó oscurecida como por una especie de nube». «Juzgué, pues, conveniente examinar con más detención lo que, a causa de la confusión a que dio lugar la discusión, no pudo esclarecerse suficientemente y resolver por escrito para la lectura las cuestiones que se plantearon» (1). Los primeros ocho capítulos se proponen demostrar que, por haberse separado Israel del Señor y haber rechazado su gracia, el Antiguo Testamento ha perdido toda su fuerza y debe ser interpretado espiritualmente. Por esto fueron llamados los gentiles (c.1). La Ley existió antes que Moisés—la ley que Dios dio a todas las naciones—. La ley primitiva fue promulgada para Adán y Eva en el pa-

raíso; aquélla fue el seno materno de todos los preceptos divinos positivos. El código de los judíos, escrito en tablas de piedra, vino muchísimo más tarde que la ley no escrita, la ley natural. Por tanto, la ley mosaica no es necesaria para la salvación; la circuncisión (c.3), la observancia del sábado (c.4), los antiguos sacrificios (c.5), han sido abolidos. La ley del talión ha cedido el paso a la ley del amor. El autor de esta nueva alianza, el sacerdote del nuevo sacrificio, el guardián del sábado eterno ha venido ya (c.6), Cristo, anunciado por los profetas como el eterno rey del reino universal (c.7). El tiempo de su nacimiento, de su pasión y de la destrucción de Jerusalén fue profetizado por Daniel (c.8). La fuente principal de esta parte es el *Diálogo con Trifón* de Justino.

Los capítulos 9-14 continúan probando que los oráculos mesiánicos tuvieron su cumplimiento en la persona de nuestro Salvador. Pero esta parte no pertenece al tratado; es simplemente un extracto del libro III de la obra del mismo Tertuliano *Adversus Marcionem*, y es un desmañado intento de completar la obra. G. Quispel ha identificado al compilador de esta parte con el *frater* mencionado en *Adv. Marcionem* 1,1, que más tarde apostató; Tertuliano le había encomendado la segunda redacción de *Adv. Marcionem*, pero no pudo recobrarla ya más.

Ediciones: A. Kroymann: CSEL 70 (1922) 251-331; Id., CCL 2 (1954) 1337-1396; H. Traenkle, *Q. S. F. Tertulliani Adversus Judaeos mit Einleitung und kritischen Kommentar* (Wiesbaden 1964).

Traducciones: Alemana: H. Kellner: BKV² 7 (1912).—*Holandesa:* H. U. Meyboom, *Tegen de Joden:* Ouchristel. geschriften, dl.42 (Leiden 1924).—*Inglesa:* S. Thelwall: ANL 18,201-258; ANF 3,151-173.

Estudios: E. Nöldechen, *Tertullians Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft:* TU 12,2 (Leipzig 1894); J. M. Einsiedler, *De Tertulliani Adversus Judaeos libro* (diss.) (Würzburg 1897); M. Akermann, *Ueber die Echtheit der letzteren Hälfte von Tertullians Adversus Judaeos* (Lund 1918); H. Koch: ThStKr (1929) 462-9; A. L. Williams, *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apology until the Renaissance* (Cambridge 1953) 43-52; L. Brou, *Un passage de Tertullien (Adv. Judaeos 4) conservé dans un répons pour la fête de saint Jean-Baptiste:* EL 52 (1938) 237-257; B. Capellè: Bulletin de théol. anc. et méd. 4 (1943) 8s; G. Quispel, *De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem* (Leiden 1943) 61-79. Cf. J. W. Ph. Borleffs: VC 1 (1947) 195s; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain* (París 1948).

3. Tratados polémicos

1. *La prescripción de los herejes (De praescriptione haereticorum)*

El tratado *De praescriptione haereticorum* demuestra, mejor que ningún otro escrito de Tertuliano, su profundo conocimiento del Derecho romano. Con él se proponía Tertuliano

zanjar de una vez para siempre todas las controversias entre los católicos y todos los herejes, poniendo en juego el argumento técnico de la *praescriptio*. Se trata de una objeción jurídica que permite al defensor detener el curso del proceso en la forma en que lo ha presentado el demandante. Este argumento lleva al sobreseimiento de la causa. Se le llama así porque tal objeción había que presentarla por escrito antes *(praescribere)* que la *intentio* en la *formula* del proceso. El objeto en litigio entre la Iglesia y sus adversarios son las Escrituras. Según Tertuliano, el oponente ni siquiera puede hacer uso de ellas en la disputa, porque hay una *praescriptio* que excluye toda argumentación: no puede hacer uso de la Biblia por la sencilla razón de que la Biblia no es suya:

> Hemos llegado, pues, al (punto esencial) de nuestra posición; éste es el punto al que queríamos llegar y que hemos preparado en el preámbulo de nuestro discurso que acabamos de leer (c.1-14), para poner hoy fin a la lucha a que nos invitan nuestros adversarios. Se arman con las Escrituras, y con esta insolencia impresionan de pronto a algunos. En el combate fatigan a los fuertes, triunfan de los débiles y siembran inquietud en el corazón de los indecisos. Por esto tomamos esta decisión contra ellos antes de dar ningún otro paso: negarles el derecho a discutir sobre las Escrituras. Este es su arsenal; pero antes de sacar armas de él hay que examinar a quién pertenecen las Escrituras, a fin de que no pueda usarlas nadie que no tenga derecho a ellas (15).

El mismo Apóstol sancionó (1 Tim. 6,3.4; Tit. 3,10) esta exclusión de los herejes del uso de las Escrituras (c.16). Los herejes no hacen uso de las Escrituras, sino que abusan de ellas (c.17). Para la fe de los débiles se sigue gran peligro de cualquier discusión sobre la Sagrada Escritura con estos adversarios. Por otra parte, estas conversaciones nunca consiguen convencer al disidente (c.18). La Biblia pertenece solamente a los que poseen la regla de la fe. La cuestión es: «¿De dónde ha emanado, por quién, cuándo y a quién ha sido entregada esta doctrina *(disciplina)*, que hace cristianos? Porque donde veamos ciertamente la verdad de la doctrina y de la fe cristianas, allí indudablemente se hallan también las verdaderas Escrituras, la verdadera interpretación, las verdaderas tradiciones cristianas» (c.20). En el capítulo 22, como ha demostrado J. Stirnimann, Tertuliano enuncia las dos *praescriptiones* que privan de su base a los sistemas heréticos:

La primera *praescriptio* es:

Cristo envió a los Apóstoles como predicadores del Evangelio. Por consiguiente, fuera de los que han recibido este encargo de Cristo, nadie más debe ser recibido como predicador del Evangelio.

La segunda *praescriptio* es:

Los Apóstoles fundaron las iglesias, les anunciaron el Evangelio y les confiaron la misión de anunciarlo a los demás. Por consiguiente, «lo que predicaron los Apóstoles, es decir, lo que Jesucristo les reveló, no se puede probar, como voy a prescribir ahora, más que por las iglesias que fundaron los Apóstoles... Por el contrario, toda otra doctrina que esté en contradicción con la verdadera de las iglesias, de los Apóstoles, de Jesucristo y de Dios debe ser considerada como falsa de antemano» (c.21).

Queda aún por demostrar que la doctrina católica tiene su origen en la tradición de los Apóstoles. He aquí la prueba: «Estamos en comunión con las iglesias apostólicas, porque nuestra doctrina no difiere en nada de la suya. Esta es nuestra garantía de verdad» (c.21). Estos hechos y sus consecuencias constituyen una refutación perfecta de todas las sectas heréticas. Estrictamente hablando, ya no hay necesidad de prestar atención a las controversias particulares. Nos encontramos en el caso de un defensor que ha rechazado al demandante por la *praescriptio* y ha eliminado de esta manera toda ulterior consideración de los argumentos de este último. Tertuliano, sin embargo, se declara dispuesto «a conceder por un rato la palabra a sus adversarios» (c.22). Así responde a sus objeciones. La primera es que los Apóstoles no habían transmitido fielmente la verdad, porque ignoraban ciertas cosas o porque no comunicaron a todos todo lo que sabían (c.22-26). La segunda objeción supone que las iglesias han sido infieles en la transmisión del depósito de la fe (c.27). Sería una presunción creer que la revelación tuvo que esperar a que un hereje le diera la libertad y que, durante ese intervalo, el Evangelio se ha corrompido. La verdad viene siempre antes que el error. La existencia anterior de la Iglesia es un sello de su pureza (c.29). La parábola de Cristo muestra que la buena semilla ha sido sembrada antes que la cizaña estéril, lo cual indica que la enseñanza transmitida al principio viene del Señor y es verdadera, mientras que las opiniones introducidas más tarde son extrañas y falsas. El principio de la prioridad de la verdad *(principalitas veritatis)* y la aparición relativamente tardía de la falsedad *(posteritas mendacitatis)* están en contra de las herejías (c.31). La Iglesia no ha tolerado jamás ninguna alteración de las Escrituras, mientras que la oposición las ha corregido y mutilado (c.38). Hay poca diferencia entre la herejía y el paganismo; los dos demuelen y destruyen, las dos han nacido de Satanás (c.40). La conducta de los herejes es infame, porque han perdido todo temor de Dios (c.41-44). En la conclusión hay una declaración (c.44) que implica que el *De praescriptione* forma solamente una especie de introducción general a la que debían seguir poco después varios tratados sobre los distintos errores: «En efecto, de momento nuestro tratado no ha hecho más que tomar posiciones generales contra las herejías,

mostrando que deben ser refutadas mediante *praescriptiones* concretas, justas y necesarias, sin recurrir a las Escrituras. Por lo demás, si Dios nos da su gracia, prepararemos las respuestas a algunas de estas herejías en tratados separados».

De praescriptione haereticorum es, por mucho, el escrito más acabado, el más característico y el más precioso de Tertuliano. Las principales ideas de este tratado le han granjeado una estima y admiración perdurables. Aunque no se le puede asignar una fecha determinada, es evidente que su composición se remonta a una época en que su autor estaba aún en las mejores relaciones con la Iglesia católica, probablemente hacia el año 200.

Un catálogo de treinta y dos herejías, añadido al final del *De praescriptione* (c.46-53), es considerado generalmente como un simple sumario del *Syntagma* de Hipólito. E. Schwartz cree, sin embargo, que este apéndice representa un tratado antiorigenista, compuesto en griego por el papa Ceferino o uno de sus presbíteros y traducido al latín por Victorino de Pettau (cf. p.704).

Ediciones: A. KROYMANN: CSEL 70 (1942) 1-58; E. PREUSCHEN, 2.ª ed. (Friburgo 1914); J. MARTIN: FP 4 (Bonn 1930); J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tertullianus, Libri de praescriptione haereticorum, Adv. Praxean:* Scriptores christiani primaevi 2 (La Haya 1946); R. F. REFOULÉ: CCL 1 (1954) 185-224; R. F. REFOULÉ y P. DE LABRIOLLE, *Tertullien, Traité de la Prescription contre les Hérétiques.* Introd., texte crit. et notes de R. F. REFOULÉ, trad de P. DE LABRIOLLE: SCH 46 (París 1957).

Léxico: A. MICHIELS, *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu «De praescriptione haereticorum»:* Instrumenta patristica, fasc.1 (Steenbrugge 1959).

Traducciones: Alemana: H. KELLNER-G. ESSER: BKV² 24 (1915).—*Francesas:* P. DE LABRIOLLE, *Tertullien. De praescriptione haereticorum.* Texte latin et traduction française (París 1907); Id., l.c.—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Tertullianus. De protestrede tegen de ketters:* Oudchristel. geschriften, dl.43 (Leiden 1930); CHR. MOHRMANN, *Het principiële voorbehoud tegen de ketters* (Tert., Apol., etc.); MC 1,3 (Utrecht 1951) 131-182.—*Inglesas:* J. BETTY, *Tertullian's Prescription against Heretics* (Oxford 1722); C. DODGSON: Library of Fathers 10 (Oxford 1942) 434-480; P. HOLMES: ANL 15,1-54; ANF 3,243-265; T. H. BINDLEY, *On the Testimony of the Soul and On the «Prescription» of Heretics:* SPCK (Londres-Nueva York 1914).—*Italianas:* G. MAZZONI, *De praescriptione haereticorum:* I Classici cristiani (Siena 1929); J. GIORDANI, *La prescrizione contro gli eretici* (Brescia 1935); C. F. SAVIO, *Della prescrizione degli eretici* (Varallo 1944).

Estudios: P. DE LABRIOLLE, *L'argument de prescription:* RHL 11 (1908) 408-428.497-514; P. U. HÜNTEMANN, *De praescriptione haereticorum libri analysis* (Quaracchi 1924); H. KOCH, *Tertullianisches:* ThStKr (1929) 471-4; F. J. DÖLGER, *Die Sphragis der Mithrasmysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian De praescriptione 40:* AC 1 (1929) 88-91; Id., *Sacramentum militiae (De praescr. 40):* AC 2 (1930) 268-280; F. CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux:* RHR 103 (1931) 31s; A. D'ALÈS, *Tertullianea (De praescr. 1,9):* RSR (1935) 593s; A. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel De praescriptione haere*

ticorum di Tertulliano (Roma 1935); L. DE VITTE, *L'argument de prescription et Tertullien:* Collectanea Mechliniensia 3 (Malinas 1936); G. ZIMMERMANN, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians* (diss.) (Leipzig 1937); J. L. ALLIE, *Nature de la prescription ou des prescriptions dans le De praescriptione:* Revue Univ. Ottawa 6 (1937) 211-225; 7 (1938) 16-28; W. C. VAN UNNIK, *De la règle d' or* μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν *dans l'histoire du canon (De praescr. 38):* VC 3 (1949) 1-36; J. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechtes und der Theologie:* Paradosis 3 (Friburgo 1949); A. QUACQUARELLI, *Il De Praescriptione di Tertulliano nella Polemica giansenista di Pietro Tamburini* (Bari 1953); H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian* (Gütersloh 1956); B. F. SCHERER, *The Senecan Notion of Obligation and its Influence on Tertullian's Prescription of Heresy* (diss.) (Universidad de Pittsburgh 1959) (microfilm); J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tradition and Authority in the Early Church:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 3-22.

2. *Contra Marción (Adversus Marcionem)*

El tratado *Contra Marción* es, por mucho, la obra más extensa de Tertuliano. Es uno de aquellos «tratados separados» contra las herejías, que había prometido al final del *De praescriptione.* Tiene gran importancia, porque representa la principal fuente para el conocimiento de la herejía de Marción (cf. p.264-268). En conjunto comprende cinco libros. El primero refuta el dualismo que, según Marción, existe entre el Dios del Antiguo y el Dios del Nuevo Testamento; prueba que tal oposición es incompatible con la noción misma de Dios. «La verdad cristiana nos enseña claramente este principio: Dios no es Dios si no es uno. Aquel en cuya existencia creemos nos dice que no sería Dios si no fuera uno... Tiene que ser único necesariamente el ser que representa la grandeza suprema, porque debe ser sin igual; de lo contrario, no sería soberanamente grande» (1,3). El Creador del mundo es, pues, idéntico al Dios bueno, como demuestra el libro segundo. El tercero trata de la cristología de Marción. Contra su pretensión de que el Mesías profetizado en la Antigua Alianza no habría venido aún, Tertuliano demuestra que el Cristo que apareció en la tierra no es otro que el Salvador proclamado por los profetas y enviado por el Creador. El cuarto y quinto libros contienen un comentario crítico del Nuevo Testamento de Marción, probando que *no* existen contradicciones entre el Antiguo y Nuevo Testamento y que incluso los mismos textos del Nuevo Testamento de Marción refutan sus doctrinas heréticas. Por eso, consagra el cuarto libro al *Evangelio* de Marción y el quinto a su *Apostolicon* (texto de las epístolas de San Pablo, según Marción).

El tratado tuvo ya una historia interesante en vida de Tertuliano, como revelan sus propias palabras:

> Todo lo que hemos podido aducir contra Marción en tiempos pasados, no debe tenerse en cuenta. Nos disponemos a escribir una nueva obra en lugar de la antigua. Habiendo escrito el primer opúsculo con demasiada prisa, lo he sustituido con un tratado más completo. Pero con este segundo tratado ha ocurrido que, antes de publicarlo, lo he perdido por fraude de un hermano que ahora es apóstata. Este lo copió en parte, con muchas erratas, y lo hizo público. Y así surgió la necesidad de corregir esta obra. He aprovechado la ocasión que me ofrecía esta nueva edición para introducir algunas adiciones. Así, pues, el texto actual—el tercero, pues sustituye al segundo, pero que en adelante debe considerarse el primero y no el tercero—exigía un prefacio para calmar la inquietud del lector si, por ventura, ha caído en sus manos en alguna de las formas que se han divulgado (1,1).

En su forma actual, el tratado representa la tercera edición, ya que la primera era demasiado superficial y la segunda fue robada. Tertuliano afirma que en la última revisión hizo adiciones, que, según J. Quispel, comprenden los libros IV y V. Es probable que la primera edición constara solamente del libro I; en la segunda edición, en la que tenía intención de tratar el tema con más amplitud, añadió el libro II; al hacer la redacción final, en la que refundió todo el tratado, amplió el libro I para formar los libros I y II, y añadió los libros III, IV y V.

El libro III utiliza como fuente principal el *Diálogo de Trifón* de Justino y el *Adversus haereses* de Ireneo. Para el libro IV, Tertuliano empleó las *Antitheses* de Marción y la edición marcionita del Nuevo Testamento, comparándolas con el texto católico. Esta parte es, pues, muy importante para la historia del texto bíblico. Harnack sostuvo que Tertuliano tenía a su disposición versiones latinas de la obra de Marción; pero por el hecho de citar palabras griegas tomadas de las *Antitheses* queda eliminada esta opinión, al menos por lo que se refiere a esta obra. J. Quispel va más lejos y demuestra que las citas bíblicas, tanto del texto marcionita como del católico, fueron traducidas por el mismo Tertuliano y no dependen de una versión ya existente. Esta afirmación vale también para el libro V, que trata de la edición de las Epístolas de San Pablo hecha por Marción. Esto no excluye la posibilidad de que Tertuliano conociera la existencia de alguna traducción católica de la Biblia y la consultara ocasionalmente. Pero lo cierto es que su texto difiere considerablemente tanto del de Cipriano como del de la Vulgata.

El autor nos da la noticia (1,15) de que el libro I fue escrito en el año decimoquinto del emperador Severo, o sea el 207. Los demás fueron siguiendo a intervalos breves, a excepción del último, compuesto después del *De resurrectione,* que cita (5,10). Esto nos sitúa alrededor del año 212; esta fecha explica el montanismo de algunos pasajes (1,29; 3,24; 4,22).

Por Eusebio *(Hist. eccl.* 4,24) sabemos que Teófilo de Antioquía escribió también un tratado *Contra Marción,* que desgraciadamente se ha perdido. Podría ser que Tertuliano hubiera utilizado esta obra para su libro II.

Edición: A. KROYMANN: CSEL 47 (1906) 290-650. Esta edición ha sido reimpresa en CCL 1 (1954) 437-726.

Traducciones: Holandesa: H. U. MEYBOOM, *Tegen Marcion:* Oudchristel. geschriften, dl.40-41 (Leiden 1927).—*Inglesa:* P. HOLMES: ANL 7; ANF 3,271-474.

Estudios: H. RÖNSCH, *Das Neue Testament Tertullians* (Leipzig); A. BILL, *Zur Erklärung und Textkritik des I. Buches Tertullians adversus Marcionem:* TU 38,2 (Leipzig 1911): P. DE LABRIOLLE, *Tertullien a-t-il connu une version latine de la Bible?:* Bull. d'ancienne littérat. et d'archéol. chrét. (1914) 210-3; A. HARNACK, *Tertullians Bibliothek christlicher Schriften:* SAB (1914) 303-334; F. H. COLSON, *Tertullian on Luke VI. Two Examples of Literary and Rhetorical Criticism in the Fathers:* JThSt 25 (1924) 364-377; P. CORSSEN, *Tertulliani Adversus Marcionem in librum quartum animadversiones:* Mnem 51 (1923) 242-261.390-411; 52 (1924) 225-249; E. BOSSHARDT, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion* (diss.) (Friburgo 1921). Cf. VON SODEN: ZKG (1924) 366; A. v. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* 2.ª ed.: TU 45 (Leipzig 1924); H. VON SODEN, *Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian:* Festgabe A. Jülicher (Tubinga 1927) 229-281; G. J. D. AALDERS, *Tertullianus' citaten uit de Evangeliën en de oudlatijnsche Bijbelvertalingen* (Amsterdam 1932); J. NAUMANN, *Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion:* ZkTh 58 (1934) 311-363.533-551; A. D'ALÈS, *Tertullien, IV Ad Marcionem 21:* RSR 26 (1936) 99-100.585-6; 27 (1937) 228-230; G. J. D. AALDERS, *Tertullian's Quotations from St. Luke:* Mnem 5 (1937) 241-282; G. PFLIGERSDORFFER, *De Tertulliani adversus Marcionem Libri tertii argumento sententiarumque connexu* (diss.) (Viena 1939); M. RIST, *Pseudographic Refutations of Marcionism:* JR 22 (1942) 39-62; J. H. WASZINK: Mnem 3 (1935-1936) 172; 11 (1943) 72-4; 13 (1947) 127-9; G. QUISPEL, *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem* (Leiden 1943); ID., *Ad Tertulliani Adversus Marcionem librum observatio:* VC 1 (1947) 42; M. C. TENNEY, *The Quotations from Luke in Tertullian as Related to the Texts of the Second and Third Centuries:* HS 56-57 (1947) 258-260; R. M. GRANT, *Two Notes on Tertullian:* VC 5 (1951) 114s (Adv. Marc. 1.13); A. J. B. HIGGINS, *The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian:* VC 5 (1951) 1-42; M. STENGEL, *Zum Wortschatz der nt. Vulgata:* VC 6 (1952) 20-7; E. EVANS, *Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel:* Studia evangelica (Berlín 1959) 699-705; G. D. KILPATRICK, *Acts XIII,33 and Tertullian Adv. Marcionem IV,22,8:* JThSt 11 (1960) 53

3. *Contra Hermógenes (Adversus Hermogenem)*

No fue Tertuliano el primero en escribir contra el pintor gnóstico Hermógenes, de Cartago. Le precedió en este cometido, según dice Eusebio *(Hist. eccl.* 4,24), Teófilo de Antioquía con su obra *Contra la herejía de Hermógenes.* Es posible que Tertuliano haya conocido esta obra, que no se conserva, y se haya servido de ella. Hermógenes opinaba que la materia es eterna, igual a Dios; ponía, pues, dos dioses. Esta doctrina, según Tertuliano (1,1), la dedujo de la filosofía de los paganos: «Abandonando a los cristianos por los filósofos, a la Iglesia por la Academia y por el Pórtico, ha aprendido de los estoicos a colocar la materia en el mismo nivel que Dios, como si hubiera existido desde siempre, sin haber nacido ni haber sido creada. Según él, no habría tenido ni principio ni fin. Dios

se habría servido luego de ella para crear todas las cosas». Tertuliano refuta a Hermógenes en 45 capítulos, haciendo al mismo tiempo una brillante defensa de la doctrina cristiana de la creación. Demuestra en primer lugar (c.1-18) que la noción misma de Dios excluye la hipótesis de la eternidad de la materia. Hace luego un examen crítico de la interpretación que da Hermógenes de la Escritura (c.19-34). Expone, para terminar, las contradicciones que se hallan en sus especulaciones sobre la esencia y los atributos divinos de la materia eterna (c.35-45). Las primeras frases del tratado aluden al *De praescriptione.* Por consiguiente, fue compuesto en el año 200. En su *De anima,* Tertuliano dice varias veces que había publicado otra obra contra Hermógenes sobre el origen del alma *De censu animae,* que no se ha conservado.

Ediciones: A. KROYMANN: CSEL 47 (1906) 126-176; reeditada en CCL 1 (1954) 395-435; J. H. WASZINK, *Tertulliani Adversus Hermogenem Liber:* Stromata Patristica 5 (Utrecht 1956): edición crítica.

Traducciones: Holandesa: H. U. MEYBOOM, *Tegen Hermogenes:* Oudchristel. geschriften, dl.43 (Leiden 1930).—*Inglesas:* P. HOLMES: ANL 15,55-118; ANF 3,477-502; J. H. WASZINK, *Tertullian. The Treatise against Hermogenes.* Trans. and annot.: ACW 24 (Londres 1956).

Estudios: E. HEINTZEL, *Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche* (Berlín 1902); W. C. VAN UNNIK, *De la règle d'or* μήτε προσθεινα῀ι μήτε ἀφελεῖν *dans l'histoire du canon:* VC 3 (1949) 1-36; J. H. WASZINK, *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes:* VC 9 (1955) 129-147; O. HILTBRUNNER, *Der Schluss von Tertullian's Schrift gegen Hermogenes:* VC 10 (1956) 215-228; A. ORBE, *Elementos de Teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc.17-18.45:* Greg 39 (1958) 706-746; E. RAVIGNANI, *La creazione nell'Adversus Hermogenem di Tertulliano* (Roma 1963).

4. *Contra los valentinianos (Adversus Valentinianos)*

El libro *Contra los valentinianos* es un comentario cáustico de la doctrina de los gnósticos valentinianos. El contenido y la distribución misma de la materia del libro prueban su estrecha dependencia del tratado *Adversus haereses* de Ireneo. También debe algo a Justino Mártir, a Milcíades y a Próculo:

> Nadie podrá acusarnos de haber inventado nuestros documentos. En efecto, han sido publicados ya, bien sean las opiniones en sí mismas o bien su refutación, en obras escritas por personas que sobresalían por su santidad y su talento. No quiero hablar solamente de los que han vivido en la época precedente, sino aun de los contemporáneos de los heresiarcas mismos: por ejemplo, Justino, filósofo y mártir; Milcíades, el sofista de las iglesias; Ireneo, el investigador exacto de todas las doctrinas; nuestro Próculo, modelo de casta ancianidad y de elocuencia cristiana. Yo quisiera seguirlos muy de cerca en toda obra sobre la fe y particularmente en ésta (5).

Tertuliano se refería probablemente a los escritos antiheréticos de Justino, Milcíades y Próculo, que se perdieron. El tratado consiste en 39 capítulos. La introducción (1-6) produce la impresión de una mayor independencia. El autor expone aquí el carácter esotérico del valentinianismo; lo compara con los misterios de Eleusis y descubre por ambas partes el mismo deseo de hacer adeptos y la misma multiplicación de sectas. Alude (c.26) a su tratado *Contra Hermógenes* y manifiesta su intención de escribir más tarde una obra más importante sobre el mismo tema. Llama a ésta «la primera arma con que nos armamos para nuestro encuentro» (c.3); más tarde la llama «esta pequeña obra en la que nos propusimos exponer sencillamente este misterio» (c.6). «Debo dejar para más tarde —dice—toda discusión y contentarme de momento con una simple exposición... Que el lector la considere como la escaramuza que precede a la batalla» (ibid.).

Edición: A. KROYMANN: CSEL 47 (1906) 177-212. Esta edición ha sido reimpresa en CCL 2 (1954) 751-778.

Traducciones: Holandesa: H. U. MEYBOOM, *Tegen de aanhangers van Valentinus:* Oudchristel. geschriften, dl.42 (Leiden 1924).—*Inglesa:* P. HOLMES: ANL 15,119-162; ANF 3,503-520.

Estudios: F. J. DÖLGER, *Unserer Taube Haus. Textkritik und Kommentar zu Tertullian Adversus Valentinianos* 2.3: AC 2 (1930) 41-56; A. D'ALÈS, *Symbola (Tertullien, Adv. Valent. 12):* RSR 25 (1935) 496; F. J. DÖLGER, *Der Rhetor Philosophus von Karthago und seine Stilübung über den tapferen Mann. Zu Tertullianus, Adv. Valent. 8:* AC 5 (1956) 272-4; G. QUISPEL, *De humor van Tertullianus:* Nederl. Theol. Tijdschr. 2 (1948) 280-290; J. C. FREDOUVILLE, *Valentiniana. Quelques améliorations au texte de l' Adversus Valentinianos:* VC 20 (1966) 45-79.

5. *Sobre el bautismo (De baptismo)*

Esta obra es de suma importancia para la historia de la liturgia de la iniciación y de los sacramentos del bautismo y confirmación. No es solamente la primera obra sobre la materia, sino el único tratado anteniceno sobre un sacramento. Pertenece a la categoría de los escritos antiheréticos, porque su composición se debe a los ataques de una tal Quintilla, de Cartago, miembro de la secta de Cayo, que ponía objeciones de tipo racionalista y «arrastró en pos de sí a muchos fieles con su doctrina sumamente venenosa, proponiéndose ante todo destruir el bautismo» (c.1). Tertuliano le contesta con este pequeño tratado de veinte capítulos, en el que habla como un maestro a sus catecúmenos: «Un tratado sobre esta materia no será del todo inútil para instruir tanto a los que están todavía en un estadio de formación como a los que, satisfechos con su fe sencilla, no investigan los fundamentos de la tradición, y, debido a su ignorancia, poseen una fe que está a merced de todas las tentaciones» (1).

Una de las objeciones era, evidentemente, ésta: «¿Cómo puede un baño corporal en el agua efectuar la limpieza del alma y la salvación de la muerte eterna?» Por eso, el primer capítulo se abre con esta exclamación: «¡Dichoso sacramento el del agua (cristiana), que lava los pecados de nuestra pasada ceguera y nos engendra a la vida eterna!» Y termina con esta comparación: «Mas nosotros, pececitos, que tenemos nuestro nombre de nuestro pez (ΙΧΘΥΣ) Jesucristo, nacemos en el agua y no tenemos otro medio de salvación que permaneciendo en esta agua saludable». El que Dios se valga de medio tan ordinario no debe escandalizar a un hombre carnal, porque El tiene la costumbre de elegir las cosas humildes y sin pretensiones para llevar a cabo sus planes (c.2). El agua fue, desde el principio del mundo, un elemento preferido de Dios y fuente de vida (c.3), y fue santificado por el Creador y escogido como vehículo de su poder (c.4). Aquí nos enteramos accidentalmente de que va entonces se practicaba en la iglesia del Africa la consagración de la fuente del agua bautismal:

> Todas las clases de agua, en virtud de la antigua prerrogativa de su origen, participan en el misterio de nuestra santificación, una vez que se haya invocado sobre ellas a Dios. El Espíritu baja inmediatamente del cielo y se posa sobre las aguas, santificándolas con su presencia, y, así santificadas, se impregnan del poder de santificar a su vez (c.4).

Desde el principio del mundo, cuando el Espíritu volaba sobre el abismo, el agua ha sido considerada siempre como un símbolo de purificación y la morada de la actividad sobrenatural. Los ritos paganos, que no son otra cosa que imitaciones diabólicas del sacramento, y las mismas creencias populares atestiguan esta verdad (c.5). No es el mero lavacro físico el que confiere la gracia, sino el gesto sagrado junto con la fórmula trinitaria (c.6). Inmediatamente después del bautismo sigue la unción (c.7), luego la confirmación, que confiere el Espíritu Santo por la imposición de las manos (c.8).

El paso del mar Rojo, el agua que brotó de la roca (c.9) y el bautismo de San Juan (c.10) prefiguraban la iniciación cristiana. El autor contesta luego a la objeción de que el bautismo no es necesario para la salvación, porque Cristo no administró personalmente este sacramento (c.11). A continuación se ocupa de la cuestión siguiente: Si nadie puede alcanzar la vida eterna sin el bautismo, ¿cómo pudieron salvarse los Apóstoles, siendo así que ninguno de ellos lo recibió, excepto Pablo? (c.12). El bautismo no era necesario antes de la resurrección del Señor (c.13). La declaración de San Pablo de que él no había sido mandado a bautizar (1 Cor. 1,17) hay que entenderla correctamente (c.14). Hay solamente una regeneración, la de la Iglesia (c.15). Tertuliano niega la validez del rito de los herejes, sin entrar en más detalles, porque, dice, de esto trató ya más ampliamente en un tratado escrito en griego (c.15). No hay más que una excepción a la necesidad de recibir el

bautismo de agua: esta excepción es el martirio, al que llama «segundo bautismo», el «bautismo de sangre» (c.16). Habla de dos bautismos, «que manaron juntos de la herida del costado abierto (de Cristo), porque los que creen en su sangre tienen todavía que lavarse en el agua, y los que han sido lavados en el agua tienen que llevar todavía sobre sí su sangre» (ibid.). El ministro ordinario del bautismo es el obispo; los presbíteros y diáconos pueden también administrarlo, pero jamás sin la autorización del obispo (c.17). Pueden darlo también los seglares, «porque lo que reciben todos en el mismo grado, pueden darlo de la misma manera... Siendo el bautismo un don que Dios distribuye a todos, todos pueden administrarlo... Baste al laico usar de esta facultad en caso de necesidad, cuando lo exijan las circunstancias de lugar, tiempo y persona. Entonces la urgencia del peligro de ésta justifica el atrevimiento de aquél, porque sería culpable de la pérdida de un hombre quien rehusara el socorro que está en su mano» (ibid.). El sacramento no debe administrarse a la ligera. Debe examinarse antes con diligencia la fe del candidato. Por esta razón Tertuliano no ve con buenos ojos el bautismo de los niños:

> Es, pues, preferible diferir el bautismo según la condición, las disposiciones y la edad de cada uno, sobre todo tratándose de niños pequeños. ¿Por qué exponer a los padrinos, fuera del caso de necesidad, al peligro de faltar a las promesas en caso de muerte o de quedar defraudados por la mala naturaleza que se va a desarrollar? Es verdad que Nuestro Señor ha dicho: «Dejad que los pequeñuelos vengan a mí». Que vengan, pues, pero cuando sean ya mayores; que vengan, pero cuando tengan edad para ser instruidos, cuando hayan aprendido a conocer a qué vienen. Que se hagan cristianos cuando sean capaces de conocer a Jesucristo. ¿Por qué esta edad de la inocencia tiene que correr tan apresuradamente a la remisión de los pecados? (c.18).

Pascua y Pentecostés son las fiestas litúrgicas señaladas para la celebración del bautismo, aunque puede administrarse en cualquier fecha. Puede haber diferencia en la solemnidad, pero la gracia que se recibe es siempre la misma (c.19). El último capítulo trata de la preparación para la recepción del sacramento.

El tratado está exento de toda huella de montanismo. Muestra un gran respeto hacia la autoridad eclesiástica: «la hostilidad al episcopado es la madre de todos los cismas» (c.17). Debió de ser escrito durante el primer período de Tertuliano, quizás entre los años 198 y 200.

Ediciones: A. Reifferscheid - G. Wissowa: CSEL 20 (1890) 201-218; J. M. Lupton, *De baptismo*, ed. with introduction and notes (Cambridge 1908); G. Rauschen: FP 11 (Bonn 1916); J. W. Ph. Borleffs, *De baptismo* (Leiden 1931); A. d'Alès, *De baptismo*, rec. not. ill.: Textus et

Documenta, Series theolog., 10 (Roma 1933); J. W. Ph. Borleffs, *De patientia, de baptismo, de paenitentia*, ed. Scriptores christiani primaevi 4 (La Haya 1948); R. F. Refoulé y M. Drouzy, *Traité du baptême:* SCH 35 (París 1952); J. W. Ph. Borleffs: CCL 1 (1954) 275-295; B. Luiselli, *De baptismo:* Corpus Paravianum (Turín 1960); E. Evans, *Tertullian's Homily on Baptism.* The text edited with an introduction, translation and commentary: SPCK (Londres 1964).

Léxico: J. W. Ph. Borleffs, *Index verborum quae Tertulliani De Baptismo libello continentur:* Mnem 59 (1931) 50-102.

Traducciones: Alemana: H. Kellner: BKV² 7 (1912).—*Francesa.* R. P. Refoulé - M. Drouzy, l.c.—*Holandesas:* H. U. Meyboom, *Over het doopsel:* Oudchristel. geschrift., dl.46 (Leiden 1930); Chr. Mohrmann: MC 1,3 (Utrecht 1951) 241-271.—*Inglesas:* C. Dodgson: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 255-280; S. Thelwall: ANL 11,231-256; ANF 3. 669-679; A. Souter, *Tertullian's Treatises Concerning Prayer, Concerning Baptism:* SPCK (Londres 1919); E. Evans, l.c.

Estudios: E. Fruetsaert, *De baptismo 5:* RSR (1911) 462-6; E. Amann, *L'ange du baptême dans Tertullien:* RSR (1921) 208-221; K. Köhler, *Das Agraphon bei Tertullian De bapt. 20:* ThStKr (1922) 169s; S. Eitrem, *Tertullian De bapt. 5 «Sanctified by Drowning»:* CR (1924) 69; A. d'Alès, *Tertullien De baptismo 5:* RSR (1924) 292; A. D. Nock, *Pagan Baptism in Tertullian:* JThSt 28 (1927) 289-290; F. J. Dölger, *Die Apollinarischen Spiele und das Fest Pelusia. Zu Tertullian De baptismo 5:* AC 1 (1929) 150-5; Id., *Die Taufe an den Apollinarischen und den Pelusischen Spielen:* AC 1 (1929) 156-9; Id., *Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis:* ibid. 143-9; Id., *Esietus. Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene. Ein sprachgeschichtlicher Beitrag zu Tertullian De baptismo 5:* ibid. 174-183; Id., *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder:* AC 2 (1930) 142-155; Id., *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit. Ein Beitrag zu Tertullian De baptismo* 1: ibid. 222-6; Id., *Tertullian über die Bluttaufe:* ibid. 117-141; J. W. Ph. Borleffs: Mnem 59 (1931) 1-47; Id., *Zu Tertullian De baptismo:* PhW 51 (1931) 251-5; F. J. Dölger, *Zwei neue Textheilungversuche zu Tertullian De baptismo 16,2:* AC 3 (1932) 216-9; B. Leeming, *A Note on a Reading in Tertullian's De baptismo: «Credo quia non credunt»:* Greg 3 (1933) 423-431; F. J. Dölger, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzung nach den Schriften Tertullians. Zu Tertullian De baptismo 2,1:* AC 4 (1934) 138-146; G. Thörnell, *Analecta critica:* Eranos (1934) 153-5; F. J. Dölger, *Religiöse Waschung als Sühne für Meineid (De baptismo 5):* AC 6 (1940) 73; E. C. Ratcliff, *The Relation of Confirmation to Baptism in the Early Roman and Byzantine Liturgies:* Theology 49 (1946) 258-265.290-5; J. W. Ph. Borleffs, *La valeur du Codex Trecensis de Tertullien pour la critique de texte dans le traité De baptismo:* VC 2 (1948) 185-200; P. Schepens, *De baptismo 5:* RSR (1948) 112-113; Chr. Mohrmann, *Tertullien, De baptismo 2,2:* VC 5 (1951) 49; W. Bedard, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought.* (diss.) (Wáshington 1951): F. X. Lukman, *Das Anblasen des Teufels bei Taufgelöbnis:* Festschrift f. R. Egger 1 (Klagenfurt 1952) 343-6; A. Herrero Durán, *El bautismo en Tertuliano:* Liturgia 11 (1956) 348-354; B. Luiselli, *Il codex Trecensis 523 e alcune citazioni scritturali nel De baptismo tertullianeo:* Rivista di cultura classica e medievale 2 (1960) 209-216; T. Sagi-Bunté, *Ecclesia sola baptizat. Sententia Tertulliani et S. Cypriani:* Laurentianum 2 (1961) 261-273; G. D. Kilpatrick, *I Tim. V,22 and Tertullian De baptismo XVIII,1:* JThSt 16 (1965) 127-128; C. Vona, *Consonanze ed echi del «De baptismo» di Tertulliano nella letteratura dell'evo patristico:* Divinitas 11 (1967) 117-179.

6. *Scorpiace*

Scorpiace, o antídoto contra la mordedura de los escorpiones, es el título de un corto tratado de quince capítulos. Es una defensa del martirio contra los gnósticos, a quienes compara con los escorpiones. Pretenden que no es necesario el sacrificio de la propia vida, ni lo exige Dios. Tertuliano sostiene, en cambio, que es el deber de todo cristiano cuando no hay otra manera de evitar la participación en la idolatría. Ya en el Antiguo Testamento debía preferirse la muerte a la apostasía (c.2-4). Es una blasfemia decir con los gnósticos que esta opinión convierte a Dios en un asesino. El martirio es un nuevo nacimiento y alcanza para el alma la vida eterna. Hay una alusión (c.1) que indica que el tratado fue escrito durante una persecución, probablemente en la de Scápula, el año 213.

Edición: A. REIFFERSCHEID - G. WISSOWA: CSEL 20 (1890) 144-179, reeditada en el CCL 2 (1954) 1067-1097.

Traducciones: Alemana: H. KELLNER - G. ESSER: BKV² 24 (1915).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Tegen de schorpioensteek;* Oudchristel. geschriften, dl.43 (Leiden 1930).—*Inglesa:* S. THELWALL: ANL 11,379-415; ANF 3,633-648.

Estudios: E. BUONAIUTI, *L'Antiscorpionico di Tertulliano:* RR 3 (1927) 146-152; J. H. WASZINK, *Tertullianea:* Mnem 3 (1935-1936) 165-174; L. CASTIGLIONI, *Ad Tertullianum adnotationes:* Studi Ubaldi (Milán 1937) 256-260.

7. *Sobre la carne de Cristo (De carne Christi)*

El tratado *De carne Christi* y el siguiente *De resurrectione carnis* están íntimamente ligados. Entre los dos aportan una prueba irrefutable de la resurrección de la carne. En vez de admitir este dogma, los herejes negaron la realidad del cuerpo de Cristo, renovando así los errores docetistas. En el *De resurrectione carnis,* Tertuliano alude al presente tratado y lo llama *De carne Domini adversus quattuor haereses*—título que es más preciso que el actual—porque la obra va dirigida contra cuatro sectas gnósticas: la de Marción, la de Apeles, la de Basílides y la de Valentín. En el primer capítulo expone su plan: «Examinemos la substancia corporal del Señor, porque, en cuanto a su substancia espiritual, todo el mundo está de acuerdo. Ahora tratamos de su carne, de su verdad, de su naturaleza. Se pregunta si ha existido, de dónde vino, de qué clase era. Si llegamos a demostrar estos puntos, habremos establecido al mismo tiempo la ley de nuestra propia resurrección». Todo el tratado está dedicado a responder a esas cuestiones. Primeramente prueba Tertuliano que Cristo nació realmente: que su nacimiento era posible y se realizó efectivamente. Jesús vivió y murió en una carne verdaderamente humana. Así queda refutado el docetismo de Marción. Cristo no tomó su naturaleza de los ángeles, aunque se le llama Angel del Señor; ni de las estrellas, como pretendía Apeles; ni

de ninguna otra substancia espiritual, como quería Valentín, sino que se hizo en todo semejante a nosotros, a excepción del pecado. Sin embargo, no nació de semen humano; así, pues, ni la carne del primer Adán ni la del segundo Adán conocieron padre terreno:

> Porque si el primer Adán fue formado de la tierra, es justo concluir que el segundo Adán, como dice el Apóstol, ha sido formado por Dios como espíritu vivificante de la tierra, es decir, de una carne que no llevaba, como la nuestra, la mancha de una generación humana (c.17).

Tertuliano señala la falta de honradez de los gnósticos, que decían que Cristo no recibió absolutamente nada de la Virgen, que nació «por» o «en», pero no «de» la Virgen. Para mejor defender su verdadera y real maternidad, Tertuliano llega a negar la *virginitas in partu* (c.23). Defiende con tanto ardor la realidad de la humanidad de Cristo, que llega a afirmar que era feo:

> Su cuerpo ni siquiera tenía belleza humana, cuanto menos la gloria celeste. Aunque los profetas no nos hubiesen dicho nada de su apariencia miserable, sus mismos sufrimientos e ignominias que sufrió lo proclamarían (c.9).

Detrás de esta opinión están algunos pasajes del Antiguo Testamento (Is. 52,14; 53,2). La comparten con Tertuliano muchos Padres antenicenos. Al final del tratado, Tertuliano anuncia el opúsculo *De resurrectione carnis:* «Me falta ahora defender, en otro opúsculo, la resurrección de nuestra propia carne. Cierro, pues, el presente tratado, que es como un prólogo general que prepara el camino, puesto que nos ha hecho ver de qué clase era el cuerpo que resucitó en Cristo» (c.25). La fecha de composición de ambos tratados tiene que ser muy próxima, quizás entre los años 210 y 212.

Edición: R. KROYMANN: CSEL 70 (1942) 189-250, reeditada en el CCL 2 (1954) 871-917.

Traducciones: Holandesa: H. U. MEYBOOM, *Over het lichaam van Christus:* Oudchristel. geschriften, dl.45 (Leiden 1930).—*Inglesa:* P. HOLMES: ANL 15,163-214; ANF 3,521-542.

Estudios: B. LUISELLI, *Sulla pseudonimia di Vincenzo di Lerino:* Atene e Roma 4 (1959) 216-222 (Nicasius en el «De carne Christi»); V. DÉCAIRE, *Le paradoxe de Tertullien:* VC 15 (1961) 23-31 («De carne Christi» 5,19-20): R. BRAUN, *«Deus christianorum». Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (París 1962) 298-326; R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano:* Paradosis 18 (Friburgo de Br. 1962) 65ss.94-96; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Thought* (Nueva York 1965) 144-157: J. MEHLMANN, *Tertulliani Liber de Carne Christi a Leporio monacho citatus:* SE 17 (1966) 290-301; ID., *Tertulliani Liber de Carne Christi ab Augustino citatus:* ibid. 269-289.

8. *La resurrección de la carne (De resurrectione carnis)*

En la introducción (c.1-2) se mencionan todos los que negaron la resurrección de la carne, paganos, saduceos y herejes, y se demuestra la inconsistencia de sus enseñanzas. La recta razón confirma este artículo de la fe. En efecto, el cuerpo fue creado por Dios, redimido por Cristo, y debe ser juzgado juntamente con el alma al fin del mundo (c.3-15). Luego refuta las objeciones (c.16-17). Pero todo esto no es más que los fundamentos: «Hasta aquí mi intención ha sido, mediante observaciones preliminares, poner las bases para la defensa de todas las Escrituras que prometen la resurrección de la carne» (cf.18). Así, pues, el verdadero argumento del tratado es la resurrección del cuerpo según el Antiguo y el Nuevo Testamento (c.18-55). El examen de los pasajes bíblicos va precedido de un estudio sobre la manera de interpretar rectamente el lenguaje figurado de las Escrituras. La última parte (c.56-63) trata de la condición del cuerpo después de la resurrección, de su integridad y su identidad con el actual. El párrafo final revela la inclinación del autor hacia el montanismo: «Por este motivo El ha disipado todas las incertidumbres de los tiempos pasados y todas las pretendidas parábolas, por una explicación clara y manifiesta del misterio, por medio de la nueva profecía que brota a raudales del Paráclito» (63).

Edición: A. KROYMANN: CSEL 47 (1906) 25-1925. Nueva edición crítica de J. W. PH. BORLEFFS: CCL 2 (1954) 919-1012; E. EVANS, *Tertullian, Treatise on the Resurrection*, edited and translated with a commentary: SPCK (Londres 1960).

Traducciones inglesas: P. HOLMES: ANL 15,215-332; ANF 3,545-594; A. SOUTER, *Concerning the Resurrection of the Flesh:* SPCK (Londres 1922).

Estudios: L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Friburgo 1896) 317-329; A. J. MASON, *Tertullian and Purgatory:* JThSt 3 (1902) 598s; M. POHLENZ, *Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre:* Zeitschrift für wiss. Theologie 46 (1904) 241s; J. GEWIESS, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil. 2,5-11):* ThQ 128 (1948) 463-487 («De resurr. carnis» 6); J. G. DAVIES, *De Resurrectione Carnis LXIII. Note sur l'origine du Montanisme:* JThSt N. S. 6 (1955) 90-4; G. SEVENSTER, *De «opstandings des vleses» bij Tertullianus en het Nieuwe Testament:* NTT 9 (1955) 364-372; A. QUACQUARELLI, *Rhetoricari et Philosophari:* Rassegna di Scienze Filosofiche 1 (1956) 77-93 (Resurr. 5,1); E. EVANS, *Notes on the Text of Tertullian «De Resurrectione Mortuorum»:* SP I (TU 63) (Berlín 1957) 33-6; P. SINISCALCO, *Il motivo razionale della resurrezione della carne in due passi di Tertulliano (Apol. 48,4; De resurr. 14,3ss):* Atti della Accademia delle Scienze di Torino 95 (1960-1961) 195-221; C. RONCAIOLI, *Una particolare ed inconsueta accezione di desinere:* Giornale Italiano di Filologia 17 (1964) 154-156.

9. *Contra Práxeas (Adversus Praxean)*

La serie de escritos polémicos termina con el tratado *Adversus Praxean*, escrito por Tertuliano probablemente hacia el 213. Por este tiempo había pasado ya a los montanistas, porque acusa a Práxeas no sólo de errores sobre la Trinidad, sino también de oponerse a la nueva profecía. Le hace responsable de la condenación de Montano y de sus secuaces por el obispo de Roma, a pesar de que éste había dado anteriormente su aprobación:

> Práxeas fue el primero que trajo de Asia a Roma este género de perversidad herética. Era hombre de carácter inquieto, hinchado por el orgullo de haber sido confesor, sólo por algunos momentos de fastidio que padeció durante algunos días en la cárcel. En aquella ocasión, aun cuando «hubiese entregado su cuerpo al fuego, de nada le habría servido» (1 Cor. 13,3), porque no tenía caridad. Había resistido a los dones de Dios y los había destruido. El obispo de Roma había reconocido los dones proféticos de Montano, de Prisca y de Maximila. Con este reconocimiento había devuelto su paz a las iglesias de Asia y de Frigia, cuando Práxeas, urdiendo falsas acusaciones contra los mismos profetas y contra sus iglesias y recordándole la autoridad de los obispos que le habían precedido en la sede (de Roma), le obligó a revocar las cartas de paz que había expedido ya y le hizo renunciar a su propósito de reconocer los carismas. Práxeas, pues, prestó en Roma un doble servicio al demonio: echó afuera la profecía e introdujo la herejía; puso en fuga al Paráclito y crucificó al Padre (c.1).

Práxeas era, pues, como lo indican estas últimas palabras, un modalista o patripasiano, que identificaba al Padre con el Hijo. Según él, «el mismo Padre descendió a la Virgen, nació de ella, sufrió; El fue en realidad Jesucristo» (1). Cuando su doctrina se propagó por Cartago, Tertuliano la refutó con este tratado, que representa la contribución más importante del período anteniceno a la doctrina de la Trinidad. Su terminología es clara, precisa y justa; su estilo, vigoroso y brillante. El concilio de Nicea empleó un gran número de sus fórmulas; no es posible exagerar su influencia sobre tratados dogmáticos posteriores. Hipólito, Novaciano (cf. p.504 y 512), Dionisio de Alejandría y otros dependen de él. Agustín, en su magna obra *De Trinitate*, adoptó la analogía entre la Santísima Trinidad y las operaciones del alma humana que encontramos en el capítulo quinto del tratado de Tertuliano y consagró la mayor parte de los libros 8-15 a desarrollarla.

Después del capítulo introductorio sobre Práxeas y sus enseñanzas, el autor se ocupa de la doctrina católica de la Trinidad, llamándola unas veces economía o dispensación divina

(oikonomia, dispositio). A fin de descartar temores y prejuicios populares, establece un paralelo entre esta doctrina y la teoría del Derecho romano que admitía varios *imperatores*, pero un solo *imperium*. El Estado es gobernado en virtud de un poder único e indiviso. Pero, como esta única autoridad no puede ejercer una actividad eficaz sobre un territorio tan vasto por medio de un solo individuo, el territorio fue dividido, pero no el poder. Cada emperador ejerce este poder único dentro del área a él señalada. De manera semejante, la monarquía divina sigue intacta en el dogma de la Iglesia. Viene luego una discusión sobre la generación del Hijo, llamado también Verbo y Sabiduría de Dios. Se citan pasajes bíblicos para probar la pluralidad de las divinas personas. Se aduce el testimonio del evangelio de San Juan para refutar la interpretación herética que daba Práxeas sobre algunos pasajes de la Escritura. Finalmente, el autor trata del Espíritu Santo o Paráclito, en cuanto se distingue del Padre y del Hijo. Pero esto no es más que el esquema del tratado. En sus 31 capítulos, Tertuliano desarrolla completamente la doctrina de la Trinidad; la discutiremos más adelante. Hay pasajes admirables, como el que sigue:

> Son tres, pero no por la cualidad, sino por el orden; no por la substancia, sino por la forma; no por el poder, sino por el aspecto; pues los tres tienen una sola substancia, una sola naturaleza, un solo poder, porque no hay más que un solo Dios. Mas por razón de su rango, de su forma y de su aspecto, se les designa con los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo (c.2).

Demuestra Tertuliano que la relación que existe entre el Padre y el Hijo no destruye la monarquía divina, porque la diferencia no se funda en una división, sino en una distinción (c.9). Es el primer escritor latino que emplea *trinitas* como un término técnico (c.2ss).

Desgraciadamente, cuando emplea la distinción de las divinas personas, no sabe evitar el escollo del subordinacionismo.

Ediciones: A. KROYMANN: CSEL 47 (1906) 227-289; ID.: SQ 2,8 (Tubinga 1907); E. EVANS, *Q. S. Fl. Tertullianus, Treatise against Praxeas*, edited and translated with introduction and commentary: SPCK (Londres 1948); A. KROYMANN y E. EVANS: CCL 2 (1954) 1157-1205; G. SCARPAT, *Q. S. F. Tertulliano, «Adversus Praxean»*, Ed. critica, con trad. e note ital. (Turín 1959).

Traducciones: Holandesa: H. U. MEYBOOM, *Tegen Praxeas:* Oudchristel. geschriften, dl.43 (Leiden 1930).—*Inglesas:* P. HOLMES: ANL 15,333-409; ANF 3,597-627; A. SOUTER, *Tertullian, Against Praxeas:* SPCK (Londres 1920); E. EVANS, l.c.—*Italiana:* G. SCARPAT, l.c.

Estudios: J. F. BETHUNE-BAKER, *Tertullian's Use of substantia, natura and persona:* JThSt 4 (1903) 440-2; L. ROSENMEYER, *Quaestiones Tertullianeae ad librum adversus Praxean pertinentes* (Estrasburgo 1909); G. ESSER, *We war Praxeas?* Progr. (Bonn 1910); C. H. TURNER, *Tertullianea: I. Notes on the Adversus Praxean:* JThSt 14 (1913) 556-564;

T. HERMANN, *Das Verhältnis von Novatians De Trinitate zu Tertullians Adversus Praxean* (diss.) (Marburg 1918); G. BARDY, *Praxean hesternum:* RSR (1922) 361; F. J. DÖLGER, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums:* AC 1 (1929) 271-290; J. BARBEL, *Christos Angelos:* Theophaneia 3 (Bonn 1941) 70-9; TH. L. VERHOEVEN, *Studiën over Tertullianus' Adversus Praxean, voornamelijk betrekking hebbend op Monarchia, Oikonomia, Probola, in verband met de Triniteit* (diss. Utrecht) (Amsterdam 1948); TH. CAMELOT, *Spiritus a Deo et Filio:* RSPT 33 (1949) 31-3; TH. L. VERHOEVEN, *Monarchia dans Tertullien, Adversus Praxean:* VC 5 (1951) 43-8; J. H. S. BURLEIGH, *The Doctrine of the Holy Spirit in the Latin Fathers:* Scottish Journal of Theology 7 (1954) 113-132; S. ROSSI, *La citazione dei testi sacri nell'Adversus Praxean di Tertulliano:* Giornale Italiano di Filologia 13 (1960) 249-260; E. EVANS, *Second Troughts on Tertullian against Praxeas:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 196-199; M. SIMONETTI, *«Persona Christi», Tertulliani Adv. Prax. XVII,11:* Rivista di storia e letteratura religiosa 1 (1965) 97-98.

10. *Sobre el alma (De anima)*

Después del *Adversus Marcionem*, el tratado *De anima* es la obra más extensa de Tertuliano. Pertenece a la serie de escritos antiheréticos; el autor manifiesta, al principio del capítulo tercero, que fueron los errores contemporáneos los que le movieron a componerlo. El calificarlo como «la primera psicología cristiana» puede desorientar sobre su verdadero carácter. No es una exposición científica, sino una refutación de doctrinas erróneas, como lo ha probado suficientemente J. H. Waszink. El propio Tertuliano lo consideraba como una continuación de su tratado anterior *De censu animae*, donde defendía el origen divino del alma contra Hermógenes; a esta obra alude el párrafo inicial del *De anima*. Declara que, una vez que ha discutido con Hermógenes sobre el origen del alma, quiere examinar las cuestiones que quedan; su discusión le obligará a tomar de nuevo las armas contra la filosofía. En el prefacio (c.1-3) niega todo valor a la declaración de Sócrates, que admitió la inmortalidad personal en el *Phaedo* de Platón. Una discusión sobre el alma debe recurrir a la revelación divina y no a los pensadores paganos, cuyos procedimientos son notorios, ya que mezclan afirmaciones verdaderas con argumentos falsos; merecen por ello el título de «patriarcas de los herejes». A continuación dedica la primera parte (c.4-22) a examinar las cualidades básicas del principio espiritual del alma. Aunque salida del aliento de Dios, tiene principio en el tiempo, y la opinión de Platón carece de fundamento (c.4). Causa, en cambio, sorpresa ver que el autor hace suya la teoría estoica que atribuye al alma naturaleza material: «Invoco también la autoridad de quienes, afirmando casi con nuestras propias palabras la esencia espiritual del alma—por cuanto aliento y espíritu son por su naturaleza muy afines entre sí—, no tendrán dificultad en persuadirnos de que el alma es una substancia corporal» (c.5). Tertuliano refuta la teoría contraria de los platónicos y demuestra por el evangelio la corpo-

reidad del alma. Se dedican sendos capítulos a estudiar la invisibilidad, la forma y el color del alma y a defender su unidad. Se trata así de la identidad del alma y del espíritu, de la inteligencia, que es una simple función del alma; se habla de sus partes o «potencias» y se discuten muchas otras cuestiones relativas a su homogeneidad. Contra la doctrina valentiniana de la inmutabilidad de la naturaleza humana, Tertuliano subraya la libertad de la voluntad. La segunda parte (c.23-37,4) estudia el origen del alma. Después de refutar primeramente las doctrinas heréticas que se derivan de la teoría platónica del olvido, se demuestra la inconsistencia de esta tesis filosófica. Los capítulos que siguen son los más importantes para la antropología de Tertuliano. En ellos refuta la noción de la preexistencia del alma y de su introducción en el cuerpo después del nacimiento, probando que el embrión es ya un ser animado. Para Tertuliano, el cuerpo y el alma empiezan a existir simultáneamente:

> ¿Cómo es concebido un ser animado? ¿Las substancias del alma y del cuerpo se forman simultáneamente, o más bien la una precede a la otra en su formación natural? Nosotros sostenemos que las dos son concebidas, formadas, perfeccionadas simultáneamente, de la misma manera que nacen al mismo tiempo. En nuestra opinión, ningún intervalo separa la concepción de los dos, de suerte que se pueda atribuir prioridad a una sobre la otra. Juzgad el origen del hombre por su fin. Si la muerte no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo, la vida, que es opuesta a la muerte, no se podrá definir más que como la unión del cuerpo y del alma. Si la separación de las dos substancias se produce simultáneamente por la muerte, la ley de su unión nos obliga a concluir que la vida llega simultáneamente a las dos substancias. Nosotros creemos, pues, que la vida empieza con la concepción, porque sostenemos que el alma existe desde este momento, ya que la vida empieza a existir en el mismo momento y lugar que el alma (c.27).

Tertuliano distingue entre semen del cuerpo y semen del alma. Enseña que el acto de la generación produce al hombre entero, cuerpo y alma. Así es que habla de un «semen que produce el alma y que fluye directamente del alma» (ibid.). De esta teoría se deduce la doctrina herética del traducianismo, que niega la creación directa e inmediata por Dios del alma individual. Tertuliano refuta a continuación la doctrina de la transmigración, tal como la enseñaron Pitágoras, Platón y Empédocles, y las herejías, con ella relacionadas, de Simón Mago y Carpócrates. Al final trata de la formación y cualidades del embrión. La tercera parte (c.37,5-58) responde a otras cuestiones relativas al alma, tales como su crecimiento, la pubertad y el pecado, el sueño, los sueños, la muerte y, finalmente, su suerte después

de la muerte. Según Tertuliano, todos los espíritus permanecen en el Hades hasta la resurrección, a excepción de los mártires, que entran en el cielo inmediatamente. «La única llave que abre las puertas del paraíso es la sangre de tu propia vida» (c.55). Es aquí donde el autor se refiere al martirio de Perpetua, que ocurrió el 7 de marzo del año 202. «¿Cómo es que la heroica mártir Perpetua, en la revelación que tuvo del paraíso el día de su pasión, vio solamente a sus compañeros mártires, sino porque la espada de fuego, que guarda la entrada del paraíso, no permite entrar a nadie más que a los que han muerto en Cristo, y no a los que mueren en Adán?» (ibid). Las almas que se encuentran en el Hades experimentan también castigos y consolaciones en el intervalo que media entre la muerte y el juicio, que son como la anticipación de una condenación o gloria ciertas.

La fuente principal del *De anima* de Tertuliano fue el tratado *Sobre el alma* (Περὶ ψυχῆς), en cuatro libros, del médico Sorano de Efeso, quien, siguiendo a los estoicos, creía que el alma es corporal. Sorano, el miembro más eminente de la llamada escuela metódica, vivió en Roma a principios del siglo II. En su obra, que se ha perdido, no trataba solamente de medicina, que era su profesión. Le interesaban también las cuestiones de etimología y refutó las opiniones contrarias de los filósofos. El más citado de todos es Platón; vienen luego los estoicos. Aristóteles, a quien Tertuliano no cita jamás en los otros escritos, es citado doce veces en éste, al paso que a Heráclito se le cita siete veces y a Demócrito cuatro. El escritor más reciente es Arrio Dídimo de Alejandría, el filósofo oficial de Augusto.

En el curso de la exposición, Tertuliano hace más de una vez profesión de fe montanista, y adopta los puntos de vista del montanismo (c.9.45.58). La composición de esta obra hay que situarla, por lo tanto, entre los años 210 y 213.

Ediciones: A. Reifferscheid - G. Wissowa: CSEL 20 (1890); J. H. Waszink, *Tertullianus, De anima*, ed. with a commentary (Amsterdam 1947), reeditada en el CCL 2 (1954) 779-869.

Léxico: J. H. Waszink, *Index verborum et locutionum quae Tertulliani de anima libro continentur* (Bonn 1935).

Traducciones: Alemanas: H. Kellner: BKV (Kempten 1871); J. H. Waszink, *Tertullianus, De anima mit Uebersetzung und Kommentar* (Amsterdam 1933).—*Francesa:* M. de Genoude, *Oeuvres de Tertullien* 2 (París 1852) 1-115.—*Holandesa:* H. U. Meyboom, *Over de Ziel:* Oudchristel. geschriften, dl.45 (Leiden 1930).—*Inglesas:* P. Holmes: ANL 15,410-541: ANF 3,181-235; E. A. Quain, *Tertullian, On the Soul:* FC 10 (1950) 179-309.

Estudios: G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn 1893); A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Potiers und Tertullians über die Entstehung der Seelen:* PhJ 13 (1900) 42; G. de Vries, *Bijdrage tot de psychologie van Tertullianus* (Utrecht 1929); H. Koch, *Tertullianisches III 7. Zur Lehre von Urstand und Erlösung bei Tertullian:*

ThStKr 104 (1932) 127-160; F. J. DÖLGER, *«Dogma» bei Tertullian (De anima 33):* AC 3 (1932) 80; H. KARPP, *Sorans vier Bücher* Περὶ ψυχῆς *und Tertullians Schrift De anima:* ZNW 33 (1934) 31-47; F. J. DÖLGER, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike:* AC 4 (1934) 32-7.44s; ID., *Tertullians Beurteilung der Machenschaften gegen das keimenden Leben:* ibid. 281s; F. SEYR, *Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa:* Commentationes Vindobonenses 3 (1937) 51-74; J. H. WASZINK, *Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl:* Pisciculi (Münster 1939) 276-8; ID., *Tertullianea:* Mnem 9 (1940) 129-137; A.-J. FESTUGIÈRE, *La composition et l'esprit du De anima de Tertullien:* RSPT 33 (1949) 129-161; J. H. WASZINK, *Mors immatura:* VC 3 (1949) 107-112; A. D. NOCK, *Tertullian and the ahori:* VC 4 (1950) 129-141; J. H. WASZINK, *The Technique of the Clausula in Tertullian's De anima:* ibid. 212-245; H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh 1951) 40-91; E. BARBOTIN, *Deux témoignages patristiques sur le dualisme aristotélicien de l'âme et de l'intellect:* Autour d'Aristote. Bibl. Philos. 16 (Lovaina 1955) 375-385; C. T. LIVIESTRO, *Tertullian and the Sensus Argument:* JHI 17 (1956) 264-8; C. TIBILETTI, *Seneca e la fonte di un passo di Tertulliano:* RFIC 35 (1957) 256-260 (De anima 41,1-3); E. RAPISARDA, *L'angelo della morte in Virgilio e in Tertulliano:* Acta philologica III piae memoriae N. I. Herescu (Roma 1964) 307-312 (De anima 53,6).

4. Obras sobre disciplina, moral y ascesis

La desviación de Tertuliano hacia el montanismo en ninguna parte se revela tanto como en sus escritos de carácter práctico. De su período premontanista quedan los siguientes tratados:

1. *A los mártires (Ad martyras)*

El tratado *Ad martyras* es una de sus primeras obras. A pesar de su brevedad (tiene solamente seis capítulos) y de su estilo llano, ha conquistado la admiración de todas las generaciones posteriores. En todas sus páginas se respira directamente el espíritu de heroísmo de los primeros cristianos. Iba dirigido a un grupo de confesores que esperaban en la cárcel a ser pronto entregados a la muerte por su fe; les exhorta y anima a seguir firmes. En las primeras palabras del tratado los llama *benedicti* y *martyres designati.* Se trata, pues, de catecúmenos, como lo indica claramente la primera de estas expresiones. Les recuerda la asistencia que les prodigan la *Domina mater ecclesia* y sus hermanos cristianos. Les pide que se dignen aceptar de él una pequeña contribución a su sostenimiento espiritual. No desea solamente quitarles el miedo al martirio, sino comunicarles un entusiasmo positivo, ensalzándolo como la más alta y la más gloriosa de las hazañas. Morir por Cristo no es sinónimo de aceptación indiferente del sufrimiento y de paciencia estoica. Es la prueba más ardua de valor e intrepidez. Es un combate en el sentido más pleno de la palabra. Tertuliano escoge sus imágenes más expresivas de los combates de la arena y de distintas fases de la vida militar. Así dice en el primer capítulo: «No pretendo tener ningún título espécial para exhortaros a vosotros. Sin embargo, no son únicamente los entrenadores y los presidentes de los espectáculos, sino también la gente inexperta y el público en general, los que animan de lejos a los más diestros gladiadores, y no es raro que las sugerencias de la multitud les hagan mucho bien». En el segundo capítulo les exhorta a no descorazonarse por estar separados del mundo:

> Si pensásemos que el mundo mismo no es sino una (gran) cárcel, sentiríamos que, al entrar vosotros en esa otra, dejabais la verdadera. Mucho mayores son las tinieblas del mundo, como que ciegan los corazones humanos. Más pesadas cadenas abundan en el mundo con las que aprisiona las almas mismas de los hombres. Más repugnante es la fetidez que exhala el mundo con el hedor de sus concupiscencias. El número de los reos encarcelados del mundo abarca todo el género humano. Y en su tribunal, quien ha de fallar no es el procónsul, sino Dios. Con lo que bienaventurados de vosotros, haceos cargo que habéis sido trasladados de la prisión al custodiario. Esa prisión da horror de lobreguez, pero vosotros sois luz. Crujen las cadenas, pero poseéis la libertad para ir a Dios (trad. Zameza).

El capítulo tercero vuelve a repetir la imagen del combate al cual están llamados los mártires. Les exhorta a considerar la cárcel como un lugar de entrenamiento:

> Habéis de librar una hermosa lid en la que el árbitro para los premios será el Dios vivo; el entrenador y asistente en la lucha, el Espíritu Santo; la recompensa, la corona eterna de esencia angélica, la ciudadanía de los cielos y la gloria en los siglos de los siglos. Vuestro Maestro es Cristo Jesús, que os ungió en el Espíritu y os ha conducido al medio de la arena. Quiere El antes del día del combate, para entrenaros en ejercicios fuertes y duros, separaros de vida de mayor comodidad y libertad, a fin de que, entrenados, adquiráis reciedumbre de atletas. Sabido es que a éstos se los separa para someterlos a una disciplina rígida, dedicándolos tan sólo a duros ejercicios que les críen fuerzas y vigor; se abstienen de placeres sensuales, de alimentos sabrosos y de bebidas enervantes. Se les violenta, se les baquetea, se les fatiga hasta rendirles. Ley es que a mayor ejercicio previo responde mayor esperanza de victoria (3) (trad. Zameza).

Los capítulos siguientes (4-6) traen ejemplos de extraordinarios sufrimientos, que van hasta el sacrificio de la vida, aceptados por pura ambición o vanidad, impuestos por el azar o por el destino. Los mártires, por el contrario, sufren por la causa de Dios. Si la última frase se refiere a la batalla de Lión, que se libró en febrero del año 197, donde Albino fue derrotado, el tratado data de aquel año. Se ha dicho también que acaso Perpetua y Felicidad pertenecían al grupo al que va des-

tinado este tratado. Las dos eran catecumenas y murieron por la fe en el año 202. En este caso habría que datar el tratado en ese año. *La Passio Perpetuae et Felicitatis* (cf. p.182-5) y el *Ad martyras* tienen tantos puntos de contacto, que se ha dicho que Tertuliano es también el autor de la primera.

Ediciones: T. H. BINDLEY, *T. H. Tertulliani De praescriptione haereticorum, Ad martyras, Ad Scapulam* (Oxford 1893); E. DEKKERS: CCL 1 (1954) 1-8; A. KROYMANN y V. BULHART: CSEL 76 (Viena 1957); A. QUACQUARELLI, *Tertulliano, Ad Martyras*, proleg. test. crit., trad e comm. (Roma 1963).

Traducciones: Españolas: J. PELLICER DE OSSAU (Barcelona 1939); *Exhortación a los cristianos presos en las cárceles. Libro de la Paciencia:* Col. Crisol 121 (Madrid 1946); P. MANERO, 2.ª ed. (Madrid 1962).—*Alemana:* H. KELLNER: BKV² 7 (1912).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Aan de martelaren:* Oudchriste! ecchritten dl.43 (Leiden 1930); CHR. MOHRMANN: MC 1,3 (Utrecht-Bruselas 1941) 183-195.—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of the Fathers 10 (Oxford 1842) 150-7; S. THELWALL: ANL 11,1-7; ANF 3,693-6.—*Italianas:* F. SCIUTO, *Tertulliano, Tre opere parenetiche (Ad martyras, De patientia, De paenitentia)*, trad. ital. (Catania 1961); A. QUACQUARELLI, l.c.

Estudios: F. J. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision: Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel:* AC 3 (1932) 177-188; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Gotinga 1936) 17-28; G. D. SCHLEGEL, *The Ad martyras of Tertullian and the Circumstances of its Composition:* Downside Review 63 (1945) 125-8; Z. VYSOKY, *Las fuentes del tratado Ad martyras de Tertuliano* (en checo): Listy Filologicke 72 (1948) 156-166; E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr:* SCA 12 (Wáshington 1950) 30-4; G. QUISPEL, *Il concetto dell'uomo nell'antichità cristiana:* Nuovo Didaskaleion 4 (1950-1951) 5-24; L. ALFONSI, *Sull'Ad martyras di Tertulliano:* In memoriam A. Beltrami (Génova 1954) 39-49; ID., *Ad martyras IV 9:* Aevum 28 (1954) 555; A. G. AMATUCCI, *Gli Acta Martyrum e una Passio del tempo di Settimio Severo:* Studi Calderini-Paribeni I (Milán 1956) 363-7; J. CAMPOS, *El autor de la Passio SS. Perpetuae et Felicitatis:* Helmántica 10 (1959) 357-381; A. M. H. HOUPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie doctrinale du martyre de Tertullien à Lactance* (Nimega 1961).

2. *Los espectáculos (De spectaculis)*

El tratado *De spectaculis* es una condenación absoluta de todos los juegos públicos en el circo, en el estadio y anfiteatro, de los combates de atletas y gladiadores. Comprende dos secciones: la histórica (4-13) y la moral (14-30). En la primera demuestra que a ningún cristiano le es lícito asistir a esta clase de diversiones; su origen, su historia, sus nombres, sus ceremonias y el lugar donde se celebran prueban a las claras que no son sino una forma distinta de idolatría. Todos los creyentes renunciaron a ellas en sus promesas bautismales. En la segunda parte pone de relieve que, porque excitan violentamente las pasiones, socavan la base de la moralidad y son incompatibles con la religión del Salvador. El último capítulo pinta con gran colorido el espectáculo más majestuoso que presenciará jamás el mundo: «La próxima venida de Nuestro Señor» y «aquel último juicio, con sus consecuencias eternas; ese día que las

naciones descuidan y convierten en objeto de burla, cuando el mundo, envejecido por el tiempo, y todos sus productos serán consumidos en un mismo fuego» (30). El tratado está destinado a los catecúmenos, como se echa de ver claramente por la frase inicial: «Servidores de Dios que estáis a punto de acercaros a El para hacerle una solemne consagración de vosotros mismos, tratad de comprender bien la condición de la fe, las razones de la verdad, las leyes de la disciplina cristiana, que prohíben, entre otros pecados del mundo, los placeres de los espectáculos públicos». Tertuliano se sirvió, como de fuente, para la primera parte del tratado sobre el origen e hisoria de los juegos, de las obras de Suetonio sobre esta materia y quizás de los *Libri rerum divinarum* de Barrón, que utilizó Suetonio. Lo escribió en su período premontanista y sin duda alguna antes que el *De idololatria* y *De cultu feminarum*, porque en ambos se refiere a él *(De idol.* 13; *De cultu fem.* 1,8). Fuera de una indicación de que estaba en curso una persecución cuando lo estaba escribiendo (c.27), no suministra ningún dato que permita precisar su fecha de composición. Parece, sin embargo, más probable el año 197 que el 202. En otra parte *(De corona* 6), el autor dice que había preparado también una edición griega del *De spectaculis.*

Ediciones: A. REIFFERSCHEID-G. WISSOWA: CSEL 20 (1890) 1-29; T. R. GLOVER, *Tertullian, Apology, De spectaculis:* LCL 250 (Londres-Nueva York 1931; reedición 1960); A. BOULANGER, *Tertullien, De spectaculis* (París 1933); nueva edición crítica por E. DEKKERS: CCL 1 (1954) 225-253; E. DI CASTORINA, *Tertulliano, De spectaculis* (Florencia 1961).

Léxico: E. WITTERS, *Tertullien, De spectaculis. Index verborum omnium* (Lovaina 1942).

Traducciones: Alemana: H. KELLNER: BKV² 7 (1912).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Over de schouwspelen:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931); CHR. MOHRMANN, *De openbare spelen:* MC 1,3 (Utrecht 1951) 197-240.—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 187-219; S. THELWALL: ANL 11,8-35; ANF 3,79-91; T. R. GLOVER, l.c.

Estudios: E. NÖLDECHEN, *Die Quellen Tertullians in seinem Buch von den Schauspielen:* Philologus, Suppl.-Band 6,2 (1894) 727-766; ID., *Tertullian und das Spielwesen:* Zeitschr. für wiss. Theologie 37 (1894) 91-125; ID., *Tertullian und der Agon:* Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 3 (1894) 206-226; ID., *Tertullian und das Theater:* ZKG 15 (1894-1895) 161-203; P. WOLF, *Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift De spectaculis* (diss.) (Viena 1897); H. J. SOVERI, *De ludorum memoria capita Tertullianea selecta* (Helsingfors 1912); R. M. CHASE, *Tertullian, De spectaculis:* CJ 23 (1927) 107-120; J. KÖHNE, *Die Schrift Tertullians über Schauspiele in kultur- und religionsgeschichtl. Bedeutung* (diss.) (Breslau 1929); J. BÜCHNER, *Tertullian, De spectaculis. Kommentar* (Würzburg 1935); J. LAMPAERT, *Tertullianus, De spectaculis. Inleidung en commentaar* (Lovaina 1943); J. H. WASZINK, *Varro, Livy and Tertullian on the History of Dramatic Art:* VC 2 (1948) 224-242; A. H. COURATIN, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora* (De spectaculis 25): JEH 2 (1951) 19-23; G. I. LIEFTINCK, *Un fragment de «De spectaculis» de Tertullien prove-*

nant d'un manuscrit du IX^e siècle: VC 5 (1951) 193-203; E. CASTORINA, *Per una nuova edizione del «De spectaculis» de Tertulliano:* Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini (1956) 29-58; M. TURCAN-DÉLÉANI, *Aedes Solis au Grand cirque:* REL 36 (1958) 255-262 (De spect. 8); L. ALFONSI, *Due note sul De spectaculis di Tertulliano:* Atene e Roma 8 (1963) 33-35 (De spectaculis III,2; V,7); C. TIBILETTI, *Osservazioni sul Del spectaculis di Tertulliano:* Atti della Accademia delle Scienze di Torino 98 (1963-1964) 153-187; P. G. VAN DER NAT, *Tertullianea* (la estructura del «De spectaculis»): VC 18 (1964) 129-143.

3. *Sobre el vestido de las mujeres (De cultu feminarum)*

La idea maestra que inspiró la pluma de Tertuliano al escribir el *Ad martyras* y el *De spectaculis,* aparece nuevamente en el *De cultu feminarum:* No basta renunciar al paganismo el día del bautismo; la religión de Cristo debe impregnar nuestra vida cotidiana. Por esto, exhorta a las mujeres cristianas a no dejarse dominar por la moda pagana, sino que se vistan con modestia. La obra comprende dos libros, que al principio formaban dos obras distintas. La primera ostentaba el título *De habitu muliebri,* y la segunda, *De cultu feminarum.* Esta no es una continuación de la primera. Vuelve a abordar el mismo tema de una manera más completa, señal de que el autor no quedó satisfecho con la primera. En el capítulo introductorio recuerda a las mujeres cristianas que el pecado entró en el mundo por la primera mujer. Por esta razón, el único vestido que conviene a las hijas de Eva es el de la penitencia. Adornos y cosméticos vienen del diablo, como prueba el *Libro de Enoc* (c.2). El autor dedica un capítulo entero (c.3) a defender la autenticidad de esta obra apócrifa. En el capítulo cuarto vuelve a su tema. Distingue entre el vestido *(cultus)* y el maquillaje *(ornatus).* El primero es ambición; el segundo, prostitución (c.4). Hablando del primero, condena todas las alhajas, sean de oro, plata, perlas o piedras preciosas. Es únicamente la rareza la que da a estos objetos el valor que se les atribuye. La costumbre de teñir los vestidos es una ofensa a la naturaleza. «Dios no se complace en lo que El no ha hecho, a no ser que tengamos que decir que no pudo crear ovejas que nacieran con lana de color de púrpura o azul celeste. Mas, si era capaz de hacerlo, es manifiesto que no lo quiso, y lo que Dios no ha querido, es evidente que no debe hacerse. Aquellas cosas, pues, que no vienen de Dios, que es el autor de la naturaleza, no son buenas. Por consiguiente, hay que entender que vienen del diablo, porque no pueden provenir de nadie más» (c.8). Los dones de Dios deben regular nuestros deseos, pues de otra suerte somos presa del orgullo, que es la causa de que «un cuello delicado arrastre bosques e islas y de que los finos lóbulos de las orejas derrochen una fortuna» (c.9). Aquí el autor se detiene bruscamente sin haber tratado el segundo punto que se había propuesto. El libro segundo trata del mismo tema, pero en orden inverso: habla primero de los maquillajes *(ornatus)* y luego de las alhajas y de los vestidos *(cultus).* El primer capítulo recomienda la modestia como la virtud propia del cristiano: «Puesto que somos el *templo de Dios,* la modestia es la sacristana y la sacerdotisa de este templo. No debe permitir que entre nada impuro o profano, no sea que el Dios que lo habita se ofenda y abandone completamente la morada profanada». Esta virtud prohibe a las mujeres transformar la obra de Dios, es decir, el cuerpo, con pinturas y tintes del cabello: «Las que ungen su piel con pomadas, colorean sus mejillas de rojo y untan de negro sus ojos, pecan contra Dios. Seguramente a ellas les parece imperfecta la obra de Dios, puesto que, a juzgar por sus propias personas, ellas condenan y censuran al Artífice de todas las cosas» (c.5). Explica de la misma manera que en el primer libro el deseo de alhajas y adornos de oro y plata. Trata de persuadir a la mujer cristiana que se distinga de las paganas por su porte exterior. El último capítulo se refiere a los tiempos que estaban atravesando y exhorta a las mujeres a estar preparadas para la persecución:

> Hay que despreciar, pues, esas muelles delicadezas que enervan la fuerza viril de la fe. Mucho dudo que las manos acostumbradas a ricos brazaletes puedan resistir al peso de las cadenas; que los pies que han conocido el placer puedan soportar pacientemente los grillos de hierro, y que ese cuello rodeado de esmeraldas y diamantes deje libre paso al filo de la espada... Siempre, pero sobre todo hoy, los cristianos pasan su vida entre hierros y no en oro. Ya se preparan los vestidos de los mártires. Se espera la llegada de los ángeles que deben traérnoslos desde lo alto de los cielos (13).

A pesar de las exageraciones que hay en estas dos obras, la segunda es de tono mucho más moderado y más comprensiva en sus juicios, diferencia que hace sospechar que fue compuesta en fecha bastante posterior. Tertuliano escribió la primera después de su tratado *De spectaculis,* como se deduce claramente del capítulo 8. Los dos libros son también posteriores al *De oratione,* en cuyo capítulo 20 se contiene en germen todo lo expuesto en estos libros. Se advierte la ausencia de ideas montanistas.

Ediciones: A. KROYMANN: CSEL 70 (1942) 59-95; J. MARRA, *De cultu feminarum libri duo:* Corpus script. lat. Paravianum 54 (Turín 1930; 2.ª ed. 1951); W. KOK, *De cultu feminarum, met vertaling en commentaar* (Dokkum 1934); CCL 1 (1934) 341-370 (reimpresión de la edición de A. Kroymann).

Traducciones: Española: J. PELLICER DE OSSAU (Barcelona 1639).—*Alemana:* H. KELLNER, BKV² 7 (1912).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Over den opsmuk der vrouwen:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Lei-

den 1931); W. KOK, l.c.; A. DUCHEYNE, *Proeve van vertaling en commentaar van het eerste boek van De cultu feminarum, met enkele bemerkingen over Tertullianus' gedachtengang* (diss.) (Gand 1941).—*Inglesa:* S. THELWALL: ANL 11,304-322; ANF 4,14-25.

Estudios: G. CORTELLEZZI, *Il concetto della donna nelle opere di Tertulliano:* Didaskaleion (1923) 1,5-29; 2,57-79; 3,43-100; U. MORICCA, *Degli ornamenti delle donne* (Tert.); Bilychnis 21 (1923) 401; M. GALDI, *De Tertulliani «De cultu feminarum» et Cypriani «Ad virgines» libellis commentatio:* Raccolta di scritti in onore di F. Ramorino (Milán 1927) 539-567; H. KOCH, *Tertullianisches:* ThStKr 101 (1929) 469-471; S. SELIGA, *Tertullianus et Cyprianus de feminarum moribus pravis:* Munera philologica L. Cwiklinski oblata (Poznan 1936) 262-9; B. BRAUM, *Note sur Tertullien, De cult. fem. II 6.4. Histoire d'un texte obscur:* SE 7 (1955) 35-48; P. G. VAN DER NAT, *Tertullianea* (el texto del «De cultu feminarum» II,2): VC 18 (1964) 14-31; R. BRAUN, *Le problème des deux livres du De cultu feminarum de Tertullien. Un ouvrage homogène ou deux écrits distincts?:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 133-142.

4. *Sobre la oración (De oratione)*

El tratado *De oratione,* escrito hacia el 198-200, va dirigido a los catecúmenos. Empieza con la idea de que el Nuevo Testamento ha introducido una forma de oración que por su tenor y espíritu no tiene precedente en el Antiguo y es superior por su intimidad, por su fe y confianza en Dios y por su brevedad. Todas estas características aparecen en el Padrenuestro, que es un epítome de todo el Evangelio. Luego sigue (c.2-9) el primer comentario al *Pater noster* que exista en ninguna lengua. El autor añade una serie de consejos prácticos. Nadie debe acercarse a Dios sin haberse antes reconciliado con su hermano y haber depuesto toda ira y perturbación de espíritu (c.10-12). Esto exige, sobre todo, pureza de corazón, no la purificación de las manos, al menos no cada vez (c.13-14). Reprueba luego la costumbre de quitarse el manto durante los oficios y de sentarse al terminarse las oraciones (c.15-16), pues es una compostura que considera irreverente en la presencia del Dios vivo. Recomienda orar con las manos levantadas y en voz baja (c.17), actitud que simboliza la modestia y la humildad. Nadie debe dispensarse del ósculo de paz después de las oraciones, ni siquiera el día de ayuno. El ósculo de paz es el sello de la oración. Esta regla sólo conoce una excepción: el Viernes Santo, cuando todos se abstienen de comer según una costumbre religiosa (c.18). En cuanto a los días de estación (c.19), los que se abstienen de comer no deben llegar al extremo de privarse de la santa comunión; deben llevarla a casa y tomarla luego que rompan el ayuno (c.19). Tertuliano trata extensamente de la obligación que tienen las doncellas vírgenes de cubrirse la cabeza en la iglesia e insiste fuertemente en este sentido (c.20-22). Es costumbre arrodillarse en días de ayuno y de estación y también para la oración de la mañana, pero esta costumbre no debe observarse en Pascua y Pentecostés (c.23). Todo lugar es apto para rendir homenaje al Creador,

si la oportunidad y la necesidad lo exigen (c.24). No hay ninguna hora especial prescrita para orar, pero es bueno hacerlo en los momentos principales de la jornada, en la hora sexta y nona. «Cuadra bien al creyente no tomar alimento ni baño antes de haber orado; porque los refrescos y alimentos del espíritu deben preferirse a los de la carne, y las cosas del cielo a las de la tierra» (c.25). Nunca deberíamos recibir o despedir a un huésped sin elevar al cielo nuestros pensamientos juntamente con él. Sería bueno también, según loable costumbre, acabar todas las oraciones de petición con un aleluya o un responsorio (c.26-27). Los dos últimos capítulos (c.28-29) ensalzan la oración como sacrificio espiritual y alaban su poder y eficacia.

Si comparamos esta obra con la que escribió Orígenes sobre el mismo tema, observaremos en Tertuliano una ausencia total de preocupaciones filosóficas y, por el contrario, una orientación predominantemente práctica. Se preocupa ante todo de la compostura interior y exterior que hay que guardar en la oración y se dirige al pueblo cristiano en general, más que a un grupo selecto. Su tratado es precioso, pero no por la profundidad de sus ideas, sino porque expresa con viveza la concepción auténticamente cristiana de la vida.

Ediciones: A. REIFFERSCHEID-G. WISSOWA: CSEL 20 (1890) 180-200; R. W. MUNCEY, *Q. S. F. Tertulliani De oratione.* Introduction and notes (Londres 1926); G. F. DIERCKS, *Tertullianus, De oratione. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar* (Bussum 1947); E. EVANS: SPCK (Londres 1953); CCL 1 (1954) 255-274 (reimpresión de la edición de Diercks); G. F. DIERCKS, *Stromata Patristica* 4 (Utrecht 1956) 17-36 (nueva edición).

Traducciones: Alemana: H. KELLNER: BKV² 7 (1912).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Tertullianus, Over het gebed:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931); C. F. DIERCKS, l.c.—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of the Fathers 10 (Oxford 1842) 298-321; S. THELWALL: ANL 11,178-204; ANF 3,681-691; A. SOUTER, *Tertullian's Treatises Concerning Prayer. Concerning Baptism:* SPCK (Londres-Nueva York 1919); E. EVANS, l.c.

Estudios: W. HALLER, *Das Herrengebet bei Tertullian:* Zeitschr. für praktische Theologie 12 (1890) 327-354; E. v. d. GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) 279-282; G. LOESCHKE, *Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererklärungen des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus* (Berlín 1908); J. MOFFAT, *Tertullian on the Lord's Prayer:* ExpT 18 (1919) 24-41; F. J. DÖLGER, *Das Niedersitzen nach dem Gebet. Ein Kommentar zu Tertullian, De oratione 16:* AC 5 (1936) 116-137; B. SIMOVIC, *Le pater chez quelques Pères latins:* France Franciscaine 21 (1938) 193-222.245-264; O. SCHÄFER, *Das Vaterunser, das Gebet des Christen. Ein aszetische Studie nach Tertullian De oratione:* ThGl 35 (1943) 1-6; A. J. B. HIGGINS, *Lead us not into Temptation. Some Latin Variants:* JThSt 46 (1945) 179-183; E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Bruselas-Amsterdam 1947) 117-126; H. PÉTRÉ, *Les leçons du «Panem nostrum quotidianum»:* RSR 40 (1951) 63-79; M. BELLIS, *Levantes puras manus nell'antica letteratura cristiana:* Ricerche di Storia religiosa 1 (1954) 99-49; S. CONSTANZA, *La quarta petizione in Venanzio Fortunato:* Convivium Dominicum (Catania 1959) 87-

97; L. ALFONSI, *Considerazioni sul De oratione di Tertulliano:* Convivium N. S. 6 (1961) 641-647; P. SALMON, *Les origines de la prière des heures d'après le témoignage de Tertullian et de saint Cyprien:* Mélanges C. Mohrmann (Utrecht 1963) 202-212; D. Y. HADIDIAN, *The Background and Origin of the Christian Hours of Prayer:* ThSt 25 (1964) 59-69; A. HAMMAN, *La oración. I. El Nuevo Testamento. II. Los tres primeros siglos:* Biblioteca Herder, Sección litúrgica 87 (Barcelona 1967) 709-713.

5. *Sobre la paciencia (De patientia)*

El tratado *De patientia* empieza con la siguiente confesión:

> Confieso a Dios, mi Señor, que harto temeraria, si ya no es que también desvergonzadamente, me atrevo yo a escribir de la virtud de la paciencia, siendo totalmente inhábil para persuadir la mayor de las virtudes sin tener ninguna... Con todo eso, será cierto linaje de consuelo tratar de lo que no se goza, como los enfermos, que, faltos de salud, no saben callar, no hablan de otra cosa sino de las comodidades de ella; así yo, miserable pecador, como siempre estoy ardiendo en la fiebre de la impaciencia, es fuerza que hable, que discurra y suspire por la salud de la paciencia que me falta (c.1; trad. P. Manero).

La paciencia tiene su origen y su modelo en el Creador, que derrama el brillo de su luz por igual sobre los justos y los injustos. Cristo nos da un ejemplo aún mayor en su encarnación, en su vida, en sus sufrimientos y muerte. Nosotros podremos alcanzar esa perfección, sobre todo, por la obediencia a Dios. La impaciencia es la madre de todos los pecados, y el demonio es el padre. La virtud de la paciencia precede y sigue a la fe, que no puede existir sin ella. En la vida ordinaria hay muchas ocasiones de ejercitarla; por ejemplo, en la pérdida de los bienes, en las provocaciones e insultos, en las desgracias y caídas. La impaciencia proviene las más de las veces del deseo de venganza. Tenemos obligación de sufrir las adversidades, sean grandes o pequeñas; en premio se nos dará la felicidad. Tertuliano exalta luego las ventajas de la paciencia: nos lleva a toda clase de obras buenas; ayuda a arrepentirse y enciende la caridad. Fortalece el cuerpo y le capacita para sobrellevar con absoluta firmeza la continencia y el martirio. Tenemos de ella ejemplos heroicos en el Antiguo y Nuevo Testamento, como son Isaías y Esteban. El valor, los efectos y la belleza de esta virtud no admiten comparación. «Allí donde está Dios, se encuentra también la hija que El alimenta, la paciencia. Cuando desciende el Espíritu del Señor, la paciencia le acompaña sin separarse de El» (c.15). En el último capítulo se le hace observar al lector que la paciencia cristiana difiere radicalmente de su caricatura pagana, que es la perseverancia obstinada en el mal.

Este tratado hay que datarlo entre los años 200-203. Describe al cristiano ideal, y, por estar escrito en un estilo agradable y tranquilo, constituye un documento importante para conocer la personalidad del autor. San Cipriano recurrió mucho a sus páginas para escribir *De bono patientiae.*

Ediciones: A. KROYMANN: CSEL 47 (1906) 1-24; J. W. PH. BORLEFFS, *Libri de patientia, De baptismo, De paenitentia:* Scriptores christiani primaevi 4 (La Haya 1948); ID.: CCL 1 (1954) 297-317.

Traducciones: Españolas: J. PELLICER DE OSSAU (Barcelona 1639); P. MANERO, *Tertuliano. Libro de la paciencia* (Madrid 1789); ID., *Exhortación a los cristianos presos en las cárceles. Libro de la Paciencia:* Col. Crisol 121 (Madrid 1946); J. LEAL Y G. LARA SANTAELLA, *Tertuliano. De la paciencia y Exhortación a los mártires:* Col. Excelsa 34 (Madrid 1947).—*Alemana:* H. KELLNER: BKV² 7 (1912).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Over het geduld:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931); CHR. MOHRMANN: MC 1,3 (Utrecht 1951) 301-328.—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 327-348; S. THELWALL: ANL 11,205-230; ANF 3,707-717.—*Italiana:* F. SCIUTO, *Tertulliano, Tre opere parenetiche (Ad martyras, De patientia, De pacnitentia),* trad. ital. (Catania 1961).

Estudios: R. KADERSCHAFKA, *Quae ratio et rerum materiae et generis dicendi intercedere videatur inter Cypriani libellum «De bono patientiae» et Tertulliani librum «De patientia».* Progr. Gymn. (Pilsen 1913); M. L. CARLSON, *Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists:* CPh 43 (1948) 93-104; J. W. PH. BORLEFFS, *Een nieuw handschrift van Tertullianus:* Handelingen van het 21e Nederl. Philologencongres (Groningen 1950) 27.

6. *Sobre la penitencia (De paenitentia)*

El tratado *De paenitentia* tiene una importancia excepcional para la historia de la penitencia eclesiástica, principalmente porque el autor lo escribió siendo todavía católico. La erupción volcánica que se menciona en el capítulo 12 permite datarlo en el año 203, fecha en que se señala una erupción del Vesubio. El tratado se divide claramente en dos partes. La primera trata de la penitencia a la que debe someterse todo adulto que quiera presentarse al bautismo (c.4-6). La segunda versa sobre la «segunda» penitencia, que Dios, en su misericordia, «ha colocado en el vestíbulo para abrir la puerta a los que llamen, pero solamente una vez, porque ésta es ya la segunda» (c.7). Este pasaje certifica claramente la existencia de un perdón después del sacramento de la iniciación. Si Tertuliano insiste en que esta oportunidad se concede sólo una vez, no lo hace por motivos dogmáticos, sino por motivos de orden psicológico y práctico. Esto se ve claramente en el siguiente párrafo:

> ¡Oh Jesucristo, Señor mío!, concede a tus servidores la gracia de conocer y aprender de mi boca la disciplina de la penitencia, pero en tanto en cuanto les conviene y no para pecar; con otras palabras, que después (del bautismo) no tengan que conocer la penitencia ni pedirla. Me repugna mencionar aquí la segunda, o por mejor decir, en este caso la última penitencia. Temo que, al

hablar de un remedio de penitencia que se tiene en reserva, parezca sugerir que existe todavía un tiempo en que se puede pecar. No quiera Dios que nadie interprete mal mi pensamiento, haciéndonos decir que con esta puerta abierta a la penitencia existe, por consiguiente, ahora una puerta abierta al pecado, como si la sobreabundancia de la misericordia del cielo implique un derecho para la temeridad humana. Que nadie sea menos bueno porque Dios lo es tanto, arrepintiéndose de su pecado tantas veces cuantas alcanza el perdón. De otro modo, dejará un día de escapar el que no ponga fin a sus pecados. Hemos escapado una vez (en el bautismo). No nos pongamos más en peligro, aunque nos parezca que aún escaparemos otra vez (c.7).

De este pasaje se sigue que Tertuliano, sintiéndose responsable de las almas de sus lectores, siente reparo en recomendar esta segunda penitencia, porque teme que en adelante puedan pecar por presunción. Por otra parte, les precave contra el otro extremo, la desesperación:

> Si ocurre que debes hacer penitencia por segunda vez, no te dejes abatir ni aplastar por la desesperación. Avergüénzate de haber pecado por segunda vez, pero no te avergüences de arrepentirte; sonrójate de haber caído de nuevo, pero no de levantarte nuevamente. Que nadie se deje llevar de la vergüenza. A nuevas enfermedades hay que aplicar nuevos remedios (c.7).

La segunda penitencia de la que habla Tertuliano en este tratado es la que iba seguida de la reconciliación eclesiástica. Para alcanzarla es necesario que el pecador se someta a la ἐξομολόγησις, o confesión pública, y cumpla los actos de mortificación, tal como se explica en los capítulos 9-12:

> Cuanto más estricta sea la necesidad de esta segunda penitencia, tanto más laboriosa debe ser la prueba; no basta que exista la conciencia de haber obrado mal; es preciso un acto que la manifieste al exterior. Este acto, para emplear una palabra griega que se usa comúnmente, es la ἐξομολόγησις, en virtud de la cual confesamos a Dios nuestro pecado, no porque El lo ignore, sino porque la confesión dispone a la satisfacción y realiza la penitencia, y ésta, a su vez, aplaca la cólera de Dios. La *exomologesis* es, pues, un ejercicio que enseña al hombre a humillarse y a rebajarse, imponiéndole un régimen capaz de atraer sobre él la compasión. Regula su compostura exterior y su alimentación; quiere que se acueste sobre saco y ceniza, que se cubra el cuerpo con harapos, que se entregue a la tristeza, que se vaya corrigiendo las faltas por medio de un tratamiento severo. Por otra parte, el penitente debe contentarse, en cuanto a la comida y a la bebida, con cosas simples, que son estrictamente necesarias para sostener la vida, no para halagar el vientre; nutre la oración con el ayuno; gime, llora y se lamenta de día y de noche al Señor, su Dios; se prosterna a los pies de los sacerdotes y se arrodilla ante los amigos de Dios; solicita las oraciones de sus hermanos, para que sirvan de intercesores ante Dios (9).

Lo que dice de postrarse delante de los sacerdotes indica que esta penitencia era una institución eclesiástica. Terminaba con una absolución oficial, porque Tertuliano pregunta a los que «rehúyen este deber como una revelación pública de sus personas, o que lo difieren de un día para otro»: «¿Es acaso mejor ser condenado en secreto que perdonado en público?» El último capítulo (12) describe la condenación eterna en el infierno de quienes abandonaron su propia salvación por no querer usar esta segunda *planca salutis*. De todas estas consideraciones se deduce claramente que Tertuliano admite en este tratado el perdón de los pecados graves.

Ediciones: J. W. Ph. Borleffs, *Libri De patientia, De baptismo, De paenitentia:* Scriptores christiani primaevi 4 (La Haya 1948); E. Preuschen: SQ 2, 2.ª ed. (Friburgo 1910); G. Rauschen: FP 10 (Bonn 1915); P. de Labriolle, *De paenitentia, De pudicitia,* texte et trad. (París 1906); J. W. Ph. Borleffs: CCL 1 (1954) 319-340; la edición crítica más reciente es la del mismo J. W. Ph. Borleffs: CSEL 76 (Viena 1957).

Léxico: J. W. Ph. Borleffs, *Index verborum quae Tertulliani de paenitentia libello continentur:* Mnem 60 (1932) 254-316.

Traducciones: Alemana: H. Kellner: BKV² 7 (1912).—*Francesa:* P. de Labriolle, l.c.—*Holandesas:* H. U. Meyboom, *Over de boete:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931); Chr. Mohrmann: MC 1,3 (Utrecht 1951) 273-300.—*Inglesas:* C. Dodgson: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 349-369; S. Thelwall: ANL 11,257-278: ANF 3,657-666; W. P. le Saint, *Tertullian. Treatises on Penance. On Penitence, On Purity,* translated and annotated: ACW 28 (Westminster 1959).—*Italiana:* F. Sciuto, *Tertulliano, Tre opere parenetiche (Ad martyras, De patientia, De paenitentia),* trad. ital. (Catania 1961).

Estudios: G. Esser, *Die Bussschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus* (Bonn 1905); P. de Labriolle, *Vestiges d'apocryphes dans le De paenitentia de Tertullien* 12,9: Bull. d'anc. littér. et arch. chrét. 1 (1911) 127-8; A. d'Alès, *L'Édit de Calliste* (París 1914) 136-171: Le traité de Tertullien De paenitentia; S. W. J. Teeuwen, *De voce «paenitentia» apud Tertullianum:* Mnem 55 (1927) 410-9; C. Chartier, *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien:* Antonianum (1935) 301-344.499-536; J. W. Ph. Borleffs, *Observationes criticae in Tertulliani De paenitentia libellum:* Mnem 60 (1932) 41-106; Lukman: Bugoslovni Vestnik (1939) 236-266; J. W. Ph. Borleffs, *Een nieuw handschrift van Tertullianus:* Handelingen van het 21e Nederl. Philologencongres (Groningen 1950) 27; F. Sciuto, *Tertulliano in Orienzio:* Convivium Dominicum (Catania 1959) 415-422 (De paenitentia in Commonitorio 1); Id., *Ancora su Tertulliano e Orienzio:* MSLC 9 (1959) 25-32.—Para otros estudios, véase la bibliografía que se da al tratar del *De pudicitia,* p.608-9.

7. *A su mujer (Ad uxorem)*

Tertuliano escribió, por lo menos, tres tratados sobre el matrimonio y las segundas nupcias, uno siendo católico, otro cuando era semimontanista, y el tercero después de su separación definitiva de la Iglesia. El mejor es, sin comparación, el primero. Se titula *Ad uxorem* y fue compuesto entre los años 200-206. Se compone de dos libros. El autor da a su esposa consejos para cuando él haya partido de este mundo. Se los deja en forma de testamento espiritual. En el primer libro le exhorta a permanecer viuda, porque hay razones de peso para disuadirla de tomar otro marido, y ninguna excusa buena en favor de un segundo matrimonio. La carne, el mundo y los deseos de tener posteridad no deberían inducir a un cristiano a contraer segundas nupcias, porque el siervo de Dios está por encima de esas influencias. El espíritu es más fuerte que la carne. Los cuidados terrenos deben ceder ante los negocios del cielo, y los hijos no son sino una carga para los tiempos difíciles que se avecinan, y en muchos casos constituyen un peligro para la fe. Que los fieles aprendan de los paganos. Tienen ellos un sacerdocio de viudas y célibes y a su pontífice máximo no le está permitido casarse por segunda vez. Si Dios permite que una mujer pierda a su consorte por la muerte, ella no debería intentar, tomando otro hombre, restablecer lo que Dios ha disuelto. Tales uniones son obstáculo para la santidad, como lo indica la ley de la Iglesia, que niega ciertos honores a los que se atreven a contraerlas. Naturalmente, ninguno de estos argumentos es realmente convincente; por eso, Tertuliano trata, en el segundo libro, de la posibilidad de que su esposa no quiera quedarse sola después de su muerte. En este caso, le insta a que escoja un cristiano, pues los matrimonios mixtos entre fieles e infieles han sido condenados por el Apóstol (1 Cor. 7,12-14). Son un peligro para la fe y la moral, aun en el caso de que la parte infiel sea tolerante:

> Tus «perlas» son las prácticas religiosas que te distinguen en tu vida cotidiana. Cuando más trates de disimularlas, tanto más sospechosas se hacen y atraen la curiosidad de los paganos. ¿Crees que eres capaz de no llamar la atención cuando hagas la señal de la cruz sobre tu cama o sobre tu cuerpo? ¿Cuando soples para lanzar algún espíritu inmundo? ¿O cuando te levantes por la noche para rezar? ¿No pensará él que practicas algún rito mágico? ¿No querrá saber tu marido qué es lo que tomas en secreto antes de comer ningún otro alimento? Y si él descubre que se trata de pan, ¿no creerá lo que se dice? Y aun cuando no haya oído lo que se rumorea, ¿será tan simple que acepte la explicación que le das, sin protestar, sin extrañarse de que sea realmente pan y no algún sortilegio mágico? Suponte que haya maridos que te creen todo eso: lo hacen sólo para despreciar y burlarse y mofarse de las mujeres que creen (2,5).

Existe todavía otro peligro mayor para la mujer cristiana, y es el de tener que tomar parte en los ritos paganos con ocasión de los días de los demonios y de las fiestas de los gobernantes. Las mujeres convertidas después de casadas tienen una excusa. Pero es muy distinto cuando una cristiana se casa con un pagano y pone de este modo en peligro su propia religión: «Ningún matrimonio de este género puede tener éxito: es obra del maligno y ha sido condenado por el Señor» (2,7). La explicación de estas uniones mixtas es la debilidad de la fe y el deseo de las riquezas y placeres de este mundo. El autor opone a estos placeres la felicidad de dos esposos cristianos:

> ¿Dónde encontraremos palabras para expresar la felicidad de un matrimonio que la Iglesia une, la oblación divina confirma, la bendición consagra, los ángeles lo registran y el Padre lo ratifica? Porque en la tierra los hijos no deben casarse sin el consentimiento de sus padres. ¡Qué dulce es el yugo que une a dos fieles en una misma esperanza, en una misma ley, en un mismo servicio! Los dos son hermanos, los dos sirven al mismo Señor, no hay entre ellos ninguna desavenencia ni de carne ni de espíritu. Son verdaderamente dos en una misma carne; y donde la carne es una, el espíritu es uno. Rueguen juntos, adoran juntos, ayunan juntos, se enseñan el uno al otro, se animan el uno al otro, se soportan mutuamente. Son iguales en la iglesia, iguales en el festín de Dios. Comparten igual las penas, las persecuciones y las consolaciones. No tienen secretos el uno para el otro; nunca rehúyen la compañía mutua; jamás se causan tristeza el uno al otro... Cantan juntos los salmos e himnos. En lo único en que rivalizan entre sí es en ver quién de los dos cantará mejor. Cristo se regocija viendo y oyendo a una familia así, y les envía su paz. Donde están ellos, allí está también El presente, y donde está El, el maligno no puede entrar (2,8).

Edición: A. KROYMANN: CSEL 70 (1942) 96-124; reeditada en el CCL 1 (1954) 371-394.

Traducciones: Alemana: H. KELLNER: BKV² 7 (1912).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Aan mijn echtgenootte:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931); CHR. MOHRMANN, *Aan mijn vrouw:* MC 1,3 (Utrecht 1951) 329-356.—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of Fathers 10 (Oxford 1842); S. THELWALL: ANL 11,279-303; ANF 4,39-49; W. P. LE SAINT, *Treatises on Marriage and Remarriage:* ACW 13 (Westminster, Md. 1951) 10-36.

Estudios: H. KOCH, *Zur Agapen-Frage* (Tertullian, Ad uxor. 2,4): ZNW 16 (1915) 139-146; H. PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlín 1927) 187-200; B. KÖTTING, *Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidnischen und christlichen Altertum* (Bonn 1943);

P. FRASSINETTI, *Gli scritti matrimoniali di Seneca e Tertulliano:* RIL 88 (1955) 151-188; F. J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens:* JAC 1 (1958) 5-19; 2 (1959) 15-29.

8. *Exhortación a la castidad (De exhortatione castitatis)*

La *Exhortación a la castidad* la dedicó Tertuliano a un amigo que acababa de perder a su esposa. Le insiste en que no se case nuevamente. Trata de nuevo el problema de las segundas nupcias. Las rechaza como contrarias a la voluntad de Dios y prohibidas por San Pablo (1 Cor. 7,27-28). Aunque, por una parte, se ve precisado a admitir que Dios las tolera, por otra declara que no son sino una especie de fornicación (c.9). Su desviación montanista se hace patente. Mientras en el tratado *Ad uxorem* ensalzó las ventajas del matrimonio cristiano, en éste parece que deplora que esté permitido y lo considera como una especie de libertinaje legítimo. Por el contrario, ensalza la virginidad y continencia. Para ese fin cita incluso a la visionaria montanista Prisca: «La santa profetisa Prisca declara asimismo que todo santo ministro sabrá cómo administrar las cosas santas. Porque—dice ella—la continencia produce la armonía del alma y los puros ven visiones, e inclinándose profundamente, oyen voces que les dicen claramente palabras de salvación y secretas» (c.10). A pesar de eso, no hay ningún indicio de que Tertuliano hubiera ya roto con la Iglesia cuando escribió este tratado. Hay que datarlo, por lo tanto, entre el 204 y el 212.

Edición: A. KROYMANN: CSEL 70 (1942) 125-152; reeditada en el CCL 2 (1954) 1013-1035.

Traducciones: Alemana: H. KELLNER: BKV² 7 (1912).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Over de vermaning tot kuischheid:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931).—*Inglesas:* S. THELWALL: ANL 18,1-20; ANF 4,50-58; W. P. LE SAINT, *Tertullian, Treatises on Marriage and Remarriage:* ACW 13 (Westminster, Md. 1951) 42-64.

Estudio: C. TIBILETTI, *Il senso escatologico di «pax» e «refrigerium» e un passo di Tertulliano:* Maia 10 (1958) 209-220 (De exhort. cast. 1.1).

9. *La monogamia (De monogamia)*

De los tres tratados que Tertuliano escribió sobre el matrimonio y las segundas nupcias, el *De monogamia,* por su estilo, es el más brillante, y el más agrio y agresivo por sus ideas. En la introducción y capítulo primero aparece ya claro que había renunciado a la influencia moderadora de la Iglesia y que había pasado definitivamente a los montanistas. La tesis que sostiene en este tratado es, según él, el justo medio entre la herejía de los gnósticos, que repudian totalmente el sacramento, y la licencia de los católicos, que permiten recibirlo varias veces: «La primera opinión es blasfemia; la segunda, lujuria; la primera querría eliminar a Dios del matrimonio; la segunda, deshonrarle. Nosotros, en cambio, que con justicia nos llamamos *espirituales* por los carismas que manifiestamente nos pertenecen, creemos que la continencia es tan digna de veneración como la libertad de casarse es digna de respeto, porque ambas están de acuerdo con la voluntad del Creador. La continencia hace honor a la ley del matrimonio; el permiso de casarse la atempera. La primera es absolutamente libre, la segunda está sujeta a reglas; la primera es objeto de elección libre, la segunda está restringida dentro de ciertos límites. No admitimos más que un solo matrimonio, del mismo modo que no reconocemos más que un solo Dios» (c.1). Tertuliano considera ilícitas las segundas nupcias y muy afines al adulterio (c.15). Defiende su doctrina contra la acusación de innovación, invocando el testimonio del Espíritu Paráclito (c.2-3) y la autoridad del Antiguo Testamento (c.4-7), de los Evangelios (c.8-9) y de las Epístolas de San Pablo (c.10-14). Para rechazar la imputación de excesiva dureza, sostiene que la repugnancia de los paganos hacia las segundas nupcias prueba que la flaqueza de la carne no es ninguna excusa para dar semejante paso (c.16-17).

La fecha de composición de este tratado es, probablemente, el año 217, porque Tertuliano afirma que (c.3) habían pasado ya ciento sesenta años desde que San Pablo escribiera su primera epístola a los Corintios (año 57 d. de C.).

Ediciones: F. OEHLER, *Q. S. F. Tertulliani opera omnia,* ed. maior I (Leipzig 1853) 761-787; E. DEKKERS: CCL 2 (1954) 1229-1253; A. KROYMANN y V. BULHART: CSEL 76 (Viena 1957).

Traducciones: Alemana: H. KELLNER-G. ESSERS: BKV² 24 (1916).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM (Leiden 1930).—*Inglesas:* S. THELWALL: ANL 18,21-55; ANF 4.59-72; W. P. LE SAINT, *Tertullian, Treatises on Marriage and Remarriage:* ACW 13 (Westminster, Md. 1951) 70-108.

Estudios: J. KÖHNE, *Ueber die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten:* ThGl 23 (1931) 330-350; ID., *Die kirchliche Eheschliessungsformen in der Zeit Tertullians:* ThGl 23 (1931) 645-654; ID., *Die Ehe zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten* (Paderborn 1931); J. DELAZER, *De indisolubilitate matrimonii iuxta Tertullianum:* Antonianum 7 (1932) 441-464; J. C. PLUMPE, *Some Recommendations Regarding the Text of Tertullians «De monogamia»:* TS 12 (1951) 557-9; B. KÖTTING, l.c.; J. A. DE ALDAMA, *Semel nuptura post partum (Tertuliano, De monogamia 8,2):* SE 14 (1963) 34-39.

10. *Sobre el velo de las vírgenes (De virginibus velandis)*

La obra *De virginibus velandis* trata de un tema que el autor creía ser de suma importancia. Ya en el *De oratione* (20-23) y luego en el *De cultu feminarum* (2,7) exigía que las vírgenes cubrieran la cabeza con el velo. La introducción del presente tratado menciona un escrito anterior en griego sobre el mismo tema: «Voy a demostrar también en latín que está bien que las vírgenes lleven velo desde el momento que han pasado

la crisis de la edad; probaré que esta obligación es impuesta por la verdad, contra la cual no hay prescripción que valga».

Examina primero lo que se refiere a esta costumbre y a su desarrollo progresivo. Observa luego que la etiqueta contemporánea, que exigía que las mujeres velaran su cara en determinadas ocasiones, debe entenderse lo mismo de las casadas que de las solteras. El texto 1 Cor. 11,5-6, contra lo que pretendían algunos cristianos, no hace excepción en favor de las solteras. Por consiguiente, la Escritura, la naturaleza y los buenos modales exigen que las doncellas se cubran la cabeza. Si lo hacen fuera de la iglesia, ¿por qué razón no han de hacerlo también dentro de ella? El autor describe con entusiasmo la incesante actividad del Paráclito:

> Mientras la ley de la fe permanezca intacta, todo lo demás, tanto lo que se refiere a la disciplina como a las costumbres, admite cambios y correcciones bajo la acción de la gracia de Dios, que obra en nosotros y persevera hasta el fin. Porque, mientras el demonio trabaja sin descanso y aumenta de día en día el espíritu de iniquidad, ¿quién creerá que la obra de Dios se ha interrumpido o que ha cesado de progresar? ¿Por qué nos ha enviado el Señor su Paráclito sino para que el hombre, impotente por su debilidad de comprenderlo todo a la vez, fuera dirigido poco a poco y ayudado y conducido a la perfección de la disciplina por el Espíritu Santo, Vicario del Señor?... ¿Cuál es, pues, el ministerio del Paráclito sino regular la disciplina, interpretar las Escrituras, reformar la inteligencia, hacernos adelantar más y más en la perfección? (c.1).

A pesar de esta alusión al Paráclito y de las amargas críticas contra el clero a lo largo de todo el tratado, aún no se había producido la ruptura definitiva entre los montanistas y los católicos de Cartago. En el capítulo segundo, después de haber examinado la costumbre de las iglesias orientales, insiste aún en la unidad de la iglesia: «Ellos y nosotros tenemos una misma fe, un solo Dios, un solo Cristo, la misma esperanza, los mismos sacramentos bautismales; permitidme decir una vez por todas: formamos una iglesia» (c.2). Por consiguiente, el tratado tuvo que ser escrito antes del año 207.

Ediciones: F. Oehler, *Q. S. F. Tertulliani opera omnia*, ed. maior I (Leipzig 1853) 883-910; E. Dekkers: CCL 2 (1954) 1209-1226; V. Bulhart y J. W. Ph. Borleffs: CSEL 76 (Viena 1957).

Traducciones: Holandesa: H. U. Meyboom, *Over de vraag, of de maagden zich moeten sluieren:* Oudchistel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931).—*Inglesa:* S. Thelwall: ANL 18,154-180; ANF 4,27-37.

Estudio: C. Tibiletti, *Il proemio di Floro, Seneca il Retore e Tertulliano:* Convivium N. S. 3 (1959) 339-343 (De virg. vel., 1,47); F. Scuto, *Una ispirazione paolina in Tertulliano (De virg. vel. XVII, 9 Bulhart)*: Orpheus 10 (1963) 33-38.

11. *La corona (De corona)*

Aunque el *De corona* es un escrito de circunstancias, en él se discute uno de los problemas más importantes: la participación de los cristianos en el servicio militar. La ocasión fue la siguiente: Cuando murió el emperador Septimio Severo, el 4 de febrero del 211, sus hijos regalaron al ejército cierta cantidad de dinero, lo que se llamaba *donativum*. Al momento de su distribución en el campamento, los soldados se acercaron con una corona de laurel en la cabeza, a excepción de uno solo, que no llevaba nada en la cabeza y tenía la corona en la mano. «Todos empezaron a señalarlo con el dedo, burlándose de él desde lejos. Cuando estuvo cerca le mostraron su indignación. El clamoreo llega hasta la tribuna. El soldado sale de sus filas. El tribuno le pregunta inmediatamente: ¿Por qué te distingues de los demás? No me está permitido—responde él—llevar la corona como los otros. Y como el tribuno pide que explique sus razones, responde: Porque soy cristiano... Se examina su causa y se delibera; se instruye el proceso; se lleva la causa al prefecto y, coronado por la blanca corona del martirio, más gloriosa que la otra, aguarda ahora en el calabozo el *donativum* de Cristo. En seguida empezaron a oírse juicios desfavorables sobre su proceder. ¿Vienen de los cristianos o de los paganos? No lo sé; en todo caso, los paganos no hablarían de otro modo. Se habla de él como de un atolondrado, un temerario, un hombre impaciente por morir. Interrogado sobre su porte exterior, acababa de poner en peligro a los que llevan el nombre (de Cristo)... Contentémonos hoy con contestar a su objeción: ¿Quién nos ha prohibido llevar una corona? Voy a comenzar por este punto, que es, en resumidas cuentas, el meollo de toda la cuestión que nos ocupa» (c.1). El tratado, pues, está escrito en defensa de un soldado y quiere demostrar que el llevar la corona es incompatible con la fe cristiana. El autor recurre a una tradición cristiana no escrita para probar que el ponerse una corona en la cabeza va contra los principios. Además, esta costumbre es de origen pagano y está íntimamente relacionada con la idolatría. Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento mencionan esta costumbre. Para ser más concreto, la corona militar está prohibida por la sencilla razón de que la guerra y el servicio militar son irreconciliables con la fe cristiana. El cristiano conoce solamente un juramento: la promesa bautismal; solamente sabe de un servicio: el prestado a Cristo Rey. Este es el campamento de la luz; el otro, el de las tinieblas. Tertuliano toma la mayor parte de su materia de la obra *De coronis* de Claudio Saturnino, a la que se refiere explícitamente en el capítulo 7: «Los que quieran una información más amplia sobre este tema, encontrarán una extensa exposición en Claudio Saturnino, escritor distinguido, de no común talento, que trata también de esta

cuestión. Ha escrito, en efecto, un libro sobre las coronas, donde explica sus orígenes, sus causas, sus clases y sus ritos» (c.7).

De corona critica a los católicos porque rechazan al Paráclito y sus profecías, y zahiere al clero: «Como han rechazado las profecías del Espíritu Santo, ahora se proponen rehusar también el martirio. ¿Por qué, murmuran ellos, comprometer esta paz tan favorable y tan prolongada? Estoy seguro de que algunos empiezan ya a dar la espalda a las Escrituras, a preparar sus maletas y a huir de ciudad en ciudad, puesto que de todos los textos del Evangelio no se acuerdan más que de éste. Conozco a sus pastores, leones en tiempo de paz, ciervos en la lucha» (c.1). El año 211 es la fecha que se asigna generalmente a este tratado.

Ediciones: A. KROYMANN: CSEL 70 (1942) 125-152; J. MARRA, *Tertullianus. De corona:* Corpus script. lat. Paravianum 49 (Turín 1927; 2.ª ed. 1951); CCL 2 (1954) 1037-1065: reimpresión de la edición de Kroymann; J. FONTAINE, *Q. Septimi Florentis Tertulliani «De corona» (Tertullien, Sur la couronne)*, ed., introd. et commentaire: Erasme n.18 (París 1966).

Traducciones: Alemana: H. KELLNER-G. ESSER: BKV² 24 (1915).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Over den Lauwerkrans der soldaten:* Oudchristel, geschriften, dl.46 (Leiden 1931).—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 158-184; S. THELWALL: ANL 11. 333-355; ANF 3,93-103.

Estudios: E. VACANDARD, *La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles* (París 1910) 127s; P. FRANCHI DE CAVALIERI, *Note agiografiche* fasc.8: ST 65 (Vaticano 1935) 357-386; J. W. C. L. SCHULTE, *Tertullianus en de krijgsdienst:* Onder eigen Vaandel 12 (1937) 71-89; K. BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung mit bes. Berücksichtigung Tertullians:* Theophaneia 2 (Bonn 1940); F. J. DÖLGER, *Das Nachsprechen der Formel beim Militärgebet am Jahres-Anfang. Zu Tertullians De corona* 12: AC 6 (1941) 77; H. R. MINN, *Tertullian and War:* Ev. Quarterly 13 (1941) 202-213; R. B. BAINTON, *The Early Church and War:* HThR 39 (1946) 190s; G. DE PLINVAL, *Tertullien et le scandale de la Couronne:* Mélanges de Ghellinck (Gembloux 1951) 183-8; E. A. RYAN, *The Rejection of Military Service by the Early Christians:* TS 13 (1952) 1-32; J. C. PRÉAUX, *A propos d' un dilemme de Minucius Felix:* Latomus 14 (1955) 262-270.

12. *Sobre la huida en la persecución (De fuga in persecutione)*

Una cuestión tratada solamente de paso en el *De corona* recibe respuesta completa en el *De fuga in persecutione:* ¿Le está permitido a un cristiano huir en tiempo de persecución para escapar del martirio? En *Ad uxorem* (1,3), Tertuliano había dicho: «En tiempo de persecución es mejor huir de un lugar a otro, como nos está permitido, que dejarse arrestar y negar la fe bajo el tormento». Lo mismo sostuvo en el *De patientia* (c.13). En el presente tratado, en cambio, sostiene que esa fuga va contra la voluntad de Dios. La persecución viene de El; El es quien la planea a fin de robustecer la fe de los cristianos, aunque no se puede negar que el diablo tiene también su parte en ella. Si algunos objetan alegando a Mateo 10,23: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra», Tertuliano contesta que esto se refiere exclusivamente a los Apóstoles, a sus tiempos y circunstancias, pero no al tiempo presente (c.6). Tampoco es lícito escapar de los malos tratos mediante dinero, porque la razón es la misma: el miedo al martirio. Rescatar con dinero a un hombre que Cristo rescató con su sangre es indigno de Dios (c.12). El tratado lo dedica el autor a su amigo Fabio. Lo anunció ya en el *De corona* (c.1). Hay sobrados indicios del montanismo del autor (c.1.11.14). Hay que datarlo, por consiguiente, en el año 212.

Ediciones: J. J. THIERRY, *Tertullianus, De fuga in persecutione, met vertaling en toel* (Hilversum 1941); J. MARRA, *Tertulliani, De fuga in persecutione:* Corpus script. lat. Paravianum 59 (Turín 1933); CCL 2 (1954) 1133-1155 (reimpresión de la edición de Thierry); A. KROYMANN y V. BULHART: CSEL 76 (Viena 1957).

Traducciones: Holandesa: H. U. MEYBOOM, *Over de vlucht in de vervolging:* Oudchristel. geschriften, dl.43 (Leiden 1932).—*Inglesa:* S. THELWALL: ANL 11,356-378; ANF 4,116-125.

Estudios: L. CASTIGLIONI, *Ad Tertullianum adnotationes:* Studi Ubaldi (Milán 1937) 260 s; J. H. WASZINK: Museum 1 (1943) 168-170.

13. *Sobre la idolatría (De idololatria)*

Tertuliano, al parecer, escribió el tratado *De idololatria* hacia la misma época que el *De corona*, que es del año 211. Nuevamente se propone la cuestión: ¿Le está permitido al cristiano servir en el ejército? Pero Tertuliano sobrepasa los límites del tema y se propone librar al cristiano de todo cuanto esté de alguna manera relacionado con la idolatría. Por eso, Tertuliano no se contenta con condenar a los fabricantes y adoradores de imágenes (c.4), sino toda profesión o arte que crea que está al servicio del paganismo. Por eso excluye de la Iglesia a los astrólogos, matemáticos, maestros de escuela, profesores de literatura, y con mayor razón aún a los gladiadores, vendedores de incienso, hechiceros y magos (c.8-11). Una exclusión tan radical crea dos dificultades. En primer lugar, la gente preguntará: ¿Y cómo he de vivir? El autor contesta diciendo que la fe no tiene miedo del hambre. Si un cristiano ha aprendido a despreciar la muerte, ciertamente no dudará tampoco en despreciar las exigencias de la subsistencia humana (c.12). El segundo problema es éste: Si la enseñanza no está permitida a los cristianos, no habrá manera de educarse. Aquí Tertuliano hace una concesión interesante: enseñar está prohibido, pero se permite estudiar.

> Veamos la necesidad de la erudición literaria. Consideremos que, por una parte, no puede estar permitida, y por otra, que no se puede evitar. El estudio de la literatura está permitido a los cristianos, pero no su enseñan-

za, porque aprender y enseñar son dos cosas diferentes. Supongamos el caso de un cristiano que enseña la literatura llena de alabanzas a los ídolos; sin duda alguna, si enseña, recomienda; si la comunica, la afirma; si narra, da testimonio a su favor... Pero cuando un fiel estudia, si es capaz de entender lo que es la idolatría, ni la recibe ni la aprueba; si no sabe de qué se trata, aún será menos capaz de entenderla. O supongamos que empieza a comprender; es justo que aplique su inteligencia ante todo aquello que aprendió anteriormente, a saber, a lo que se refiere a Dios y a su fe. Todo lo demás, por lo tanto, lo rechazará sin aceptarlo. De esta manera estará tan seguro como aquel que, sabiéndolo bien, toma de la mano de uno que lo ignora un veneno que él se guarda muy bien de beber. A éste le excusa la necesidad, puesto que no hay otro medio de instruirse (c.10).

Condena luego toda forma de pintura, escultura y artes plásticas (c.5), y prohíbe toda participación en los festivales públicos (c.15). Con esto se llega a la cuestión: ¿Qué cargos del Estado puede ejercer un cristiano? Según el autor, nadie puede creer que sea posible evitar la idolatría, bajo una u otra de sus muchas formas, ocupando cualquier cargo público. Por consiguiente, ningún fiel puede aceptar ninguno de ellos (c.18). Todos los miembros de la Iglesia han abjurado las pompas del demonio en el bautismo. El cristiano será un magistrado tanto más feliz en el cielo por haber renunciado a estos honores en la tierra. Tertuliano declara que el Estado es enemigo de Dios: «Que esto sirva para recordaros que todos los poderes y dignidades de este mundo no solamente son extraños a Dios, sino enemigos» (c.18). No puede, pues, sorprendernos que, con semejantes ideas sobre las relaciones entre la fe y el Imperio, rechace el servicio militar: «No puede haber compatibilidad entre los juramentos hechos a Dios y los juramentos hechos a los hombres, entre el estandarte de Cristo y la bandera del demonio, entre el campo de la luz y el de las tinieblas. Una sola alma no puede servir a dos señores, a Dios y al César» (c.19).

Edición: A. REIFFERSCHEID-G. WISSOWA: CSEL 20 (1890) 30-58; reeditada en el CCL 2 (1954) 1099-1124.

Traducciones: Alemana: H. KELLNER: BKV² 7 (1912).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Over den afgodendienst:* Oudchristel. geschriften, dl.43 (Leiden 1930).—*Inglesas:* C. DODGSON: Library of Fathers 10 (Oxford 1842) 220-252; S. THELWALL: ANL 11,141-177; ANF 3,61-76.

Estudios: G. T. LANG, *Tertullian and the Pagan Cults:* TP (1913) XXXVs; J. L. SCHULTE, *Het Heidendom bij Tertullianus* (diss.) (Leiden 1923), F. J. DÖLGER, *Heidnische Begrüssung und christliche Verhöhnung des Heidentempels. Kultur- und religionsgeschichtl. Bemerkungen zu Tertullian De idololatria 11:* AC 3 (1932) 192-203; J. H. WASZINK, *Tertullianea:* Mnem 3 (1935-1936) 171s; G. L. ELLSPERMANN, *The Attitude of the Early Christian Writers toward Pagan Literature and Learning:* PSt 82 (Wáshington 1949) 23-42; P. C. VAN DER NAT, *Observations on Tertullian's Treatise on Idolatry:* VC 17 (1963) 71-84 (crítica textual); L. KOEP, *Astrologia usque ad Evangelium concessa (Zu Tertullian, De idololatria 9):* Mullus, Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 199-208.

14. *Sobre el ayuno (De ieiunio adversus psychicos)*

El mismo título del tratado indica que Tertuliano, ya montanista, lo escribió contra los católicos, los *psychici.* El tema es la cuestión del ayuno, que había sido causa de una apasionada controversia entre los dos bandos. El autor ataca violentamente a los católicos, «esclavos de la lujuria y reventando de glotonería» (c.1), porque rechazan las prácticas montanistas. Se acusaba a la secta de Tertuliano, según parece, de aumentar el número de los días de ayuno, de prolongar las estaciones generalmente hasta el atardecer, de practicar las *xerofagias,* es decir, de no tomar más que comidas no condimentadas de carne, salsas o jugos de fruta; de no tocar nada que tuviera el gusto de vino, de abstenerse del baño en los días penitenciales (c.1). Se condenaban todas estas prácticas como novedades inspiradas en la herejía o pseudoprofecía. Tertuliano sale a su defensa, Prepara sus argumentos, como los haría un abogado en un alegato. Apoyándose en el Antiguo y Nuevo Testamento, demuestra la necesidad del ayuno después de la desobediencia de Adán y las ventajas de la abstinencia, niega que haya nada nuevo en esa forma de practicar las estaciones (c.10). Después de haber refutado la acusación de herejía y de pseudoprofecía (c.11), pasa a un violento ataque contra la indulgencia de los cristianos para consigo mismos. Les acusa de «instalar cocinas en la prisión para deshonrar a los mártires» (c.12) y de ser más impíos que los mismos paganos (c.16). Se hallan en esta obra las expresiones más brutales que usara jamás Tertuliano. Sin embargo, para la historia del ayuno sigue siendo una valiosa fuente de información.

Edición: A. REIFFERSCHEID-G. WISSOWA: CSEL 20 (1890) 274-297; reeditada en el CCL 2 (1954) 1255-1277.

Traducciones: Alemana: H. KELLNER-G. ESSER: BKV² 24 (1915).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM, *Over de vasten tegen de Katholieken:* Oudchristel. geschriften. dl.46 (Leiden 1931).—*Inglesa:* S. THELWALL: ANL 18,123-153; ANF 4,102-114.

Estudios: J. SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians:* LQF 27 (Münster 1933); R. ARBESMANN, *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity:* Traditio 7 (1949) 32-71.

15. *Sobre la modestia (De pudicitia)*

El tratado *De pudicitia* no es menos violento que el precedente, pero trata de un asunto mucho más importante: el poder de las llaves. Según el concepto montanista que el autor tiene de la Iglesia, el poder de perdonar no pertenece a la jerarquía eclesiástica, sino a la jerarquía espiritual, esto es, a los

apóstoles y profetas. Este tratado es, ante todo, una potente polémica contra la disciplina penitencial de la Iglesia católica del norte de Africa, y en particular contra el *Edictum peremptorium* de un obispo, cuyo nombre no se da. Según Tertuliano, este *pontifex maximus* y *episcopus episcoporum* declara: «Perdono los pecados de adulterio y de fornicación a los que hayan hecho penitencia». El problema está en determinar quién era ese obispo. Muchos lo han identificado con el papa Calixto (217-222). No habría motivo de ponerlo en tela de juicio si Tertuliano se refiriera al mismo caso que provocó el cisma de Hipólito o si fuera cierto que el precedente mencionado en el *De pudicitia* no podía haber sido puesto más que en Roma. Pero ni una cosa ni otra se pueden probar, como ya dijimos (cf. p.535s). Los títulos *pontifex maximus* y *episcopus episcoporum* no prueban lo contrario; en este caso el autor los emplea irónicamente, al igual que otros, como *benignissimus Dei interpres, bonus pastor et benedictus papa.* Además, en aquel tiempo no eran conocidos como apelativos específicos del obispo de Roma. Como Tertuliano llama a su adversario *psychicus*, palabra muy usada por él para designar a los católicos de Cartago, tenemos derecho a suponer que se refiere al de aquella ciudad, Agripino (CIPRIANO, *Epist.* 71,4). Hay que añadir que la situación difiere totalmente de la que describe Hipólito (cf. p.507-10). Tenemos, finalmente, la siguiente alusión:

> Y deseo conocer tu pensamiento, saber qué fuente te autoriza a usurpar este derecho para la «Iglesia». Sí, porque el Señor dijo a Pedro: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», «a ti te he dado las llaves del reino de los cielos», o bien: «Todo lo que desatares sobre la tierra, será desatado; todo lo que atares, será atado»; tú presumes luego que el poder de atar y desatar ha descendido hasta ti, es decir, a toda iglesia que está en comunión con Pedro. ¡Qué audacia la tuya, que pervierte y cambias enteramente la intención manifiesta del Señor, que confirió este poder personalmente a Pedro! (c.21).

Las palabras «es decir, a toda iglesia que está en comunión con Pedro» *(id est, ad omnem ecclesiam Petri propinquam)* sólo tienen sentido refiriéndolas, no únicamente al obispo de Roma, sino a toda la Iglesia en comunión con Pedro por la fe o por razón de su origen. Esto conviene muy bien a Cartago, fundada, como dice la tradición, por misioneros romanos.

Si comparamos el *De pudicitia* de Tertuliano con su anterior tratado *De paenitentia*, observaremos una oposición absoluta entre los dos escritos. En la historia de la disciplina penitencial, el *De pudicitia* es el primer documento que menciona los tres pecados capitales de idolatría, fornicación y homicidio, considerados por el autor como «imperdonables». Fue, pues, Tertuliano el que introdujo la distinción entre *peccata remissibilia* e *irremissibilia* (2). Esta distinción no se halla en el *De paenitentia*. El argumenta diciendo que la Iglesia no tiene poder para perdonar pecados tan graves después del bautismo; ni siquiera la intercesión de los mártires es eficaz.

Ediciones: A. REIFFERSCHEID - G. WISSOWA: CSEL 20 (1890) 219-273; E. PREUSCHEN: SQ 1,2 (Tubinga 1910) 2.ª ed.; P. DE LABRIOLLE, *De paenitentia, De pudicitia.* Texte et traduct.: Textes et Documents, ed. por H. HEMMER y P. LEJAY (París 1906); G. RAUSCHEN: FP 10 (Bonn 1915); nueva edición crítica por E. DEKKERS: CCL 2 (1954) 1279-1330.

Traducciones: Alemana: H. KELLNER - G. ESSER: BKV² 24 (1915).—*Holandesa:* H. U. MEYBOOM (Leiden 1931).—*Francesa:* P. DE LABRIOLLE, l.c.—*Inglesas:* S. THELWALL: ANL 18,56-122; ANF 4,74-101; W. P. LE SAINT, *Tertullian, Treatises on Penance. On Penitence. On Purity*, translated and annotated: ACW 28 (Westminster, Md. 1959).

Estudios: E. ROLFFS, *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Callistus:* TU 11,3 (Leipzig 1893); G. ESSER, *Tertullian De pudicitia 21 und der Primat des römischen Bischofs:* Katholik 92,2 (1902) 193s; ID., *Die Bussschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.* Progr. (Bonn 1905); ID., *Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bussschriften Tertullians:* Katholik 87,2 (1907) 184s.297s; 88,1 (1908) 12s.93s: ID., *Der Adressat der Schrift Tertullians «De pudicitia» und der Verfasser des römischen Bussedikts* (Bonn 1914); F. X. FUNK, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus:* ThQ 88 (1906) 541s; J. STUFLER, *Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus:* ZkTh 32 (1908) 1-42; M. HAGUENIN, *De pudicitia 6,15:* RSR 2 (1911) 459s; A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste* (París 1914); K. PREYSING, *Existenz und Inhalt des Bussedikts Kallists:* ZkTh 43 (1919) 358s; K. ADAM, *Das sog. Bussedikt des Papstes Kallistus:* Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München 4,5 (Munich 1917); H. KOCH, *Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Bussstreitigkeiten und des römischen Primats:* SAH (1919) n.22 (Heidelberg 1920); A. D'ALÈS: RSR 10 (1920) 254-6; C. FIGGINI, *Agrippino o Callisto?:* SC VI 3 (1924) 204-211; D. FRANSES, *Das «Edictum Callisti» in der neuern Forschung:* StC 1 (1924) 248-259; G. BARDY, *L'édit d'Agrippinus:* RSR 4 (1924) 1-25; A. DONINI, *L'Editto di Agrippino:* RR (1925) 56-71; K. PREYSING, *Römischer Ursprung des «Edictum peremptorium»:* ZkTh 50 (1926) 143-150; LUKMAN: Bogoslovni Vestnik (1926) 169-196; P. BATIFFOL, *Les origines de la pénitence: Études d'histoire et de théologie positive*, I.re série (7.ª ed. París 1926) 78-105; P. GALTIER, *Le véritable Édit du Calliste:* RHE 23 (1927) 465-488; A. v. HARNACK, *Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs:* SAB 28 (1927) 139-152; K. ADAM, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre:* ThQ 109 (1928) 167-203; F. CAVALLERA, *La doctrine de la pénitence au III.e siècle:* BLE 30 (1929) 19-36; 31 (1930) 49-63; H. KOCH, *Cathedra Petri* (Giessen 1930) 5-32; A. M. VELLICO, *«Episcopus episcoporum» in Tertulliani libro «De pudicitia»:* Antonianum 5 (1930) 25-6; E. GÖLLER, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit:* RQ 39 (1931) 77-85; H. KOCK, *Zu Tertullian De pudicitia 21,9s:* ZNW 31 (1932) 68-72; A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932) 359-366; F. J. DÖLGER, *Ne quis adulter! Zum Verständnis der scharfen Kritik Tertullians an dem Bussedikt des christlichen «Pontifex Maximus»:* AC 3 (1932) 132-148; W. KÖHLER, *Omnis ecclesia Petri propinqua:* ZNW 31 (1932) 60-7; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (París 1933) 206; B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis* (Breslau 1933) 10s; H. KOCH, *Nochmals zu Tertullian De pud. 21,9s:* ZNW 33 (1934) 317-8; A. D'ALÈS, *Tertullianea, De Pudicitia XXII* 9-10; RSR 26 (1936) 366-7; ID., *Tertullianea. De pudicitia VI 16:* RSR 27 (1937) 230-1; H. STOECKIUS, *Ecclesia Petri propinqua. Eine kirchenge-*

schichtliche Untersuchung der Primatsfrage bei Tertullian: AKK 117 (1937) 24-126; W. KOEHLER, *Omnis ecclesia Petri propinqua (Tert., De pudicitia 21). Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung* (Heidelberg 1938); A. D. NOCK, *A Feature of Roman Religion* (De pud. 1): HThR 32 (1939) 83-96; B. ALTANER, *Omnis ecclesia Petri propinqua:* ThH 38 (1939) 129-138; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 348-367; P. KESELING, *Aristoteles bei Tertullian* (De pud. 1,1): PhJ 57 (1947) 256-7; A. QUACQUARELLI, *Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano:* Rassegna di Scienze filosofiche 2 (1949) 16-37; J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo 1955) 124-7.164-6.343-370; E. LANGSTADT, *Tertullian's Doctrine of Sin and the Power of Absolution in «De pudicitia»:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 251-7; C. B. DALY, *The Edict of Callistus:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 176-182.

16. *Sobre el manto (De pallio)*

De pallio es el tratado más corto de Tertuliano, pues consta solamente de seis capítulos. Lo escribió en defensa propia, cuando le criticaron por haber sustituido para el uso ordinario la toga por el manto o *pallium*. Aquélla, recuerda él a sus conciudadanos, fue introducida por los romanos después de su victoria sobre Cartago y simboliza la derrota y la opresión, mientras que el *pallium* lo usaban ya antiguamente personas de todo rango y condición. Por otra parte, el cambiar es una ley universal; cambiar de aspecto lo hacen todos los seres de la naturaleza. El mundo cambia, la tierra cambia, las naciones y los que las rigen van y vienen. Los animales, en vez de vestidos, mudan de forma, de plumaje, de piel, de color. Nadie, pues, tiene derecho a sorprenderse porque cambie también el hombre. La historia del vestido es una historia larga, como que empieza con la caída del primer hombre. Hay que conceder, sin embargo, que no toda innovación significa siempre progreso. Se extraña Tertuliano de que sus conciudadanos se muestren contrarios al *pallium* por ser de origen griego; siempre les gustó imitar a los griegos, incluso en aquellas cosas que no se deberían imitar. Y si tienen ganas de criticar vestidos, que se fijen en los vestidos que ponen en peligro la modestia, en los hombres que parecen mujeres, en las mujeres que se visten como si fueran meretrices. El *pallium* se recomienda por su simplicidad y utilidad. Es el vestido distintivo de los filósofos, retóricos, sofistas, médicos, poetas, músicos, astrólogos y gramáticos. Y aquí el autor cede la palabra al *pallium:* «Todo lo que es liberal en ciencias, lo cubro yo con mis cuatro ángulos» (c.6). No es, ciertamente, el atuendo propio del foro, del lugar de los comicios, del senado, de la residencia de un pretoriano o de un patricio romano. Es excluido de los cargos públicos del Estado, pero ahora ha recibido una dignidad mucho mayor, la de ser la vestidura del cristiano: «¡Alégrate, *pallium*, y salta de gozo! Una filosofía mucho mejor se ha dignado honrarte desde que has empezado a ser la indumentaria del cristiano» (c.6). Estas son las últimas palabras de un tratado

lleno de viveza, de originalidad y de ironía. Sobre la fecha de su composición reina gran variedad de opiniones. El triple poder de nuestro actual imperio *(praesentis imperii triplex virtus)* del capítulo 2 no basta a dirimir la cuestión. Puede convenir tanto al año 193, cuando Didio Juliano, Pescenio Niger y Septimio Severo se dividieron el poder, como al 209-211, cuando Severo y sus dos hijos, Antonino y Geta, gobernaron conjuntamente. A favor de la primera de estas fechas está la ausencia completa de ideas montanistas; en ese caso, el cambio de vestido habría coincidido con la conversión del autor. En cambio, la última se aviene mejor con el pasaje que alude a una agricultura floreciente en todo el mundo y a la cesación de todas las hostilidades. Este estado de cosas respondería al período de paz que siguió cuando Severo puso fin a la enconada lucha entre los diversos pretendientes al trono.

Ediciones: G. MARRA, *Tertulliano, De Pallio.* Prima trad. ital. con testo critico e comment.: Corpus script. lat. Paravianum 59 (Turín 1933); A. GERLO, *Tertullianus, De pallio.* Critische uitgave met vertaling en commentaar (Wetteren 1940); Q. CATAUDELLA, *Il mantello di sagezza. De pallio.* Testo crit. e note (Génova 1947); CCL 2 (1954) 731-750 (reimpresión de la edición de Gerlo); A. KROYMANN y V. BULHART: CSEL 76 (Viena 1957).

Traducciones: Españolas: E. DE UBANI, *La capa de Tertuliano* (Madrid 1631); J. PELLICER DE OSSAU, *Versión parafrástica del Palio de Tertuliano* (Barcelona 1658).—*Holandesas:* H. U. MEYBOOM, *Over den mantel:* Oudchristel. geschriften, dl.46 (Leiden 1931); A. GERLO, l.c.—*Inglesa:* S. THELWALL: ANL 18,181-200; ANF 4,5-12.—*Italianas:* G. MARRA, l.c.; Q. CATAUDELLA, l.c.

Estudios: M. ZAPPALA, *L'ispirazione cristiana del De Pallio di Tertulliano:* RR 1 (1925) 132s; ID., *Le fonti del De Pallio:* ibid. 327-344; D. S. ROBERTSON, *Tertullian, De pallio* IV: Proceedings of the Cambridge Philological Society (1932) 151-3; GUILLARD, *La place du De pallio dans l'oeuvre de Tertullien* (París 1935); L. CASTIGLIONI, *Ad Tertullianum adnotationes:* Studi Ubaldi (Milán 1937) 161s; A. GERLO, *Textkritische nota's bij De pallio van Tertullianus:* RBPh (1939) 393-408; C. ALBIZZATI, *Il costume nel De pallio di Tertulliano:* Athenaeum (1939) 138-149; J. H. WASZINK: Mnem 3,9 (1941) 131-7; D. VAN BERCHEM, *Un témoignage méconnue sur l'attitude des chrétiens à l'égard de l'empire, le De pallio de Tertullien:* Bulletin de la Société des Études de Lettres (1943) 129-130; ID., *Le De pallio de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'empire:* Museum Helveticum 1 (1944) 100-119; J. M. VIS, *Tertullianus' «De Pallio» tegen de achtergrond van zijn overige werken* (diss.) (Nimega 1949); G. SÄFLUND, *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Lund 1955).

II. ESCRITOS QUE SE HAN PERDIDO

El número de las obras de Tertuliano que han desaparecido es muy considerable. Desgraciadamente, entran en ese grupo todas las obras que escribió en griego. Tres de éstas las mencionamos más arriba, al hablar de sus correspondientes latinas *De spectaculis, De baptismo, De virginibus velandis.* Una cuarta obra de este grupo sería probablemente el tratado *Sobre*

el éxtasis, que Jerónimo coloca entre los escritos del período montanista: «A los seis volúmenes que Tertuliano escribió *Sobre el éxtasis* contra la Iglesia, añadió un séptimo, dirigido especialmente contra Apolonio, en el cual trata de defender todo lo que había refutado Apolonio» *(De vir. ill.* 40). Jerónimo da el título en griego, Περὶ ἐκστάσεως. Por esta frase y por otra (ibid. 24.53), vemos que a los primeros seis libros Tertuliano añadió un séptimo libro cuando tuvo conocimiento del ataque que dirigió contra el montanismo Apolonio, obispo de Asia. Jerónimo da la siguiente descripción de este autor y de su obra:

> Apolonio, hombre de muchísimo talento, escribió contra Montano, Prisca y Maximila una obra notable y extensa. En ella dice que Montano y sus insensatas profetisas murieron ahorcados, y muchas otras cosas, entre las cuales hay lo siguiente sobre Prisca y Maximila: «Si niegan que han recibido regalos, que confiesen que los que los reciben no son profetas, y yo produciré un millar de testigos que probarán que ellas recibieron, en efecto, donativos, porque es ciertamente por otros frutos que demuestran ser profetas los que lo son de verdad. Dime, ¿tiñe un profeta su cabello? ¿Mancha un profeta sus párpados con antimonio? ¿Se adorna un profeta con ricas vestiduras y piedras preciosas? ¿Juega un profeta a dados y a tablillas? ¿Acepta la usura? Que respondan ellas si estas cosas están permitidas o no, que mi tarea será demostrar que ellas las hacen» *(De vir. ill.* 40).

Probablemente el séptimo libro de Tertuliano respondía a estas extrañas acusaciones, mientras que los demás trataban de carismas de profecía y éxtasis que reivindicaba la secta. Toda la obra es posterior a la ruptura definitiva del autor con la Iglesia; data probablemente del 213. Además de estas obras griegas, se han perdido las siguientes latinas:

1. *De spe fidelium*, en que demostraba que las profecías del Antiguo Testamento sobre la restauración de Judá deben interpretarse alegóricamente de Cristo y de la Iglesia *(Adv. Marc.* 3,24). Según Jerónimo *(De vir. ill.* 18; *In Ez. comm.* ad 36,1ss; *In Is. comm.* 18 praef.), sostuvo ideas quiliastas.
2. *De paradiso*, sobre cuestiones relativas al paraíso *(Adv. Marc.* 5,12; *De anim.* 55). Sostiene que todas las almas, menos las de los mártires, permanecen en el Hades hasta el día de la venida del Señor.
3. *Adversus Apelleiacos*, contra los secuaces de Apeles, discípulo de Marción (cf. p.268). Refuta su pretensión de que no fue Dios el que creó el mundo, sino un ángel eminente, revestido del espíritu, poder y voluntad de Cristo, para arrepentirse luego de haberlo hecho *(De carne Christi* 8).
4. *De censu animae* (véase arriba p.575).
5. *De fato*, anunciado en el *De anima* 20, debía tratar del

hado y de la necesidad, de la fortuna y de la voluntad libre del Señor Dios y su adversario, el diablo, en su influencia sobre el entendimiento humano. Lo escribió efectivamente; lo sabemos por una cita del escritor africano Fabio Planciades Fulgencio *(Exp. serm. antiqu.* 16). Parece que fue utilizado también por el autor (el Ambrosiáster) del tratado *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* en la *Quaestio* 115 (318-349 ed. Souter).

6. *Ad amicum philosophum*. Según dice Jerónimo *(Epist.* 22,22; *Adv. Iovin.* 1,13), Tertuliano escribió en su juventud un tratado sobre las dificultades de la vida matrimonial *(De nuptiarum angustiis)* dirigido a un amigo filósofo.

Estudio: C. Tibiletti, *Un opusculo perduto di Tertulliano, Ad amicum philosophum:* Atti della Accademia delle Scienze di Torino 95 (1960-1961) 122-166.

7. *De Aaron vestibus*, del que San Jerónimo tenía noticias solamente por una lista de los escritos de Tertuliano *(Epist.* 64,23).
8. *De carne et anima*, *De animae submissione* y *De superstitione saeculi*. Estos títulos aparecen en el índice del *Codex Agobardinus* del siglo IX.

Edición de fragmentos: A. v. Harnack: CCL 2 (1954) 1331-6.

Escritos no auténticos

1. *De execrandis gentium diis*. Suárez halló en un códice vaticano del siglo X, juntamente con la *Crónica* de Beda y otros escritos, este fragmento de un tratado apologético. La diferencia de estilo no permite atribuirlo a Tertuliano, como hiciera la edición de Suárez. El desconocido autor critica severamente el concepto pagano de la divinidad y prueba la indignidad de los dioses con el ejemplo de Júpiter.

Ediciones: ML 2,1115-1118; E. Bickel, *Ps.-Tertullian, De execrandis gentium diis:* RhM 76 (1927) 394-417; nueva edición por R. Willems: CCL 2 (1954) 1411-5.

Traducción inglesa: S. Thelwall: ANL 18.274-7; ANF 3,149-150.

Estudio: H. Koch: RhM 78 (1929) 220s.

2. *Adversus omnes haereses*. Sobre este apéndice al *De praescriptione*, cf. lo que hemos dicho arriba, p.571.

Edición: A. Kroymann: CSEL 47,213,226; reeditado en el CCL 2 (1954) 1400-1410.

3. El *Carmen adversus Marcionitas* es un poema en cinco libros. Trata del origen de la herejía de los marcionitas (c.1), de la relación íntima que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, contra el dualismo de Marción (c.2-3) y de la

doctrina de éste (c.4-5). Escrito en un latín mediocre, probablemente en las Galias antes del 325, depende del tratado de Tertuliano *Adversus Marcionem*.

Ediciones: ML 2,1051-1090; M. MÜLLER, *Untersuchungen zum Carmen adversus Marcionitas* (Ochsenfurt 1936) 7-38; R. WILLEMS: CCL 2 (1954) 1417-1454.

Traducción inglesa: S. THELWALL: ANL 18,318-384: ANF 4,102-165.

Estudios: A. OXÉ, *Prolegomena de carmine Adv. Marcionitas* (diss.) (Leipzig 1888); H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht Adv. Marcionem* (Darmstadt 1901); A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 2,2,442-9; Is. KOENIGSDORFER, *De carmine Adv. Marcionem, quod in Tertullianis libris traditur* (diss.) (Bayreuth 1905).

4. La *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* (cf. p.182-4). Es dudoso que su autor sea Tertuliano.

5. El *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini.* Este poema, de más de 400 hexámetros, ha sido atribuido falsamente a Tertuliano o a Cipriano. Se desconoce su verdadero autor. J. H. Waszink aduce sólidas razones para fecharlo a fines del siglo v o a principios del VI.

Ediciones: G. HARTEL: CSEL 3,3, Apéndice (1871) 308-325; J. H. WASZINK, *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini:* FP, Suppl. 1 (Bonn 1937).

Estudios: L. EIZENHÖFER, *Die Prosodie des Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini* (diss.) (Heidelberg, 1942); ID., *Totenpraefation aus einem altchristlichen Gedicht:* ALw 1 (1950) 102-6.

III. Aspectos de la teología de Tertuliano

A Tertuliano se le ha llamado el fundador de la teología occidental y padre de nuestra cristología. Esas expresiones son exageradas, porque él nunca creó un sistema. En realidad le faltaba una cualidad esencial: el equilibrio del espíritu, que le hubiera permitido disponer los diferentes artículos de la fe en un orden lógico, asignando a cada uno el lugar que le corresponde. Nadie que haya leído sus tratados antiheréticos podrá negarle talento para la especulación. Pero, en cambio, era incapaz de resolver contradicciones que lo eran sólo en apariencia. Al contrario, las creaba. Sentía predilección por la paradoja. A pesar de que la frase *Credo quia absurdum* que le ha sido atribuida no se encuentra entre sus escritos, hay en sus obras otras que no son menos chocantes, por ejemplo: «el Hijo de Dios fue crucificado; yo no me escandalizo, porque es necesario que los hombres se escandalicen; el Hijo de Dios murió; esto se impone absolutamente a la fe, porque es absurdo» *(De carne Christi* 5). Estas anormalidades no le inquietan, porque él no se preocupa de construir un puente entre

la religión y la razón. El quiere probar que ni siquiera el aparente conflicto entre los hechos de la redención y la inteligencia humana puede impedir que él crea. Difiere, pues, notablemente de los teólogos de la escuela de Alejandría, especialmente de su contemporáneo Clemente. A Tertuliano no le interesa establecer la armonía entre la fe y la filosofía. Esta puede ser una explicación de que no formara nunca un sistema teológico.

Estudios: A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien* (París 1905); R. E. ROBERTS, *The Theology of Tertullian* (Londres 1924); J. LORTZ, *Tertullian als Apologet:* MBTh 9-10 (Münster 1927-1928) 2 vol.; J. MORGAN, *The Importance of Tertullian in the Development of the Christian Dogma* (Londres 1928); J. BERTON, *Tertullien le schismatique* (París 1928); TH. BRANDT, *Tertullians Ethik* (Gütersloh 1929); J. KLEIN, *Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen* (diss. Bonn) (Düsseldorf 1940); H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian* (Gütersloh 1955); R. M. BARLOW, *Biblical Inspiration in Tertullian:* The Theologian 13,2 (1957) 40-4; G. DA FABRIANO, *La chiusura della rivelazione in Tertulliano:* StP 5 (1958) 171-193; A. VACCARI, *Scritti di erudizione e di filologia:* II. *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica* (Roma 1958) 17-21 (Credo quia absurdum y Tertuliano); V. DÉCARIE, *Le paradoxe de Tertullien:* VC 15 (1961) 23-31; H. P. C. HANSON, *Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture:* JThSt 12 (1961) 273-279; G. T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche. Die drei Kirchenväter Justin, Irenaeus und Tertullian* (Tubinga 1962); O. KUSS, *Die Hermeneutik Tertullians:* Festschrift J. Schmid (Regensburg 1963) 138-160; ID., *Tertuliano y la hermenéutica bíblica:* CD 176 (1963) 409-443; I. M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva:* Estudios Onienses ser.3 vol.6 (Madrid 1963) 87-104; A. C. SUNDBERG, *Dependent Canonicity in Irenaeus and Tertullian:* Studia Evangelica 3 (TU 88) (Berlín 1964) 403-409.

1. *Teología y filosofía*

Mientras Clemente de Alejandría sentía una profunda admiración por los pensadores de Grecia y les atribuía entre los paganos la misma importancia que había tenido la Ley entre los judíos, Tertuliano, por el contrario, estaba convencido de que la filosofía y la fe no tienen nada en común:

> En efecto, ¿qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué concordia puede existir entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre los herejes y los cristianos? Nuestra instrucción nos viene del pórtico de Salomón, y éste nos enseñó que debemos buscar al Señor con simplicidad de corazón. ¡Lejos de vosotros todas las tentativas para producir un cristianismo mitigado con estoicismo, platonismo y dialéctica! Después que poseemos a Cristo, no nos interesa disputar sobre ninguna curiosidad; no nos interesa ninguna investigación después que disfrutamos del Evangelio. Nos basta nuestra fe y no queremos adquirir nuevas creencias *(De praescr.* 7).

Habla como si toda ciencia humana tuviera que ser arrojada de la Iglesia, porque «pretende conocer la verdad, cuando en realidad sólo la corrompe» (ibid.). «Por lo tanto, ¿qué hay

de común entre el filósofo y el cristiano, entre el discípulo de Grecia y el del cielo, entre el que busca la fama y el que trabaja por su salvación, entre el que teje bellos discursos y el que obra buenas acciones, entre el que edifica y el que destruye, entre el amigo y el enemigo del error, entre el que corrompe la verdad y el que la guarda y la enseña?» *(Apol.* 46). Ni siquiera Sócrates, de quien decía Justino que era «un cristiano», es, para Tertuliano, otra cosa que «corruptor de la juventud» (ibid.) para no hablar «del miserable Aristóteles» *(De praescr.* 7).

Por otra parte, sin embargo, no puede menos de confesar que la especulación griega había alcanzado atisbos de verdad: «Naturalmente, no negaremos que los filósofos a veces han pensado como nosotros» *(De an.* 2); especialmente lo admite de Séneca, con quien coincide muchas veces: *Seneca saepe noster (De an.* 20). De hecho, no se puede pasar por alto la influencia de los estoicos sobre Tertuliano. Su concepto de Dios, su noción del alma y muchos de sus principios morales dependen de aquella filosofía. Sin embargo, aun en aquellos casos en que hay semejanza entre las doctrinas de la Iglesia y las enseñanzas de los filósofos paganos, tiene mucho cuidado de advertir que éstos las robaron del Antiguo Testamento, el cual, como fuente de la revelación, pertenece a los cristianos. Los pensadores antiguos no han hecho otra cosa que adulterar las verdades recibidas de Dios. Ellos son, por consiguiente, los responsables de las herejías; son los «patriarcas de los herejes» *(De an.* 3). Veinte años más tarde, en los *Philosophumena* de Hipólito de Roma se observará la misma tendencia a atribuir a la filosofía pagana todos los desvíos de la fe. No nos debe extrañar que, con esta desconfianza en la inteligencia humana, no intentara nunca construir un sistema teológico con las opiniones aisladas que iban tomando forma en su mente en el curso de sus luchas con sus adversarios.

Estudios: C. DE L. SCHORTT, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian* (Londres 1933); J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933); F. J. DÖLGER, *Die Bewertung von Mitleid und Barmherzigkeit bei Tertullianus:* AC 5 (1936) 262-271; J. H. WASZINK, *Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian:* VC 1 (1947) 137-149; A. LABHARDT, *L'attitude de Tertullien vis-à-vis de la philosophie:* RELA (1949) 73-4; G. BARDY, *«Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles:* RAM 25 (1949) 97-108; A. LABHARDT, *Tertullien et la philosophie, ou la recherche d'une position pure:* Museum Helveticum 7 (1950) 159s; A. QUACQUARELLI, *Miserum Aristotelen* (Tert., De praescriptione haer. 7): Rassegna di Scienze filosofiche 8 (1955) 66-80; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956) 102-6; J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung* (Leipzig 1956); J.-G. PRÉAUX, *Deus Socratis (De Varron et Cicéron à Tertullien):* RBPh 35 (1957) 333-355; C. B. DALY, *Tertullian on Roman Education:* IER 89 (1958) 14-23; U. WICKERT, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes:* ZTK 62 (1965) 153-177.

2. *La teología y el derecho*

Como abogado, Tertuliano tenía más confianza en los argumentos jurídicos que en las pruebas filosóficas. Exigía a los perseguidores que respetasen la ley y sus normas auténticas. Fue el derecho el que inspiró su grande obra en defensa de la Iglesia: el *Apologeticum* (p.555ss) y el que le proporcionó su principal argumento contra la herejía, la *praescriptio*, que, según él, hacía inútil toda controversia con los disidentes, porque el peso de la prueba recaía sobre ellos como innovadores: «Nosotros *prescribimos* contra estos falsificadores de nuestra doctrina, diciéndoles que la única regla de fe es la que viene de Cristo, transmitida por sus propios discípulos. En cuanto a estos innovadores, fácil será probar que han venido después» *(Apol.* 47,10). Fue el derecho el que le sugirió un gran número de conceptos, figuras y términos que él introdujo en la teología y que siguen teniendo valor en nuestros días. Gracias al derecho pudo concebir las relaciones entre Dios y el hombre. Dios es el autor de la ley *(De paen.* 1), el juez que aplica la ley *(ibid.* 2). El Evangelio es la ley de los cristianos: *Lex proprie nostra, id est, Evangelium (De monog.* 8). El pecado es la violación de esta ley. Como tal, es *culpa* o *reatus* y ofende a Dios *(De paen.* 3.5.7.10.11). Hacer el bien es satisfacer a Dios *(satisfacere) (ibid.* 5.6.7), porque Dios lo manda *(quia Deus praecepit) (ibid.* 4). El temor de Dios, legislador y juez, es el comienzo de la salvación *(ibid.* 4). *Timor fundamentum salutis (De cultu fem.* 2,1). Dios encuentra satisfacción en el mérito del hombre *(De paen.* 2,6). Aquí el autor emplea el término jurídico *promereri.* Las palabras *deuda, satisfacción, culpa, compensación,* ocurren frecuentemente en sus escritos. Distingue entre precepto y consejo, entre *consilia* y *praecepta dominica.* Mientras Ireneo concebía la salvación como una economía divina *(Adv. haer.* 3,24,1), Tertuliano la presenta como una *salutaris disciplina (De pat.* 12), disciplina que viene de Dios por medio de Cristo.

Estudios: K. H. WIRTH, *Der «Verdienst»-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. I. Der «Verdienst»-Begriff bei Tertullian* (Leipzig 1892). Cf. H. KOCH: ThR (1902) 274ss; A. BECK, *Der Einfluss der römischen Rechtslehre auf die Formulierung des katholischen Dogmas bei Tertullian, insbesondere die Frage ob Tertullian Jurist gewesen sei* (diss.) (Heidelberg 1923); P. VITTON, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano* (Roma 1924); A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Rechtsgeschichte:* Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 7,2 (Halle 1930); R. HÖSLINGER, *Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach der kulturhistorischen Methode* (Viena 1935); G. GONELLA, *La critica dell'autorità delle leggi secondo Tertulliano e Lattanzio:* Rivista internazionale di Filosofia del Diritto (1937) 23-37; P. SINISCALCO, *I significati di «restituere» e «restitutio» in Tertulliano:* Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino 93 (1958-1959);

J. N. Bakhuizen van den Brink, *Mereor and meritum in some Latin Fathers:* SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 333-340; E. Langstadt, *Some Observations on Tertullian's Legalism:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 122-126.

3. *La regla de la fe*

El símbolo, que es el resumen de la enseñanza de la Iglesia, no es, para Tertuliano, solamente la regla de la fe *(regula fidei)*, sino también una ley de la fe *(lex fidei) (De praescr.* 14). No da jamás su texto preciso. En el *De virg. vel.* 1 lo describe como sigue:

> La regla de la fe es en todo tiempo inmutable e irreformable; consiste en creer en un solo Dios todopoderoso, Creador del mundo; en Jesucristo, su Hijo, nacido de la Virgen María, crucificado bajo Poncio Pilato, resucitado de entre los muertos al tercer día, recibido en los cielos, que está sentado ahora a la diestra del Padre, de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos por la resurrección de la carne.

Esta fórmula es la más libre de glosas y comentarios que nos ofrece Tertuliano. En otras dos ocasiones, *Adv. Prax.* 2 y *De praescr.* 13, se refiere también a la regla de fe. El segundo pasaje es el más largo:

> He ahí, pues, la regla o símbolo de nuestra fe, pues vamos a hacer una declaración pública de nuestras creencias. Creemos que no hay más que un solo Dios, autor del mundo, que ha sacado todas las cosas de la nada por su Verbo, engendrado antes que todas las criaturas. Creemos que este Verbo, que es su Hijo, se manifestó en nombre de Dios, bajo distintas formas, a los patriarcas; que habló por medio de los profetas; que bajó, por el Espíritu y el Poder de Dios Padre, al seno de la Virgen María, donde se hizo carne; que nació de ella; que es Nuestro Señor Jesucristo, que predicó la ley nueva y la nueva promesa del reino de los cielos. Creemos que hizo milagros; que fue crucificado; que resucitó al tercer día; que subió a los cielos y está sentado a la diestra del Padre; que ha enviado en lugar suyo la virtud del Espíritu Santo, para guiar a los que creen; en fin, que vendrá con grande majestad para llevar a los santos y hacerles gozar de la vida eterna y de las promesas celestes, y para condenar a los culpables al fuego eterno, después de haber resucitado a unos y otros, devolviéndoles la carne. He aquí la regla de la fe que nos enseñó Jesucristo, como lo probaremos. Sobre ella no hay jamás entre nosotros disensión alguna, fuera de las que provocan las herejías y fabrican los herejes *(De praescr.* 13).

Si comparamos estos dos pasajes que acabamos de citar, *De virg. vel.* 1 y *De praescr.* 13, veremos que el primero no

menciona al Espíritu Santo, al paso que el segundo lo hace claramente. En *Adv. Prax.* 2 se hace también mención de la tercera persona; allí el símbolo termina sin hablar de la resurrección de la carne, con un breve credo trinitario: «Envió, como había prometido, al Espíritu Santo, al Paráclito del Padre, el santificador de la fe de los que creen en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo». Finalmente, en otro pasaje *(De praescr.* 36) alaba la fe que la Iglesia de Roma tiene en común con la de Africa: «Reconoce un Señor Dios, Creador del universo, y a Jesucristo, Hijo del Dios Creador, nacido de la Virgen María, y la resurrección de la carne». Esta fórmula es como la que hemos citado *De virg. vel.* 1. Parece, pues, que Tertuliano conocía dos fórmulas, una de tres elementos y la otra de dos solamente. Si exceptuamos esto, todas las fórmulas se asemejan entre sí en la forma y en el contenido. Prueban la existencia de un resumen de la fe, que se acerca al símbolo bautismal, citado por Hipólito de Roma en su *Tradición Apostólica* del año 217 (cf. p.493s).

Estudios: J. M. Restrepo-Jaramillo, *Tertuliano y la doble fórmula simbólica:* Greg 15 (1934) 3-58; A. d'Alès, *Tertullien. Symbolum:* RSR 26 (1936) 468; E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Bruselas-Amsterdam 1947) 186-197; J. H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed* (Londres 1950) 89-110; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Oxford 1950) 82-8; J. Quasten, *Baptismal Creed and Baptismal Act:* Mélanges de Ghellinck (Gembloux 1951) 223-234; B. Haeglund, *Die Bedeutung der regula fidei als Grundlage theologischer Aussagen:* STh 12 (1958) 1-44; J. Quasten, *Regula fidei:* LThK² 8 (1963) 1102-1103; G. G. Blum, *Der Begriff des Apostolischen im theologischen Denken Tertullians:* Kerygma und Dogma 9 (1963) 102-121.

4. *La Trinidad*

La principal contribución de Tertuliano a la teología se sitúa en la doctrina de la Trinidad y en la de la cristología, íntimamente relacionada con aquélla. Algunas de sus fórmulas y definiciones son tan precisas y tan acertadas que pasaron a la terminología eclesiástica para siempre. Ya dijimos arriba que Tertuliano fue el primero en aplicar el vocablo latino *Trinitas* a las tres divinas personas. *De pud.* 21 habla de una *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.* Es, sin embargo, en *Adv. Prax.* donde la doctrina de la Trinidad halla su expresión más perfecta. Explica la compatibilidad entre la unidad y la trinidad, recurriendo a la unicidad de los tres en su substancia y en su origen: *tres unius substantiae et unius status et unius potestatis (De pud.* 2). El Hijo es «de la substancia del Padre»: *Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris (ibid.* 4). El Espíritu es «del Padre por el Hijo»: *Spiritum non aliunde deduco quam a Patre per Filium (ibid.).* Así Tertuliano declara: «Yo siempre afirmo que hay una sola substancia en los tres que están unidos entre sí»: *Ubique teneo unam substantiam in coherentibus (ibid.* 12). En el

capítulo 25 del *Adv. Prax.* explica la relación existente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de la siguiente manera: *Connexus Patris in Filio et Filii in Paraclito tres efficit coherentes, alterum e altero. Qui tres unum sunt, non unus.* Tertuliano fue también el primero en emplear el término *persona,* que había de hacerse tan famoso en la historia de la teología posterior. Dice del Logos que es «otro» que el Padre «en el sentido de persona, no de substancia, para distinción, no para división: *alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem (Adv. Prax.* 12). La palabra *persona* es también aplicada al Espíritu Santo, a quien Tertuliano llama «la tercera persona»:

> Si la pluralidad en la Trinidad te escandaliza, como si no estuviera ligada en la simplicidad de la unión, te pregunto: ¿cómo es posible que un ser que es pura y absolutamente uno y singular, hable en plural: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra»? ¿No debería haber dicho más bien: «Hago yo al hombre a mi imagen y semejanza», puesto que es un ser único y singular? Sin embargo, en el pasaje que sigue leemos: «He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros». O nos engaña Dios o se burla de nosotros al hablar en plural, si es que así El es único y singular; o bien, ¿se dirigía acaso a los ángeles, como lo interpretan los judíos, porque no reconocen al Hijo? O bien, ¿sería quizás porque El era a la vez Padre, Hijo y Espíritu que hablaba en plural, considerándose múltiple? Por cierto, la razón es que tenía a su lado a una segunda persona, su Hijo y su Verbo, y a una tercera persona, el Espíritu en el Verbo. Por eso empleó deliberadamente el plural: «Hagamos... nuestra imagen... uno de nosotros». En efecto, ¿con quién creaba al hombre? ¿A semejanza de quién lo creaba? Hablaba, por una parte, con el Hijo, que debía un día revestirse de carne humana; de otra, con el Espíritu, que debía un día santificar al hombre, como si hablara con otros tantos ministros y testigos *(ibid.* 12).

Tertuliano no pudo, sin embargo, librarse enteramente de la influencia del subordinacionismo. La antigua distinción entre el *Logos endiathetos* y el *Logos prophorikos,* el Verbo interno o inmanente en Dios y el Verbo emitido o proferido por Dios, que desvió a los apologistas griegos, induce también a Tertuliano a pensar que la generación divina se efectúa gradualmente. Aunque Sabiduría y Verbo son nombres idénticos para la segunda persona de la Trinidad, Tertuliano distingue entre el primer nacimiento en cuanto Sabiduría antes de la creación, y una *nativitas perfecta* al momento de la creación, cuando el Logos fue proferido y la Sabiduría vino a ser el Verbo: «Fue entonces cuando el Verbo recibió su manifestación y su complemento, esto es, el sonido y la voz, cuando Dios

dijo: «¡Haya luz!» Ese es el nacimiento perfecto del Verbo, cuando procedió de Dios. Primero fue producido por El en el pensamiento bajo el nombre de Sabiduría: «Dios me creó al principio de sus caminos» (Prov. 8,22). Luego fue engendrado con vistas a la acción: «Cuando hizo los cielos, estaba cerca de El» (Prov. 8,27). Por consiguiente, haciendo que fuera su Padre aquel de quien era Hijo por proceder de El, vino a ser el primogénito, porque fue engendrado antes que todas las cosas, e Hijo único, porque El solo fue engendrado por Dios» *(Adv. Prax.* 7). Así, pues, el Hijo como tal no es eterno *(Hermog.* 3: EP 321), aunque el Logos era *res et persona* ya antes de la creación del mundo *per substantiae proprietatem (ibid.).* El Padre es la substancia entera *(tota substantia est),* mientras que el Hijo es una emanación y porción del todo *(derivatio totius et portio),* como El mismo confiesa, *porque el Padre es mayor que Yo* (Io. 14,28). Las analogías que emplea Tertuliano para explicar la divinidad revelan también sus tendencias subordinacionistas, especialmente cuando dice que el Hijo proviene del Padre como el rayo de luz sale del sol:

> Dios ha proferido el Verbo, como lo enseña el mismo Paráclito, como una raíz produce retoños, como un manantial da origen a un arroyo, como el sol emite rayos de luz. Estas manifestaciones son emanaciones de las substancias de las que se derivan. Por consiguiente, no vacilo un momento en decir que el árbol, el arroyo y el rayo son hijos de la raíz, del manantial y del sol. En efecto, todo manantial es un padre, y lo que procede del manantial es un engendrado. Ocurre otro tanto en el caso del Verbo de Dios, que ha recibido en propiedad el nombre de Hijo, y así como el árbol no está separado de su raíz, ni el arroyo de su manantial, ni el rayo del sol, de igual manera el Verbo tampoco está separado de Dios. Por consiguiente, siguiendo la forma de estos ejemplos, declaro que reconozco a dos personas, Dios y su Verbo, el Padre y su Hijo. Porque la raíz y el árbol son dos cosas, pero unidas; el manantial y el arroyo son dos manifestaciones, pero indivisas; el sol y el rayo son dos objetos para la vista, pero el uno en el otro. Toda cosa que procede de otra es necesariamente la segunda en relación a aquella de la cual procede, pero no necesariamente separada. Ahora bien, donde se encuentra un segundo, hay dos, y donde se encuentra un tercero, hay tres. El Espíritu, pues, es el tercero, partiendo del Padre y del Hijo, lo mismo que el fruto salido del árbol es tercero a partir de la raíz; o como el canal que deriva del arroyo es tercero a partir del manantial; o, en fin, como la extremidad del rayo es tercera a partir del sol. Pero ninguno de ellos es extraño al principio del cual procede y recibe sus propiedades. De igual modo, la Trinidad, procediendo del Pa-

dre por medio de grados que se encadenan indivisiblemente el uno al otro, no obsta a la monarquía, mientras que salvaguarda el estado de la economía *(Adv. Prax.* 8).

Estudios: J. STIER, *Die Gottes- und Logoslehre Tertullians* (Gotinga 1899); K. ADAM, *Die Lehre vom hl. Geiste bei Hermas und Tertullian:* ThQ (1906) 36-61; H. RHEINFELDER, *Das Wort Persona* (Halle 1928); B. B. WARFIELD, *Studies in Tertullian and Augustine* (Oxford 1930) 1-109: Tertullian and the beginnings of the doctrine of the Trinity; M. KRIEBEL, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian* (diss.) (Marburg 1932); A. HANSON, *Theophanies in the Old Testament and the Second Person of the Trinity:* Hermathena 45 (1945) 67-73; M. NÉDONCELLE, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique:* RSRUS 22 (1948) 277-299; P. TH. CAMELOT, «*Spiritus a Deo et Filio*» (Tertullien, Adv. Prax. 8): RSPT 33 (1949) 31-3; E. BENZ, *Der Paraklet bei Tertullian:* Eranos-Jahrbuch 25 (1956-1957) 301-5; R. A. MARKUS, *Trinitarian Theology and the Economy:* JThSt N. S. 9 (1958) 89-102; W. BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* (Munich 1961); C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs:* ZNW 52 (1961) 1-39 (una substantia tres personae); G. C. STEAD, *Divine Substance in Tertullian:* JThSt 14 (1963) 46-66; B. PIAULT, *Tertullien a-t-il été subordinatien?:* RSPT 47 (1963) 181-204; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien. I. Histoire, doctrines, méthodes. II. Substantialité et individualité. III. Unité et processions:* Théologie n.68.69.70 (París 1966). Véase la bibliografía sobre *Adv. Praxean (supra* p.582)

5. *Cristología*

A pesar de sus imperfecciones, la doctrina trinitaria de Tertuliano representa un paso hacia adelante de considerable importancia. Algunas de sus fórmulas son idénticas a las del concilio de Nicea, celebrado más de cien años más tarde. Otras fueron adoptadas por la tradición y por los concilios posteriores. Lo mismo hay que decir, y de manera particular, de su cristología, que tiene todos los méritos de su doctrina trinitaria y ninguno de sus defectos. Tertuliano afirma claramente las dos naturalezas en la única persona de Cristo. No hay transformación de la divinidad en humanidad, ni tampoco una fusión o combinación que habría hecho de las dos una única substancia:

> Vemos claramente la doble condición que no se confunde, sino que se une en una sola persona: Jesús, Dios y hombre... De esta manera la propiedad de una y otra naturaleza permanece tan bien, que, por una parte, el Espíritu realiza las obras que le son propias en Jesús, como los milagros, los actos de poder y los prodigios; por otra parte, la carne manifiesta las afecciones que le son propias; tuvo hambre bajo la tentación del demonio, sed con la samaritana, lloró sobre Lázaro, estuvo triste hasta la muerte y, por fin, expiró verdaderamente. Mas si fuera no sé qué tercer ser, mezcla de dos substancias, algo así como el *electrum*, en ese caso no aparecerían pruebas distintas por cada una de las dos substancias. Por una transmisión de poderes, el Espíritu haría las obras de la carne, y la carne las del Espíritu, o bien realizarían obras que no corresponderían ni a la carne ni al Espíritu, sino actos propios de la tercera especie que habría resultado de esa mezcla. Supuesto esto, habría que decir que o el Verbo murió o la carne no murió, si el Verbo se hubiera transformado en carne, porque, en ese caso, la carne sería inmortal, y el Verbo, mortal. Pero, como las dos substancias obraban distintamente, cada una según su propio carácter, síguese que sus operaciones y sus efectos se produjeron también de manera distinta *(Adv. Prax.* 27).

En estas frases puede reconocerse la fórmula del concilio de Calcedonia (451), que habla de dos substancias en una sola persona.

Estudios: J. JANSEN, *De leer van den persoon en het werk van Christus bij Tertullianus.* Akad. Proefschrift (Kampen 1906); J. RIVIÈRE, *Tertullien et les droits du démon:* RSR 6 (1926) 199-216; ID., *Le dogme de la rédemption* (Lovaina 1931) 146-164; R. FAVRE, *La communication des idiomes dans l'ancienne tradition latine:* BLE 17 (1936) 130-145; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* CGG 1 (1951) 43-52; G. FANONI, *Tertulliano interprete delle profezie messianiche* (diss.) (Roma 1957); K. WÖLFL, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Roma 1960); R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano:* Paradosis 18 (Friburgo 1962); A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 140-157; R. CANTALAMESSA, *Tertullien et la formule christologique chalcédoin:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 139-150.

6. *Mariología*

Para defender la realidad de la humanidad de Cristo, Tertuliano recalca que su cuerpo no es un cuerpo celestial, sino que nació realmente de la propia substancia de María *ex Maria,* hasta el extremo de negar la virginidad de María *in partu* y *post partum.* Dice: «Aunque era virgen cuando concibió, fue mujer cuando dio a luz»: *Virgo quantum a viro: non virgo quantum a partu* y *et si virgo concepit in partu suo nupsit (De carne Christi* 23). Por «hermanos de Jesús» entiende los hijos de María según la carne *(ibid.;* cf. asimismo *De carne Christi* 7; *Adv. Marc.* 4,19; *De monog.* 8; *De virg. vel.* 6). Más tarde, Helvidio invocaría la autoridad de Tertuliano sobre este punto. San Jerónimo *(Adv. Helv.* 17) la rechaza, diciendo: «Por lo que se refiere a Tertuliano, no tengo más que decir que no fue un hombre de Iglesia». La vacilación aparente de los autores patrísticos más antiguos, al hablar de este asunto, se debe a la misma razón que indujo a Tertuliano a negar la *virginitas in partu* y *post partum,* a saber: la herejía de los docetas. El afirmar la virginidad perpetua de María le parecía que era proporcionar un argumento al error de quienes negaban a Cristo un cuerpo humano verdadero, afirmando que su concepción y

nacimiento habían sido sólo aparentes. Sin embargo, Orígenes había dicho: «María concibió y dio a luz siendo virgen» *(Comm. in Levit. hom.* 8,2). Mucho antes que Orígenes, Ireneo en su *Demostración de la predicación apostólica* (c.54), escrita hacia el año 190; el autor del apócrifo *Evangelio de Santiago* (18,2-20.1), de mediados del siglo II (cf. p.125-8); las *Odas de Salomón* (19), de la primera mitad del siglo II (cf. p.163s), y la *Ascensión de Isaías* (11,2-22), de la última década del siglo I, habían profesado la opinión tradicional.

Para Tertuliano, María es la segunda Eva:

> Eva era todavía virgen cuando en su oído se insinuó la palabra seductora que iba a construir el edificio de la muerte. Tenía, pues, que introducirse también en una virgen ese Verbo de Dios que venía a levantar el edificio de la vida, a fin de que el mismo sexo que fue la causa de nuestra ruina fuera asimismo el instrumento de nuestra salvación. Eva creyó a la serpiente; María creyó a Gabriel. La desgracia que atrajo la primera por su credulidad debía borrar la segunda por su fe. Pero (alguien dirá) Eva no concibió en su seno por la palabra del demonio. Sea; pero, en todo caso, concibió; porque la palabra del diablo fue para ella una especie de semilla. Por eso concibió ella en el destierro y dio a luz en el dolor. En fin, puso al mundo un hermano fratricida; María, en cambio, engendró un Hijo que debía salvar a Israel *(De carne Christi* 17).

Estudios: H. KOCH, *Adhuc Virgo* (Tubinga 1929). Cf. RSR (1933) 509s; J. LEBON: RTAM (1930) 129s; H. KOCH, *Virgo Eva-Virgo Maria* (Berlín 1937) 8-17. Cf. K. ADAM: ThQ (1938) 171-189; T. J. MOTHERWAY, *The Creation of Eve in Catholic Tradition:* TS 1 (1940) 97-116; J. C. PLUMBE, *Some Little-known Early Witnesses to Mary's Virginitas in Partu:* TS 9 (1948) 567-577; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962); J. A. DE ALDAMA, *Semel nuptura post partum (Tertuliano, De monogamia 8,2):* SE 14 (1963) 34-39 (niega la virginitas in partu et post partum).

7. *Eclesiología*

Tertuliano es el primero en aplicar el título de *Madre* a la Iglesia. Es una expresión de dignidad y afecto, de reverencia y amor, pues la llama *Domina mater ecclesia (Ad mart.* 1). En otro lugar, explicando la oración del Señor a los catecúmenos, les demuestra que la palabra «Padre» con que empieza contiene también una invocación al Hijo y que también se sobrentiende una madre: «Tampoco se pasa por alto a la Madre, la Iglesia, porque el Hijo y el Padre hacen pensar en la madre, por quien existen los dos nombres de padre e hijo» *(De orat.* 2). Al final de su tratado *De baptismo* se dirige a los catecúmenos en los siguientes términos: «Vosotros, pues, benditos, a quienes espera la gracia de Dios, que vais a salir del baño

santísimo del nacimiento nuevo y vais a extender, por vez primera, vuestras manos para orar en el seno de una Madre, juntamente con vuestros hermanos, pedid al Padre, pedid al Señor como don especial de su gracia la abundancia de sus carismas» *(De bapt.* 20). Es interesante constatar que Tertuliano mantuvo este concepto a lo largo de toda su vida, incluso en su período montanista. En su tratado *De anima*, que data de los años 210-212, demuestra cómo la creación de Eva del costado de Adán prefigura el nacimiento de la Iglesia de la llaga del costado del Señor: «Como Adán fue la figura de Cristo, así el sueño de Adán prefiguró la muerte de Cristo, que debía dormir el sueño de la muerte, a fin de que la Iglesia, verdadera madre de los vivientes, fuera figurada por la herida abierta en su costado» *(De an.* 43). Hasta en el *De pudicitia*, que probablemente es la última de las obras que se conservan, llama Madre a la Iglesia (5,14).

Según el *De praescriptione*, la Iglesia es el receptáculo de la fe y la guardiana de la revelación; sólo ella hereda la verdad y los escritos que la conservan; sólo ella posee las Escrituras, a las que los herejes no tienen derecho a apelar. Sólo ella tiene la doctrina de los Apóstoles y su legítima sucesión. Por consiguiente, sólo ella puede enseñar el contenido de su mensaje. Esta concepción de Tertuliano en su período católico se asemeja muchísimo a la de Ireneo (cf. p.298ss). Pero, a medida que fue acercándose al montanismo, fue considerando cada vez más el cuerpo de los creyentes como un grupo pura y exclusivamente espiritual. «Donde hay tres, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí se encuentra la Iglesia, que es el cuerpo de tres» *(De bapt.* 6). La fórmula que encontramos en *De exh. cast.* 7 es ya completamente herética: *Ubi tres, ecclesia est, licet laici* (cf. también *De fuga* 14). Estas manifestaciones alcanzan su expresión más radical en *De pudicitia* 21,17, que es la más clara afirmación de la concepción montanista de la Iglesia:

> La Iglesia propia y principalmente es el mismo Espíritu, en quien reside la Trinidad de la única Divinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. (El Espíritu) forma esta Iglesia, que el Señor ha hecho para ser «tres». Por eso, desde entonces, todas (las personas) reunidas en esta fe constituyen «la Iglesia una», a los ojos del Autor y Consagrador. Es verdad, ciertamente, que «la Iglesia» perdona los pecados, pero (es) la Iglesia del Espíritu, por medio de un hombre espiritual, y no la Iglesia (que es) asamblea de obispos.

Esta es la nueva teoría que, para Tertuliano, reemplaza a la sucesión apostólica. Aquí el pensamiento montanista, que frente a la Iglesia organizada pone la Iglesia espiritual, llega a su última conclusión lógica. La Iglesia del Espíritu y la Iglesia de los obispos están ahora en completa oposición.

Estudios: J. KOLBERG, *Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians* (Braunsberg 1886); M. WINKLER, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bei Tertullian* (Munich 1897); E. MICHAUD, *L'ecclésiologie de Tertullien:* Kirchliche Zeitschrift (1905) 262-272; H. KOCH, *Tertullian und der Cölibat:* ThQ (1906) 406-411; K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians* (Paderborn 1907); H. BRUDERS, *Mt. XVI 19, XVIII 18 und Jo. XX 22,23 in frühchristlichen Auslegung. Tertullian:* ZkTh 34 (1910) 659-677; K. KASTNER, *Tertullian und die römische Primatfrage:* Theol.-prakt. Quartalschrift 65 (1912) 77-83; P. F. PREOBRAZENSKY, *Tertullianus i Rim* (Moscú 1926); J. T. SHOTWELL y L. R. LOOMIS, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 84-7.256-261.286-295.301-4; E. ROLFFS, *Tertullian, der Vater des abendländischen Christentums. Ein Kämpfer für und gegen die römische Kirche* (Berlín 1930); H. KOCH, *Priestertum und Lehrbefugnis bei Tertullian:* ThStKr (1931) 95-108; E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche* (Berlín 1932) 11-43; F. H. HALLOCK, *Church and State in Tertullian:* ChQ 119 (1934) 61-78; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ* 2.ª ed. (Lovaina 1936) vol.2,11-15; U. GMELIN, *Auctoritas. Römischer Princeps und päpst. Primat* (1951) 83-91; J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Kerk en traditie omstreeks het jaar 200:* Nederl. Arch. Kerkgeschiedenis 29 (1937) 1-18; G. BARDY, *Le sacerdoce chrétienne d'après Tertullien:* VS 58 (1939) 109-124; J. C. PLUMPE, *Ecclesia mater:* TP (1939) 535-555; V. MOREL, *Le développement de la «disciplina» sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien:* RHE 35 (1939) 243-265; H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi:* Bibl (1941) 269-302.367-403; F. DE PAUW, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien:* ETL 19 (1942) 5-46; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity:* SCA 5 (Wáshington 1943) 45-62; J. QUASTEN, *Tertullian and «Traditio»:* Traditio 2 (1944) 481-484; V. MOREL, *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullians* (Brujas 1946); M. MACCARONE, *Vicarius Christi e Vicarius Petri nel periodo patristico:* Rivista di Storia della Chiesa in Italia 2 (1948) 1-32; J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster i. W. 1952); G. ZANNONI, *Il sacramento dell'Ordine in Tertulliano:* Euntes Docete 10 (1957) 185-210; ID., *Tertulliano montanista e il sacerdozio:* Euntes Docete 11 (1958) 75-97; G. PELLOQUIN, *Le sacerdoce de l'évêque chez Tertullien* (diss.) (Toulouse 1959); H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo 1964) 432-459.

8. *Penitencia y poder de las llaves*

La doctrina penitencial de Tertuliano presenta las mismas imprecisiones y las mismas contradicciones que su eclesiología. Ya hemos señalado más arriba (p.609s) la diferencia que existe bajo este aspecto entre los dos tratados *De paenitentia* y *De pudicitia.* Esto no quita para que el testimonio de Tertuliano en este terreno siga siendo muy importante, por los detalles que da acerca de la disciplina penitencial de la Iglesia primitiva y por la influencia que ejerció sobre las generaciones siguientes. Es el primer autor que describe claramente el procedimiento y las formas que la práctica de la penitencia había adoptado con el tiempo. Confirma lo que por el *Pastor* de Hermas (cf. p.105-6) sabíamos ser tradición: que hay un segundo perdón después del bautismo, mediante el cual el pecador puede recobrar el estado de gracia. Consiste esencialmente en la conversión y la satisfacción. Esta última exige, además de los actos

personales de expiación, una confesión pública o exomologesis, que es de absoluta necesidad.

Cuando implora el perdón divino, el pecador es sostenido por la intercesión de la Iglesia—factor que Tertuliano no deja de subrayar por considerarlo esencial para alcanzar el perdón—. El paso final es la reconciliación o absolución eclesiástica dada por el obispo *(De pud.* 18,18; 14,16), a quien corresponde también el poder de excomulgar. En principio, todo pecador, aun el más grande pecador, puede ser admitido a esta segunda remisión. Sólo cuando se hizo abiertamente montanista, Tertuliano restringió esta posibilidad de perdón a los *peccata leviora.* En el *De paenitentia,* escrito cuando aún era católico, no hay la más leve indicación en el sentido de que algunos crímenes, por su especial gravedad, queden excluidos del perdón; no da tampoco ninguna lista o catálogo de tales pecados. Distingue, en cambio, entre «pecados corporales y espirituales», es decir, entre pecados consumados y pecados de sólo deseo (c.3); considera los dos pecados igualmente merecedores del castigo de Dios; pues Cristo declaró adúltero al hombre que viola de hecho los derechos matrimoniales de otro, pero también al que los viola con la concupiscencia de su mirada *(ibid.).* Pero todos estos pecados pueden ser perdonados:

> Dios, que ha preparado una sanción con el juicio a todos los pecados, tanto los que se cometen por la carne como por el espíritu, por la acción o por la voluntad, se ha comprometido a perdonarlos por la penitencia, al decir a su pueblo: «Arrepiéntete y haz penitencia, y te salvaré» (Ez. 18,30.32). Y en otro lugar: «Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva» (Ez. 33,11). «La penitencia es, pues, vida, puesto que se ve preferida a la muerte. ¡Oh tú, pecador como yo!, apresúrate a abrazar esta penitencia, como un náufrago se abraza al madero que debe salvarle» *(De paen.* 4).

Es evidente que en este pasaje ningún pecador queda excluido del segundo perdón. «Los cielos y los ángeles que están en los cielos se alegran por la conversión de un hombre. ¡Ea, pues, pecador, alégrate! Ya ves dónde hay alegría por tu retorno» *(ibid.* 8). Tampoco señala ninguna limitación cuando recuerda a sus lectores las parábolas de la dracma perdida, de la oveja descarriada y del hijo pródigo. Alude, además, al Apocalipsis de San Juan y a las cartas dirigidas a las cinco comunidades con la mención de las ofensas por las que se acusa a cada una de ellas. Hablando de la de Tiatira, dice expresamente que los miembros de aquella iglesia eran acusados de «fornicación» y «de comer la carne sacrificada a los ídolos», y continúa: «Y, sin embargo, el Espíritu les da todos los avisos útiles para el arrepentimiento y aun agrega amenazas; pero

no amenazaría al que no se arrepiente si no perdonara al que se arrepiente» *(ibid.* 8).

Por consiguiente, cuando Tertuliano escribió este tratado no consideraba pecados irremisibles los pecados de fornicación e idolatría, sino susceptibles de perdón, como cualquier otro pecado. El *De pudicitia* demuestra que sus opiniones habían cambiado. Ahora afirma que, sobre todo, el pecado de fornicación es irremisible, pero también la idolatría y el homicidio. Del tono particularmente enfático que emplea Tertuliano en este libro se ha deducido que, anteriormente, en la Iglesia universal la costumbre era rehusar la absolución a esta clase de pecados, pero que en la época de Tertuliano sus adversarios empezaron a no reservar más que los dos últimos y a admitir a la penitencia a los culpables de fornicación. Pero esta conclusión no se apoya en las fuentes. La distinción de Tertuliano entre *peccata remissibilia* e *irremissibilia* nos pone ante algo enteramente nuevo, sin precedente en la disciplina primitiva. Es en Tertuliano donde los tres pecados llamados capitales aparecen por primera vez formando grupo aparte. En el *De paenitentia* no aparecen aislados, ni tampoco en la literatura anterior se diferenciaban de los demás pecados. No se puede, pues, sostener que antes de Tertuliano se les considerara como irremisibles. El *De pudicitia* prueba solamente que en algunas comunidades iba ganando terreno la tendencia rigorista, debido a la influencia del montanismo, que afirmaba que la apostasía y el homicidio únicamente podían ser perdonados a la hora de la muerte, si es que podían serlo. Es interesante observar en este tratado que, para oponerse a estas tendencias, los católicos recurrían a argumentos sacados de la Escritura. Aducían el ejemplo de Cristo, que perdonó toda clase de pecados, hasta los de fornicación y adulterio. Tertuliano respondía sosteniendo que el Salvador hacía esto en virtud de un poder exclusivamente personal, que no transmitió plenamente a la Iglesia:

> ¿No es verdad que el Señor, aun por sus mismos gestos, promulgó esta disposición en favor de los pecadores, por ejemplo, cuando permitió que le tocara su cuerpo la mujer pecadora, le autorizó que lavara sus pies con sus lágrimas, los enjugara con sus cabellos y comenzara su sepultura por la unción; o bien cuando a la Samaritana, que no era adúltera, estando casada por sexta vez, sino prostituta, le reveló quién era, cosa que raramente hizo a nadie más? Ninguna ventaja se sigue para nuestros adversarios, aun si (Jesús) hubiere concedido su perdón en estos casos a pecadores ya cristianos, porque decimos: Esto le fue permitido solamente al Señor *(De pud.* 11).

Así, pues, Tertuliano, ya montanista, insiste en el principio *Solus Deus peccata dimittit*, y cuando se le objeta con el texto clásico de Mateo 16,18, niega simplemente a la Iglesia el poder de las llaves. Este poder se le confirió a Pedro a título personal, no a los demás obispos:

> Si, porque el Señor dijo a Pedro: «Edificaré mi Iglesia sobre esta piedra; te he dado las llaves del reino de los cielos», o bien: «Todo lo que atares o desatares en la tierra, será atado o desatado en el cielo» (Mt. 16,18-19), presumes que el poder de atar y de desatar ha llegado hasta ti, es decir, a toda la Iglesia que esté en comunión con Pedro, ¿qué clase de hombre eres? Te atreves a pervertir y cambiar totalmente la intención manifiesta del Señor, que no confirió este privilegio más que a la persona de Pedro. «Sobre ti edificaré mi Iglesia», le dijo El; «a ti te daré las llaves», no a la Iglesia. «Todo lo que atares o desatares», etc., y no todo lo que ataren o desataren... Por consiguiente, el poder de atar o desatar, concedido a Pedro, no tiene nada que ver con la remisión de los pecados capitales cometidos por los fieles... Este poder, en efecto, de acuerdo con la persona de Pedro, no debía pertenecer más que a los hombres espirituales, bien sea apóstol, bien sea profeta *(De pud.* 21).

El poder, pues, de perdonar los pecados pertenece al *spiritualis homo*, no a la jerarquía. Estamos aquí en pleno montanismo.

Estudios: Véase más arriba, p.599s, la bibliografía sobre el *De paenitentia* y, p.611s, sobre el *De pudicitia.*—A. VANBECK, *La pénitence dans Tertullien:* RHL (1912) 350-369; E. FRUETSAERT, *La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200:* NRTh (1930) 379-391; J. HOH, *Die Busse bei Tertullian:* ThGl 23 (1931) 625-638; C. CHARTIER, *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien:* Antonianum 10 (1935) 301-344.499-536; K. RAHNER, *Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur. IV. Tertullian:* ZkTh 60 (1936) 371-510; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 270-348; G. H. JOYCE, *Private Penance in the Early Church:* JThSt 42 (1941) 18-42; C. B. DALY, *The Sacrament of Penance in Tertullian:* IER 69 (1947) 693-707.815-821; 70 (1948) 731-746.832-848; A. QUACQUARELLI, *Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano:* Rassegna di Scienze filosofiche 2 (1949) 16-37; C. B. DALY, *Novatian and Tertullian:* Irish Theological Quarterly 19 (1952) 33-43; K. RAHNER, *Zur Theologie der Busse bei Tertullian:* Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift f. K. Adam, hrsg. v. M. REDING (Düsseldorf 1952) 139-167; E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique:* RHPR (1954) 23-5; C. HAENDLER, *Die drei grossen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt 16,18ss:* ThLZ 81 (1956) 361-6; A. TIMIADOU, Ὁ Τερτουλλιανός καὶ ἡ ἐξομολόγησις (Tesalónica 1961); W. P. LE SAINT, *«Traditio» and «Exomologesis» in Tertullien:* SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 414-419.

9. *La Eucaristía*

Tertuliano habla sólo incidentalmente de la Eucaristía. Pero esas declaraciones incidentales han sido objeto de largas discusiones entre los teólogos y han recibido interpretaciones divergentes. Emplea los términos siguientes: *eucharistia (De*

praescr. 36), *eucharistiae sacramentum (De cor.* 3), *dominica sollemnia (De fuga* 14), *convivium dominicum (Ad ux.* 2,4), *convivium Dei (Ad ux.* 2,9), *coena Dei (De spect.* 13) y *panis et calicis sacramentum (Adv. Marc.* 5,8). Hablando de los efectos que producen en el alma los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía, Tertuliano dice: «Se lava la carne para que el alma quede limpia; se unge la carne para que quede consagrada el alma; se signa la carne para que sea fortalecida el alma; la carne se somete a la imposición de las manos, para que el alma sea iluminada por el Espíritu; la carne es alimentada con el cuerpo y la sangre de Cristo, para que el alma se harte de Dios» *(De resurrect. carnis* 8). La misma fe firme en la presencia real que se manifiesta en estas palabras, y que se horroriza de que las manos que han fabricado ídolos se atrevan a recibir el cuerpo del Señor, se lamenta de que un cristiano «ponga en el cuerpo del Señor esas manos que han dado cuerpos a los demonios... ¡Oh escándalo! Los judíos pusieron sus manos en Cristo una sola vez, pero éstos desgarran su cuerpo todos los días. ¡Oh manos dignas de ser cortadas! ¿Qué manos merecen ser amputadas con más razón que las que ultrajan el cuerpo del Señor?» *(De idol.* 7). El pecador que vuelve arrepentido es alimentado con el mejor de los manjares en la casa del Padre: *atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur (De pud.* 9).

Tertuliano testifica también en favor del carácter sacrificial de la Eucaristía. Hablando a los que vacilan en recibir la Eucaristía en días de ayuno por miedo a romperlo, les aconseja que primero *estén presentes ante el altar y participen del sacrificio* y que luego lleven consigo las sagradas especies a casa, para tomarlas cuando haya terminado el ayuno:

> La mayoría piensa que no deben asistir a las oraciones sacrificiales *(orationes sacrificiorum)* los días de ayuno, con el pretexto de que romperían el ayuno si recibieran el cuerpo del Señor. ¿Es que la Eucaristía hace cesar el obsequio ofrecido a Dios o más bien se lo confirma? ¿No será más solemne tu estación (ayuno) si estás de pie junto al altar de Dios? Recibido el cuerpo del Señor y reservado, se salvan ambas cosas: la participación del sacrificio y el cumplimiento del deber *(De orat.* 19).

En este pasaje tenemos también una alusión antiquísima a la reserva eucarística. Hay otra semejante en *Ad ux.* 2,5, donde Tertuliano se refiere a los fieles que, antes de tomar otra comida, participan del pan consagrado. De estos pasajes se desprende que el uso de tomar privadamente en casa la sagrada comunión no era raro (cf. p.598).

Tertuliano atribuye, claramente, la consagración a las palabras de la institución, pues dice: «El pan que Cristo tomó y dio a sus discípulos, lo hizo su cuerpo diciendo *(dicendo):*

Este es mi cuerpo» (Adv. Marc. 4,40). Pero añade inmediatamente: *id est, figura corporis mei*—palabras que han suscitado muchas discusiones—. El sentido exacto parece ser: el cuerpo presente bajo el símbolo de pan. Tertuliano está tan convencido de la presencia real, que acusa a sus adversarios marcionitas de no ser lógicos, porque, por una parte, niegan la realidad del cuerpo crucificado de Cristo; por otra, sin embargo, continúan celebrando la Eucaristía. Si no hubo cuerpo verdadero en la cruz, tampoco puede ser real en la Eucaristía. El pan en cuanto *figura corporis* supone que Cristo tuvo un cuerpo verdadero: *Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus (ibid.).* El mismo concepto inspira este otro pasaje de *Adv. Marc.* 3,19: *Panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse.* En *Adv. Marc.* 1,14, menciona el *panem, quo ipsum corpus suum repraesentat.* El verbo *repraesentare* es usado aquí en el sentido de «hacer presente», no en el de «representar» (cf. *Adv. Marc.* 4,22; *De resurrec. carnis* 17). Por tanto, este pasaje habría que interpretarlo de esta manera: «Hizo presente su cuerpo por medio del pan». Finalmente, en *De orat.* 6, Tertuliano dice: *corpus eius in pane censetur,* hablando del significado de las palabras «el pan nuestro de cada día dánosle hoy». La interpretación correcta parece ser que Cristo «incluyó su cuerpo en la categoría de pan» cuando enseñó a sus discípulos a pedir el pan de cada día.

Textos: J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 354-5.

Estudios: F. X. Dieringer, *Die Abendmahlslehre Tertullians:* Katholik 44 (1864) I 277-318; C. Leimbach, *Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians* (Gotha 1874); P. Scharsch, *Eine schwierige Stelle über die Eucharistie bei Tertullian* (Adv. Marcionem 4,40): Katholik 89 (1909) II 21-33; B. Stakemeier, *La dottrina di Tertulliano sul sacramento dell'Eucaristia:* Rivista stor.-crit. delle scienze teol. (1909)ss.265ss; P. Batiffol, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* 9.ª ed. (París 1930) 204-226; F. J. Dölger, *Sacramentum infanticidii:* AC (1934) 182-228; Id., *Zu dominica sollemnia bei Tertullianus:* AC 6 (1940) 108-117; F. R. M. Hitchcock, *Tertullian's Views on the Sacrament of the Lord's Supper:* ChQ 134 (1942) 21-36; E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Bruselas-Amsterdam 1947) 49-67; C. B. Daly, *Liturgical Worship in Tertullian's Africa:* IER 94 (1960) 136-146.

10. *Escatología*

Aunque la palabra *purgatorio* no aparece en sus escritos, Tertuliano tenía, ciertamente, la noción de un sufrimiento penitencial del alma después de la muerte:

> Por esto es muy conveniente que el alma, sin esperar a la carne, sufra un castigo por lo que haya cometido sin la complicidad de la carne. E igualmente es justo que, en recompensa de los buenos y piadosos pensamientos que ha tenido sin cooperación de la carne, reciba con-

suelos sin la carne. Más aún, las mismas obras realizadas con la carne, ella es la primera en concebir, disponer, ordenar y ponerlas en acto. Y aun en aquellos casos en que ella no consiente en ponerlas en obra, es, sin embargo, la primera en examinar lo que luego efectuará el cuerpo. En fin, la conciencia no será nunca posterior al hecho. Por consiguiente, también desde este punto de vista es conveniente que la substancia que ha sido la primera en merecer la recompensa, sea también la primera en recibirla. En una palabra, ya que por este calabozo que nos enseña el Evangelio (Mt 5,25) entendemos el infierno, ya que «por esta deuda, que hay que pagar hasta el último maravedí», comprendemos que es necesario purificarse en esos mismos lugares de las faltas más ligeras, en el intervalo que media antes de la resurrección, nadie podrá dudar que el alma reciba ya algún castigo en el infierno sin perjuicio de la plenitud de la resurrección, cuando recibirá la recompensa juntamente con la carne *(De an.* 58).

Los mártires son los únicos que escapan a este sufrimiento y espera: «Al dejar su cuerpo, nadie va inmediatamente a vivir a la presencia del Señor, excepto por la prerrogativa del martirio, pues entonces adquiere una morada en el paraíso, no en las regiones inferiores» *(De resurr. carnis.* 43). Los demás tienen que quedarse *apud inferos* hasta el juicio final del último día. Sin embargo, la intercesión de los vivos puede proporcionarles alivio y descanso. Así, Tertuliano, hablando de la mujer que ruega por su marido difunto, escribe: «Ciertamente ella ruega por el alma de su marido. Pide que durante este intervalo él pueda hallar descanso *(refrigerium)* y participar de la primera resurrección. Ofrece cada año el sacrificio en el aniversario de su dormición» *(De monog.* 10).

Tertuliano comparte la opinión de los milenaristas, que piensan que, al fin de este mundo, los justos resucitarán para reinar durante mil años con Cristo en Jerusalén, cuando El baje del cielo:

> Confesamos que nos ha sido prometido un reino aquí abajo aun antes de ir al cielo, pero en otro estado. Ese reino no llegará sino después de la resurrección, y durará mil años en la ciudad de Jerusalén que Dios construirá... Decimos que Dios la destina a recibir a los santos después de su resurrección, para darles el descanso en la abundancia de todos los bienes espirituales en compensación de los bienes que hayamos menospreciado o perdido aquí abajo. Es, en verdad, digno de El y conforme a su justicia que sus servidores hallen felicidad en los mismos sitios donde sufrieron por su nombre. He aquí el proceso del reino celestial. Después de mil años, durante los cuales se terminará la resurrección de los santos, más o menos rápida, según sus pocos o muchos méritos, seguirá la destrucción del mundo y la conflagración de todas las cosas cuando venga el juicio. Entonces, cambiados en un abrir y cerrar de ojos en substancia angélica, es decir, revistiéndonos con un manto de incorruptibilidad, seremos transportados al reino celestial *(Adv. Marc.* 3,24).

Después del día del juicio los santos estarán por siempre con Dios; los impíos serán condenados al fuego eterno:

> Cuando llegare el término y límite que a entrambos períodos separa; cuando haya desaparecido la figura de este mundo que, a modo de telón de escenario, vela la eternidad establecida por Dios, entonces el género humano resucitará para recibir la recompensa o el castigo, según lo que mereció por el bien o por el mal, y ser luego pagado con la perpetuidad inmensa de la eternidad. Y ya entonces no habrá ni más muerte ni más resurrección, sino que seremos los mismos que ahora, sin cambiar en adelante: los adoradores de Dios estarán siempre unidos a Dios, revestidos de la substancia propia de la eternidad; mas los impíos y los que no son verdaderos adoradores de Dios sufrirán como pena un fuego igualmente eterno, que por su peculiar naturaleza es el ministro inmediato de su incorruptibilidad *(Apol.* 48).

Estudios: L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Friburgo 1896) 291-331; A. J. Mason, *Tertullian and Purgatory:* JThSt 3 (1902) 598-601; J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine:* VC 2 (1948) 1-16; J. Pelican, *The Eschatology of Tertullian:* CH 21 (1953) 108-122; R. Franco Fernández, *El final del reino de Cristo en Tertuliano* (Granada 1955); A. Stuiber, *Refrigerium interim:* Theophaneia 11 (Bonn 1957). Cf. L. De Bruyne, *Refrigerium interim:* RAC 34 (1958) 87-118; H. Finé, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustand:* Theophaneia 12 (Bonn 1958); C. Tibiletti, *Il senso escatologico de «pax» e «refrigerium» e un passo di Tertulliano:* Maia 10 (1958) 209-220; E. Rapisarda, *L'angelo della morte in Virgilio e in Tertulliano:* Acta philologica III in mem. N. I. Herescu (Roma 1964) 307-312.

CIPRIANO

El segundo teólogo africano, Cipriano de Cartago, tenía una personalidad totalmente distinta de la de Tertuliano. No tenía nada de la intemperancia ni del genio dominador de éste. Demostró, por el contrario, poseer aquellos dones del corazón que van siempre unidos a la caridad y amabilidad, a la prudencia y al espíritu de conciliación; estos dones no los tuvo Tertuliano. Sin embargo, como teólogo, Cipriano depende enteramente de Tertuliano, cuya superioridad como escritor admitió sin ambages. Según Jerónimo *(De vir. ill.* 53), «tenía por costumbre no dejar pasar un solo día sin haber leído algo

de Tertuliano, y decía con frecuencia a su secretario: *Dame el maestro,* refiriéndose a Tertuliano.

Son muchas y de valor las fuentes que nos informan sobre su vida. Las más importantes y fidedignas son sus propios tratados y su copiosa correspondencia. Para su arresto, juicio y martirio contamos con las *Acta proconsularia Cypriani,* que se basan en documentos oficiales (cf. p.181). Hay, por fin, una *Vita Cypriani,* que se conserva en un gran número de manuscritos, y pretende ser escrita por su diácono Poncio, que compartió con él el destierro hasta el día de su muerte (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 58). Es la primera biografía que se conoce en la historia de la literatura cristiana primitiva, pero nos consta que carece de valor histórico. El autor, lleno de admiración por su héroe, ha escrito un panegírico, deseando que «este incomparable y sublime ejemplo pase a la posteridad como memorial perenne» (c.1). Buscaba, pues, la edificación.

Ediciones: W. HARLER: CSEL 3,3 (1871) XC-CX; M. PELLEGRINO, *Vita e Martirio di San Cipriano.* Testo critico, vers. e note: Verba seniorum 3 (Alba 1955).

Traducciones: Alemanas: A. v. HARNACK, *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie:* TU 39,3 (Leipzig 1913); J. BAER: BKV² 34 (1918).—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839); R. E. WALLIS, *The Life and Passion of Cyprian by Pontius the Deacon:* ANL 8: ANF 5,267-274.—*Italiana:* M. PELLEGRINO, l.c.

Estudios: A. v. HARNACK, l.c.; R. REITZENSTEIN, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians:* SAH Phil.-hist. Kl. 1913, Abh.14 p.46-69; L. BAYARD, *Notes sur la Vita Cypriani et sur Lucianus:* RPb (1914) 207-210; P. CORSSEN, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian:* ZNW 15 (1914) 221-233.285-316; 16 (1915) 54-92.198-230; 18 (1917) 118-139.189-206; 19 (1918) 202-223.249-272; H. DESSAU, *Pontius, der Biograph Cyprians:* Hermes 5 (1916) 65-72; A. D'ALÈS, *Le diacre Pontius:* RSR 9 (1918) 319-378; J. MARTIN, *Die Vita et Passio Cypriani:* HJG (1919) 674-712; T. SINKO, *De Cypriano a Gregorio Nazianzeno laudato* (Cracovia 1916); H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs* (Bruselas 1921) 82-104; L. WOHLER, *Cyprian de opere et eleemosynis:* ZNW (1926) 270-8; P. FRANCHI DE'CAVALIERI, *Note agiografiche:* ST 49 (Roma 1928) 243ss; M. PELLEGRINO, *Reminiscenze agostiniane della Vita et Passio Cypriani:* Augustinus Magister I-II (París 1954) 205-210.

Cecilio Cipriano, apellidado Tascio, nació entre los años 200 y 210 en Africa, probablemente Cartago, en el seno de una familia pagana, rica y extremadamente culta. Adquirió gran prestigio en Cartago como hábil retórico y maestro de elocuencia. Pero su alma, disgustada por la inmoralidad de la vida pública y privada, por la corrupción en el gobierno y en la administración, y tocada por la gracia, buscaba algo más elevado. «Bajo la influencia del presbítero Cecilio, de quien recibió el sobrenombre, se convirtió al cristianismo y dio todas sus riquezas a los pobres» (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 67). Poco después de su conversión fue elevado al sacerdocio, y el año 248 o a principios de 249 fue elegido obispo de Cartago «por aclamación del pueblo», pero con la oposición de algunos presbíteros más

ancianos, entre los que se contaba un tal Novato. Llevaba apenas un año ejerciendo su nuevo cargo, cuando estalló la persecución de Decio (250). Esta persecución afectaba a todos los súbditos del imperio, que eran obligados a sacrificar. Cipriano se escondió en lugar seguro, y se mantuvo en frecuente contacto con su grey y con su clero. Sin embargo, su huida no encontró la aprobación de todos. Poco después del martirio del papa Fabiano, los presbíteros y diáconos que estaban al frente de la Iglesia de Roma durante la sede vacante enviaron la notificación de su martirio, al mismo tiempo que expresaban por medio de una carta su sorpresa por la huida del obispo de Cartago. Cipriano les mandó inmediatamente una relación detallada de sus actividades y explicó las razones que le indujeron a huir:

> He creído necesario escribiros esta carta para daros cuenta de mi conducta, de mi conformidad con la disciplina y de mi celo. Así que estalló el primer disturbio, el pueblo me reclamaba con mucho griterío e insistencia. Entonces, según las enseñanzas del Salvador, preocupado de la paz de toda la comunidad, más que de mi propia seguridad, de momento acordé huir, a fin de evitar que mi imprudente presencia sirviera de incentivo al motín que se había armado. Pero, aunque ausente en el cuerpo, he estado presente en espíritu, y con mis acciones y consejos, según la medida de mis pobres fuerzas, siempre que lo he podido, me he esforzado en dirigir a mis hermanos según los preceptos del Señor *(Epist.* 20).

Incluyó en la carta las copias de otras trece escritas al clero, confesores y comunidades, para demostrar que no había abandonado sus deberes de pastor. Los últimos asuntos de esta colección hacen referencia a las dificultades que habían surgido entre tanto en Cartago. La reconciliación de los que habían negado la fe cristiana durante la persecución provocó vivas discordias, que desembocaron al fin en un cisma. Algunos confesores, creyéndose con autoridad en las cuestiones religiosas, exigían la inmediata reconciliación de los *lapsi,* o sea, de aquellos que más o menos gravemente habían negado su fe. Cuando Cipriano se negó a acceder, el diácono Felicísimo organizó un grupo con los adversarios del obispo, que pudo encontrar entre los confesores y los *lapsi.* Pronto se les unieron cinco presbíteros que habían votado contra él en su elección episcopal. Uno de ellos, Novato, mencionado más arriba, fue a Roma y allí apoyó al bando de Novaciano contra el nuevo papa Cornelio. Al volver Cipriano a Cartago, en la primavera del 251, excomulgó solemnemente a Felicísimo y a sus seguidores. Publicó dos cartas pastorales, que trataban de los apóstatas *(De lapsis)* y del cisma *(De ecclesiae unitate).* Probablemente en mayo del 251 se reunió un sínodo que confirmó los principios expresados por Cipriano y aprobó la excomunión de sus adver-

sarios. Se decidió que todos los lapsos sin distinción fueran admitidos a la penitencia y reconciliados al menos a la hora de la muerte. La duración de la expiación debía variar según la gravedad del caso. Pronto se declaró una peste devastadora, dando ocasión a nuevos sufrimientos y persecuciones para los cristianos, a quienes se les hacía responsables de la indignación de los dioses. El celo desplegado por Cipriano en el cuidado de los enfermos y la ayuda caritativa que prodigó a todos los afligidos por la catástrofe contribuyó no poco a calmar la exasperación de los paganos. Desgraciadamente, los últimos años de su vida se vieron turbados por la controversia sobre el bautismo de los herejes. Parece que la tradición de Cartago repudiaba en absoluto tales ritos. Tertuliano los declara explícitamente inválidos en su tratado *De baptismo* (cf. p.575). Esta tesis fue sancionada por un gran concilio de obispos de Africa y Numidia, reunidos por Agripino hacia el 220, y confirmado por tres sínodos reunidos en Cartago los años 255 y 256 bajo la presidencia de Cipriano. El papa Esteban (254-256), informado de esta decisión, contestó en tono incisivo, poniendo en guardia a los africanos contra la introducción de novedades contrarias a la tradición (cf. p.536s). Cipriano no quiso cambiar de parecer. La disputa se envenenó rápidamente y llevaba camino de convertirse en peligrosa, cuando el emperador Valeriano promulgó un edicto contra los cristianos. En la persecución que siguió al edicto, el papa Esteban murió por la fe, y Cipriano fue desterrado a Cucubis el 30 de agosto del 257. Un año más tarde, el 14 de septiembre del 258, fue decapitado no lejos de Cartago. Es el primer obispo africano mártir.

Estudios: E. W. Benson, *Cyprian. His Life, his Times, his Work* (Londres 1897); W. Muir, *Cyprian. His Life and Teachings* (Londres 1898); P. Monceaux, *Le tombeau et la basilique de saint Cyprien à Carthage:* Revue archéol. (1901) 181-200; A. v. Harnack, *Cyprian als Enthusiast:* ZNW 3 (1902) 177-191; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe.* II: *Saint Cyprien et son temps* (París 1902); J. A. Faulkner, *Cyprian the Churchman* (Cincinnati 1906); E. de Longis, *Studio su Cecilio Cipriano* (Benevento 1909); J. Ernst, *Der Begriff des Martyriums bei Cyprian:* HJG 34 (1913) 328-353; P. Monceaux, *Saint Cyprien, évêque de Carthage* (París 1914); J. Vögtle, *Die Schriften des hl. Cyprian als Erkenntnisquelle des römischen Rechts* (diss.) (Berlín 1920); H. Koch, *Cyprian in den Quaestiones Veteris et Novi Testamenti und beim Ambrosiaster:* ZKG 45 (1926) 516-555; Id., *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926); A. D. Nock, *Conversion, Confession and Marthyrdom of St. Cyprian:* JThSt 28 (1927) 411s; S. Colombo, *S. Cipriano di Cartagine. L'uomo e lo scrittore:* Didaskaleion 6 (1928) 1-80; H. Koch, *La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana:* RR 6 (1930) 304-316.492-501; 7 (1931) 122-132.313-335; 8 (1932) 6-17.317-337.505-523; 9 (1933) 502-522; W. D. Niven, *Cyprian of Carthage:* ExpT 44 (1932-1933) 363-6; D. D. Sullivan, *The Life of the North Africans as Revealed in the Works of St. Cyprian:* PSt 37 (Wáshington 1933); B. Busch: Nova et Vetera. Festschrift Metten (1939) 64-80; G. Niemer, *Cyprian als Kritiker der spätrömischen Kultur und Bildner des Christentums:* Deutsche Evang. Erziehung 49 (1939) 96-112.146-159; C. Favez, *La fuite de saint Cyprien lors de la persécution de Décius:* RELA 19 (1941) 191-201; A. A. Ehrhardt, *Cyprian, the Father of Western Christianity:* ChO 133 (1941-1942) 178-196; J. H. Fichter, *Saint Cecil Cyprian, Defender of the Faith* (St. Louis 1942); E. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage:* SCA 9 (Wáshington 1946); J. Ludwig, *Der heilige Märtyrerbischof von Karthago. Ein kulturgeschichtliches und theologisches Zeitbild aus der afrikanischen Kirche des 3. Jahrhunderts* (Munich 1951); G. Bardy, *Cyprien:* DSp 2 (1952) 2661-9; A. Stuiber: RACh 2 (1956) 463-6; M. Jourjon, *Cyprien de Carthage:* Église d'hier et d'aujourd'hui 7 (París 1957); E. P. Arns, *Contribuçao de São Cipriano para a renovaçao pastoral:* Revista eclesiástica brasileira 18 (1958) 914-932; J. N. Bakhuizen van den Brink, *Cyprianus van Carthago 258, 14 sept. 1958:* Mededelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen N. S. 21,9 (Amsterdam 1958); Id., *Cyprianus, Bischop van Carthago:* Kerk en eredienst 14 (1958) 138-155; M. Bévenot, *St. Cyprian: a Multi-centenary:* Month 20 (1958) 159-166; L. Hertling, *La figura umana e religiosa di San Cipriano:* CC 109,3 (1958) 449-462; J. Capmany, *San Cipriano de Cartago, maestro y pastor en la persecución:* EE 33 (1959) 275-302; I. G. Coman, *Personalitatea sfintului Ciprian:* Studii teol. (Bucarest) 11 (1959) 267-296; Id., *Chipul sfintului Ciprian in Panegiricile sfintului Grigorie de Nazianz si Prudentui:* ibid. 13 (1961) 123-149; F. Trisoglio, *San Cipriano, un governatore di anime:* Latomus 20 (1961) 342-343.549-567; J. Coman, *Les deux Cypriens de saint Grégoire de Nazianze:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 363-372; J. Goignon, *Nos bons hommes de foi (Augustinus, De doctrina christiana IV, 40,61):* Latomus 22 (1963) 795-805; A. Borias, *L'influence de saint Cyprien sur la Règle de saint Bénoit:* RB 74 (1964) 54-97; G. W. Clarke, *The Secular Profession of St. Cyprian of Carthage:* Latomus 24 (1965) 633-638; J. Ruysschaert, *La commémoration de Cyprien et de Corneille «in Callisti»:* RHE 61 (1966) 455-484.

I. Escritos

La actividad literaria de Cipriano está íntimamente relacionada con los acontecimientos de su vida y de su tiempo. Todas sus obras fueron provocadas por circunstancias particulares, respondiendo a fines prácticos. Era un hombre de acción, a quien interesaba más la dirección de las almas que las especulaciones teológicas. No tenía la profundidad, ni el talento literario, ni la apasionada fogosidad de Tertuliano. En cambio, su sabiduría práctica le hizo evitar las exageraciones y provocaciones que tanto daño hicieron al otro. Su lenguaje y estilo son más claros y mejor trabajados, y muestra más la influencia del léxico e imágenes de la Sagrada Escritura. Pero su admiración por Tertuliano le llevaba a dar cabida en sus escritos a lo mejor del pensamiento de su maestro. En la antigüedad cristiana y en la Edad Media, Cipriano fue uno de los autores más populares, y sus escritos se conservan en gran número de manuscritos.

Para la *transmisión del texto*, cf.: W. Hartel: CSEL 3,3 (1871) I-LXX; J. Wordsworth, *Old-Latin Biblical Texts. Nr. II* (Oxford 1886) App.2,123-132; Catalogue of Cyprian manuscripts at Oxford; G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano* (Roma 1899); W. Schultz, *Cyprianmanuscripte in Madrid und im Escorial:* ThLZ (1897) 179-180; C. H. Turner, *The Original Order and Contents of Our*

Oldest MSS of St. Cyprian: JThSt 3 (1902) 282-5; Id., *Our Oldest MSS of Cyprian: II. The Turin and Milan Fragments:* JThSt 3 (1902) 579-584; H. L. Ramsay, *Our Oldest MSS of Cyprian:* III. *The Contents and Order of the MSS:* JThSt 3 (1902) 585-594; C. H. Turner, *A Newly Discovered Leaf of a Fifth-century MS:* JThSt 3 (1902) 576s; H. L. Ramsay, *An Uncial Fragment of the Ad Donatum:* JThSt 4 (1903) 86s; H. von Soden, *Die cyprianische Briefsammlung:* TU 25,3 (Leipzig 1904) 247-265; G. Mercati, *An Uncial MS of St. Cyprian:* JThSt 7 (1906) 269-270; R. Reitzenstein, *Ein donatistisches Corpus cyprianischer Schriften:* NGWG (1914) 85-92; H. K. Mengis, *Ein donatistisches Corpus cyprianischer Briefe* (diss.) (Friburgo 1916); M. Bévenot, *Note sur le ms. de Morimond contenant les oeuvres de saint Cyprien:* RB 49 (1937) 191-5; A. C. Lawson, *The Shrewsbury MS of Cyprian and Bachiarius:* JThSt 44 (1943) 56-8; M. Bévenot, *A New Cyprianic Fragment:* BJR 28,1 (1944) 76-82; M. Bévenot, *The Tradition of Manuscripts. A Study of the Transmission of St. Cyprian's Treatises* (Oxford 1961).

Sobre *la lengua y el estilo de Cipriano*, cf.: E. W. Watson, *The Style and Language of St. Cyprien:* Studia biblica et ecclesiastica 4 (1896) 189-324; L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien* (París 1902); E. de Jonge, *Les clausules métriques dans saint Cyprien* (Lovaina 1905); J. B. Poukens, *Sacramentum dans les oeuvres de saint Cyprien. Étude lexicographique:* Bull. d'ancienne litt. et d'arch. chrét. (1912) 214-288; H. Koch, *Matrix et radix ecclesiae. Der Genitivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian:* ZNW 13 (1912) 165-170; L. Bayard, *Les clausules chez saint Cyprien et le cursus rythmique:* RPh 48 (1924) 52-61; H. Koch, *Zum Ablativgebrauch bei Cyprian von Karthago und andern Schriftstellern:* RhM 78 (1929) 427-432; P. C. Knook, *De avergang van metrisch tot rythmisch proza bij Cyprianus en Hieronymus* (diss.) (Amsterdam 1932); O. Grasmueller, *Koordinierende, subordinierende und fragende Partikeln bei St. Cyprian von Karthago* (diss.) (Erlangen 1933); B. Botte, *Consummare (chez Cyprien):* ALMA 12 (1937) 43-44; H. Hanssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian:* Latinitas Christ. Prim. 8 (Nimega 1938); J. Schrijnen y Chr. Mohrmann, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian* 2 vol.: Lat. Christ. Prim. 5-6 (Nimega 1936-1937); Chr. Mohrmann, *Woordspeling in de brieven van St. Cyprianus:* Tijdschr. van taal en lett. 27 (1939) 163-175; P. A. H. J. Merkx, *Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl. Cyprian:* Lat. Christ. Prim. 9 (Nimega 1939); M. T. Ball, *Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of Saint Cyprian:* PSt 75 (Washington 1946); H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance:* Latinitas Christianorum Primaeva 15 (Nimega 1961).

Sobre las *fuentes de Cipriano*, cf.: E. de Faye, *Saint Cyprien et les influences qui l'ont formé:* RTP 26 (1893) 105-116; H. Koch, *Die Didache bei Cyprian:* ZNW 8 (1907) 69-70; C. Pascal, *Sopra alcuni passi delle Met. Ovidiane imitati dai primi scrittori cristiani:* RFIC (1909) 1-6; S. Colombo, *Osservazioni sui rapporti fra l'Octavius di M. Minucio Felice e alcuni opuscoli di Cipriano:* Didaskaleion (1915) 215-244; U. Moricca, *Di alcune probabili fonti d'un opusculo di S. Cipriano:* Athenaeum (1917) 124-158; H. Koch, *Cyprian und Seneca*, en: Cyprianische Untersuchungen (Bonn 1926) 286-313; Id., *Cyprian und Apuleius:* ibid. 314-333; Id., *I rapporti di Cipriano con Ireneo ed altri scrittori greci:* RR (1929) 137-163; Id., *Ancora Cipriano e la letteratura cristiana greca:* RR (1929) 523-637; A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte* (Halle 1930); J. Lebreton, *Saint Cyprien et Origène:* RSR 20 (1930) 160-2; J. H. Waszink, *Eine Ennius-Reminiscenz:* Mnem ser.3,1 (1934) 232-3; H. Koch, *Novaziano, Cipriano e Plinio il Giovane:* Religio 11 (1935) 320-2; G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Writers toward Pagan Literature and Learning:* PSt 82 (Washington 1949) 43-52; G. Barbero, *Seneca e la conversione di San Cipriano:* Rivista di Studi Classici 10 (1962) 16-23; G. Forti, *La concezione pedagogica in Cipriano:* Ant 38 (1963) 288-383; 39 (1964) 54-76.210-242 (cultura clásica).

Existen, además, tres antiguos catálogos de sus obras. El primero figura en la *Vita* de Poncio, que en el capítulo 7, en forma de cuestiones retóricas, describe el contenido de doce tratados en el mismo orden en que aparecen en los códices más antiguos. El segundo lo publicó Mommsen de un manuscrito (n.12266 s.x) de la Philipps Library de Cheltenham, que data del año 359 y menciona asimismo gran número de cartas. El tercero nos lo da un sermón de San Agustín, *De natale s. Cypriani*, editado por G. Morin.

Estudios: H. Mommsen, *Zur lateinischen Stichometrie:* Hermes 21 (1886) 142-156; 25 (1890) 636-8; A. Amelli: Miscellanea Cassinesi 1 (1897) p.2.ª fasc.1; W. Sanday, *The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian:* Studia biblica et ecclesiastica 3 (Oxford 1891) 217-325; K. Goetz, *Geschichte der cyprianischen Literatur bis zur Zeit der ersten erhaltenen Handschriften* (diss. Marburg) (Basilea 1891); C. H. Turner, *Two Early Lists of St. Cyprian's Works:* CR 6 (1892) 205-9; Id., *Studies in Early Church History* (Oxford 1912) 263-5; G. Morin, *Une liste des traités de saint Cyprien dans un sermon inédit de saint Augustin:* Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. 4 (1914) 16-22; H. K. Mengis, *Ein altes Verzeichnis cyprianischer Schriften:* PhW 38 (1918) 326-336.

Ediciones: W. Hartel: CSEL 3,1-3 (1868-1871); ML Supplementum 1,1 (París 1958) 67-72; S. L. Greenslade, *Early Latin Theology. Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome.* Trans. and ed.: LCL 5 (Filadelfia-Westminster 1956); J. N. S. Bakhuizen van den Brink, *Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis martyris scripta quaedam:* Scriptores christiani primaevi 1 (Den Haag 1961); J. Campos, *Obras de San Cipriano*, ed. bilingüe: BAC 241 (Madrid 1964).

Traducciones: Española: J. A. del Camino y Orella, *Obras de San Cipriano* 2 vol. (Valladolid 1807); J. Campos, l.c.—*Alemana:* BKV² 34 (1918): 60 (1928); W. Schulz, *Caecilianus Cyprianus, Eine Auswahl aus seinen Schriften zusammengestellt und übersetzt* (Berlín 1961).—*Francesas:* A. de Genoude, *Les Pères de l'Église* (París 1837-1843); J. Boulet, *Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr* (Aviñón 1923); D. Gorce, *S. Cyprien.* Textes trad., avec introd. et notes: Les écrits des saints (Namur 1958).—*Inglesas:* C. Thornton: Library of Fathers 3 (Oxford 1839); H. Carey: ibid. 17 (1844); R. E. Wallis: ANL 8 (1868); 13 (1869); ANF 5 (1886); R. Defferrari: FC 36 (1958); FC 51 (1965).—*Italiana:* S. Colombo: Corona Patrum Salesiana, Series Latina 2 (Turín 1935).

1. *A Donato (Ad Donatum)*

El tratado *Ad Donatum* es el primero que escribió Cipriano. Está dirigido a su amigo Donato, y describe los maravillosos efectos de la divina gracia en su propia conversión. Explica cómo, por medio del sacramento de la regeneración, pasó de la corrupción, violencia y brutalidad del mundo pagano y de la ceguera, errores y pasiones de su propia vida pasada a la paz y felicidad de la fe cristiana. Cuando Cipriano «con-

fiesa» sus propias caídas y la gloria de Dios, recuerda las *Confesiones* de San Agustín:

> Como me hallaba retenido y enredado en tantos errores de mi vida anterior, de los que no creía poder desprenderme, yo mismo condescendía con mis vicios inveterados y, desesperando de enmendarme, fomentaba mis males como hechos ya naturaleza en mí. Mas después que quedaron borradas con el agua de regeneración las manchas de la vida pasada y se infundió la luz en mi espíritu transformado y purificado, después que me cambió en un hombre nuevo por un segundo nacimiento la infusión del Espíritu celestial, al instante se aclararon las dudas de modo maravilloso... Tú mismo puedes comprender y reconocer a una conmigo de qué nos ha despojado y qué nos ha traído esta muerte de los vicios y esta vida de las virtudes. Tú bien lo sabes sin que yo lo pregone. Siempre es odiosa la jactancia en propio elogio; si bien no puede decirse jactancia, sino gratitud, el atribuirlo a don de Dios y no a las fuerzas del hombre... Don de Dios es, digo, todo lo que ahora podemos. De El vivimos, por El tenemos fuerzas (cf. 4: BAC 241, 109).

Escrito poco después del bautismo del autor, que tuvo probablemente lugar en la noche pascual del año 246, el tratado se propone no solamente justificar la conversión del propio Cipriano, sino también invitar a los demás a dar el mismo paso. Todo pecador debería sentirse esperanzado al considerar el abismo de donde fue salvado Cipriano. El estilo es complicado, difuso y rebuscado, y difiere notablemente de la «elocuencia más digna y concisa» de sus escritos posteriores, como observó San Agustín *(De doctr. christ.* 4,14,31).

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868) 3-16; J. G. KRABINGER (Tubinga 1859); S. COLOMBO: Corona Patrum Salesiana, Series Latina, 2 (Turín 1935); J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK: Scriptores christiani primaevi 1 (La Haya 1946).

Traducciones: Alemana: J. BAER: BKV² 34 (1918).—*Francesas:* J. BOULET, *Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr* (Aviñón 1923); L. BAYARD, *Tertullien et saint Cyprien.* Textes choisis (París 1930).—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (Oxford 1839) 1-12; R. F. WALLIS: ANL 8: ANF 5.275.280.—*Italiana:* S. COLOMBO, l.c.

Estudios: K. G. GOETZ, *Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift ad Donatum:* TU 19,1ᵇ (Leipzig 1899). Cf. C. WEYMAN: HJG 20 (1899) 500ss; A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 2,2,338ss.409; H. L. RAMSAY, *An Uncial Fragment of the Ad Donatum:* JThSt 4 (1903) 86-9; C. A. KNELLER, *Sacramentum unitatis. Zu Cyprians Schrift ad Donatum:* ZkTh 40 (1916) 676-703; U. MORICCA: Athenaeum 5 (1917) 124ss; A. QUACQUARELLI, *La retorica antica al bivio* (Roma 1956); P. COURCELLE, *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin:* RPh 31 (1957) 23-51; G. BARBERO, *Seneca e la conversione di S. Cipriano:* Rivista di Studi Classici 10 (1962) 16-23.

2. *Sobre el vestido de las vírgenes (De habitu virginum)*

Como obispo preocupado por el florecimiento de la disciplina religiosa, dedica a las vírgenes el tratado *De habitu virginum.* Las llama «flores de la Iglesia, honor y obra maestra de la gracia espiritual, esplendor de la naturaleza, obra perfecta e incorrupta de loor y gloria, imagen de Dios que responde a la santidad del Señor, porción la más ilustre del rebaño de Cristo, fecundidad gloriosa de nuestra madre la Iglesia» (3). Las precave contra el mundo pagano con sus vanidades y vicios, cuyos peligros rodean a los que han consagrado su virginidad a Cristo. Las esposas de Cristo deben vestir con modestia y simplicidad, evitando alhajas y cosméticos, que son invención del diablo. Si son ricas, no deben hacer uso de sus riquezas para adornarse, sino para buenos fines, como socorrer a los pobres. Les está vedado asistir a bodas demasiado mundanas e ir asimismo a los baños mixtos. En un breve epílogo les exhorta a perseverar en el camino que han emprendido, considerando la gran recompensa que les aguarda. Cipriano debió de escribir ese tratado después de su consagración episcopal, el año 249. Su principal fuente es el *De cultu feminarum* de Tertuliano. No obstante, «Cipriano ha sabido traducir a su maestro, trasladando sus ideas a una elegante dicción ciceroniana, y también a una sabia urbanidad de espíritu. Habla aquí un gran maestro cristiano y padre de su rebaño. A las explosiones bruscas de Tertuliano les sustituye en Cipriano un arte razonado y efectivo» (Rand: CAH 12 p.602). El estilo de este tratado indujo a Agustín a presentarlo como modelo para sus jóvenes oradores cristianos *(De doctr. christ.* 4).

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868) 185-205; A. E. KEENAN, *S. Thasci Caecilii Cypriani De habitu virginum:* PSt 34 (Wáshington 1932). Cf. PhW (1936) 113-8.

Traducciones: Españolas: F. CAMINERO, *Los Santos Padres* (Madrid 1878); F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas:* BAC 45 (Madrid 1949) 649-666.—*Alemana:* J. BAER: BKV² 34 (1918).—*Francesas:* L. BAYARD, *Tertullien et saint Cyprien* (París 1930); J. BOULET, *Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr* (Aviñón 1923).—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 116-130; R. E. WALLIS: ANL 8; ANF 5,430-6; A. E. KEENAN, l.c.—*Italiana:* S. COLOMBO: Corona Patrum Salesiana, Series Latina, 2 (Turín 1935).

Estudios: J. HAUSSLEITER, *Commentationes Woelfflinianae* (Leipzig 1891) 377-389; J. A. KNAAKE, *Die Predigten des Tertullian und Cyprian:* ThStKr 76 (1903) 608ss; E. W. WATSON, *The De habitu virginum. Its Source and Influence:* Traditio 4 (1946) 399-407.

3. *Sobre los apóstatas (De lapsis)*

Cipriano compuso el tratado *De lapsis* en la primavera del año 251, en cuanto regresó de su destierro voluntario, durante la persecución de Decio. Después de dar gracias a Dios por el restablecimiento de la paz, alaba a los mártires que han resis-

tido al mundo, han proporcionado un glorioso espectáculo a los ojos de Dios y han servido de ejemplo para sus hermanos. Pero su alegría se trueca en tristeza, porque han sido muchos los hermanos que sucumbieron en la persecución. Habla de los que sacrificaron a los dioses ya antes de que les obligaran a ello, de padres que llevaron a sus hijos a participar en esos ritos, y especialmente de los que, por ciego amor a sus propiedades, permanecieron en la ciudad y renegaron de su fe. No se les puede conceder un perdón fácil. Advierte a los confesores que no intercedan por ellos. Ser indulgentes en estas circunstancias sería impedirles hacer la debida penitencia. Los que se mostraron débiles sólo después de grandes torturas, merecen más clemencia. Sin embargo, todos deben hacer penitencia, incluso aquellos que de una manera u otra se procuraron certificados de haber sacrificado, sin que de hecho hayan manchado sus manos con una participación real en el culto pagano *(libellatici)*, porque tienen manchada su conciencia. El tratado de Cipriano fue leído en el concilio que se reunió en Cartago en la primavera del año 251, y se convirtió en la base de una manera uniforme de actuar en la difícil cuestión de los *lapsi* en todo el norte del África.

Ediciones: W. Hartel: CSEL 3,1 (1868) 235-264; J. Martin: FP 21 (Bonn 1930). Cf. H. Koch: DLZ 51 (1930) 2458-2464; S. Colombo: Corona Patrum Salesiana, Series Latina 2 (Turín 1935); M. Lavarenne, *Sur ceux qui sont tombés pendant la persécution*. Texte et trad. (Clermont-Ferrand 1940); J. N. Bakhuizen van den Brink: Script. christ. primaevi 1 (La Haya 1946).

Traducciones: Alemanas: J. Baer: BKV² 34 (1918); B. Steidle, *Des Bischofs Cyprian Hirtenschreiben:* Zeugen des Wortes (Friburgo i. Br. 1939).—*Francesa:* M. Lavarenne, l.c.—*Inglesas:* C. Thornton: Library of Fathers 3 (1839) 153-176; R. E. Wally: ANL 8; ANF 5,437-447; M. Bévenot, *St. Cyprian. The Lapsed. The Unity of the Catholic Church.* Trans. and annot.: ACW 25 (Westminster-Londres 1957).—*Italiana:* S. Colombo, l.c.

Estudios: J. Stufler, *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung:* ZkTh 31 (1907) 577-618; Id., *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians:* ZkTh 33 (1909) 232-247; A. d'Alès, *La reconciliation des «Lapsi» au temps de Dèce:* RQH 91 (1912) 337-383; B. Poschmann, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit:* ZkTh 37 (1913) 25-54.244-265; A. Vanbeck, *La pénitence dans saint Cyprien:* RHL 18 (1913) 422-442; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 79-82.211-285; L. Castiglioni, *Cyprianea:* RIL, ser.2 vol.64 (1933) 1071-1080; B. Capelle, *L'absolution sacerdotale chez Cyprien:* RTAM 7 (1935) 221-234; M. C. Chartier, *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien:* Antonianum 14 (1939) 17-42.135-156; B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Bonn 1940) 368-424; G. H. Joyce, *Private Penance in the Early Church:* JThSt 42 (1941) 18-42; J. H. Taylor, *St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates:* TS 3 (1942) 27-46; K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago:* ZkTh 74 (1952) 252-276; M. Bévenot, *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's «De lapsis»:* TS 16 (1955) 175-213; J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo 1955) 71-171; J. J. Thierry, *Het conflict tussen martelaar en priester in de jonge kerk van Afrika:* Nederlands Archief f. Kerkgeschiedenis 42 (1957) 63-77; N. I. Herescus, *De Catulle à Saint Cyprien. Évolution d'un concept de la divinité:* Orpheus 6 (1959) 119-134 (De lapsis 17).

4. *La unidad de la Iglesia (De Ecclesiae unitate)*

De todos los escritos de Cipriano, el que ha ejercido una influencia más duradera ha sido el tratado *De Ecclesiae unitate*. Nos da la clave de su personalidad y de todo lo que escribió en forma de libros o de cartas. Lo compuso teniendo en cuenta principalmente el cisma de Novaciano, y sólo en segundo lugar el de Felicísimo de Cartago. Los argumentos de J. Chapman, H. Koch y B. Poschmann para probar que Cipriano pensaba únicamente en este último no son convincentes, como han demostrado D. van den Eyden, O. Perler y M. Bévenot. Así, pues, lo publicó probablemente después de su regreso y no antes, en el mes de mayo del 251, durante el sínodo. En su *Epist.* 54,4 nos informa que lo envió a los confesores romanos cuando hacían aún causa común con Novaciano contra Cornelio, como obispo de Roma. La reconciliación se efectuó, a más tardar, hacia fines del año 251.

La introducción dice que los cismas y herejías son causados por el diablo. Son más peligrosos incluso que las persecuciones, porque comprometen la unidad interna de los creyentes, arruinan la fe y corrompen la verdad. Todo cristiano debe permanecer en la Iglesia católica, porque no hay más que una sola Iglesia, la que está edificada sobre Pedro:

> El Señor habla a San Pedro (Mt. 16,18) y le dice: «Yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella...» Y aunque a todos los Apóstoles confiere igual potestad después de su resurrección y les dice: «Así como me envió el Padre, también os envío a vosotros. Recibid el Espíritu Santo. Si a alguno perdonareis los pecados, le serán perdonados; si a alguno se los retuviereis, le serán retenidos» (Io. 20,21); sin embargo, para manifestar la unidad estableció una cátedra, y con su autoridad dispuso que el origen de esta unidad empezase por uno. Cierto que lo mismo eran los demás Apóstoles que Pedro, adornados con la misma participación de honor y potestad; pero el principio dimana de la unidad. A Pedro se le da el primado, para que se manifieste que es una la Iglesia de Cristo... El que no tiene esta unidad de la Iglesia, ¿cree tener fe? El que se opone y resiste a la Iglesia, ¿tiene la confianza de encontrarse dentro de la Iglesia?... El episcopado es uno solo, cuya parte es poseída por cada uno *in solidum*. La Iglesia también es una, la cual se extiende con su prodigiosa fecundidad en la multitud; a la manera que son muchos los rayos del sol, y un solo sol; y muchos los

ramos de un árbol, pero uno solo el tronco fundado en firme raíz; y cuando varios arroyos proceden de un mismo manantial, aunque se haya aumentado su número con la abundancia de agua, se conserva la unidad de su origen. Separa un rayo del cuerpo del sol: la unidad no admite la división de la luz; corta un ramo del árbol: este ramo no podrá vegetar; ataja la comunicación del arroyo con el manantial y se secará. Así también la Iglesia, iluminada con la luz del Señor, extiende sus rayos por todo el orbe; pero una sola es la luz que se derrama por todas partes, sin separarse la unidad del cuerpo; con su fecundidad y lozanía extiende sus ramos por toda la tierra, dilata largamente sus abundantes corrientes, pero una es la cabeza, uno el origen y una la madre, abundante en resultados de fecundidad. De su parto nacemos, con su leche nos alimentamos y con su espíritu somos animados (4.5) (trad. Caminero 4,404-5).

No hay salvación fuera de la Iglesia: «No puede tener a Dios por Padre el que no tiene a la Iglesia por Madre». Fuera del arca de Noé nadie se salvó; lo mismo sucede con la Iglesia (5). Cipriano pone en guardia contra los herejes, que han abandonado el único rebaño y han fundado sus propias organizaciones. Se engañan a sí mismos interpretando erróneamente las palabras del Señor: «Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt. 18,20). No se puede entender este pasaje correctamente sin tener en cuenta su contexto. Los que citan tan sólo las últimas palabras, omitiendo el resto, corrompen el Evangelio (12). No puede ser mártir el que está fuera de la Iglesia. Aunque hayan muerto por el nombre del Señor, la sangre no puede borrar la mancha de la herejía y del cisma. Los falsos doctores son mucho peores que los lapsos. No debe extrañarnos que haya incluso confesores que pierden la fe, porque su acto de heroísmo no les inmuniza contra las asechanzas del demonio, ni les comunica una fuerza que, mientras están en el mundo, les dé seguridad absoluta contra la tentación. Su hazaña es el comienzo de la gloria, pero no es la conquista definitiva de la corona. Si alguno ha sufrido por Cristo, debe redoblar su vigilancia, porque ha provocado la ira del Adversario. Que nadie se pierda por el ejemplo de los que se han separado; antes bien, que todos ésos vuelvan a la Iglesia, porque hay indicios que anuncian que la segunda venida del Señor está cerca.

El capítulo cuarto se conserva en una doble versión, una de ellas con «adiciones», que subrayan el primado de Pedro. Estas «adiciones» han dado lugar a una larga controversia sobre su origen. Las denunció violentamente Hartel, el editor de las obras de Cipriano en CSEL; desde entonces fueron consideradas casi universalmente como interpolaciones. Dom Chapman fue el primero en sugerir otra solución. Probó que estas

variaciones no se deben a una corrupción del texto, sino a una revisión hecha por el mismo Cipriano. Al revisar el original, habría introducido las «adiciones». Esta manera de ver ha sido confirmada por las ulteriores investigaciones de D. van den Eynde, O. Perler y M. Bévenot, pero con una diferencia: que éstos invierten el orden de las dos versiones, considerando la más antigua la que tiene las «adiciones». Esta solución parece la más probable. Sin embargo, recientemente G. Le Moine ha abierto de nuevo el debate sobre la autenticidad de la susodicha «interpolación». Se ha propuesto establecer su carácter apócrifo contra S. Ludwig, que presentaba el texto del «primado» como el único auténtico, y el *textus receptus* como una edición que se debe a la mano de algún partidario de Cipriano en el curso de la controversia bautismal. M. Bévenot ha vuelto a defender su postura primera.

Ediciones: W. Hartel: CSEL 3,1 (1868) 207-233; E. H. Blakeney, *Cyprianus, De unitate ecclesiae.* Text and translation (Londres 1929); P. de Labriolle, *Cyprien, De l'unité de l'Église catholique.* Trad. et notes (París 1942); J. N. Bakhuizen van den Brink: Scriptores christiani primaevi 1 (La Haya 1946).

Traducciones: Alemanas: J. Baer: BKV² 34 (1918); B. Steidle, *Des Bischofs Cyprian Hirtenschreiben* (Friburgo i. Br. 1939).—*Francesa:* P. de Labriolle, l.c.—*Inglesas:* C. Thornton: Library of Fathers 3 (1839) 131-152; R. E. Wallis: ANL 8; ANF 5,421-9; E. H. Blakeney, l.c.; M. Bévenot, *St. Cyprian. The Lapsed. The Unity of the Catholic Church.* Trans. and annot.: ACW 25 (Westminster-Londres 1957).—*Italianas:* J. Giordani, *S. Cipriano, L'unità della chiesa cattolica.* Introd. e trad. (Roma 1930); S. Colombo: Corona Patrum Salesiana, Ser. Lat., 2 (Turín 1935).

Estudios: J. Chapmann, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise:* RB 19 (1902) 246-254.357-373; 20 (1903) 26-51; E. Watson, *The Interpolations in Cyprian's De unitate ecclesiae:* JThSt 5 (1904) 432-6; J. Chapmann: JThSt 5 (1904) 634s; H. Koch, *Cyprian und der römische Primat:* TU 35,1 (Leipzig 1910) 158-169; Id., *Matrix et radix ecclesiae. Der Genetivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian:* ZNW 13 (1912) 165s; J. Chapmann, *Prof. Hugo Koch on S. Cyprian:* RB 27 (1910) 447-464; J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum* (Maguncia 1912) 4-19; C. A. Kneller, *Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche:* ZkTh 36 (1912) 280-303; Id., *Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche:* Stimmen aus Maria Laach, Ergänzungsheft 115 (1914) 31-71; O. Casel, *Eine missverstandene Stelle Cyprians (De unit. 4):* RB 30 (1913) 413-420; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 83-131; O. Gradenwitz, *Cipriano interpolante se stesso?:* ZSR 50 (1930) 170-183; D. van den Eynde, *La double édition du De unitate de saint Cyprien:* RHE 29 (1933) 5-24; J. Lebreton, *La double édition du De unitate de saint Cyprien:* RSR (1934) 456-467; O. Perler, *Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate ecclesiae:* RQ 44 (1936) 1-44; Id., *De catholicae ecclesiae unitate c.4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Ueberlieferung, ihre Datierung:* RQ 44 (1936) 151-168; Id., *Cyprians Traktat De catholicae ecclesiae unitate in einer Freiburger Hs.:* Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 30 (1936) 49-57; M. Bévenot, *St. Cyprian's De unitate, chap.4, in the Light of the Manuscripts:* Analecta Gregoriana 11 (Roma 1937); Id., *St. Cyprian's «De unitate»* (Londres 1939); C. Butler: Downside Review (1939) 452-468; P. Schepens, *Saint Cyprien De uni-*

tate ecclesiae V: RSR 35 (1948) 288-9: J. LUDWIG, *Der hl. Märtyrerbischof Cyprian von Karthago* (Munich 1951) 30-5; J. LE MOYNE, *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du «De unitate» chapitre 4:* RB 63 (1953) 70-115: M. BÉVENOT, *«Primatus Petro datur», St. Cyprian on the Papacy:* JThSt N. S. 5 (1954) 19-35; ID., *«Hi qui sacrificaverunt». A Significant Variant in St. Cyprian's De Unitate:* JThSt N. S. 5 (1954) 68-72; ID., *St. Cyprian and the Papacy:* Dublin Review 118 (1954) 161-8.307-315: ID., *In solidum and St. Cyprian (De unitate 5):* JThSt N. S. 6 (1955) 244-8: O. PERLER, *Le De unitate chap. IV-V, interprété para Saint Augustin:* Augustinus Magister I-II (París 1954) 835-858; M. BÉVENOT, *An «Old Latin» Quotation (II Tim. 3,2) and its Adventures in the MSS of St. Cyprian's «Unitate ecclesiae» Chap. 16:* SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 249-252: A. DEMOUSTIER, *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien:* RSR 52 (1964) 554-588 (sacramentum unitatis).

5. *La oración del Señor (De dominica oratione)*

En la lista de Poncio, al *De unitate Ecclesiae* sigue inmediatamente el *De dominica oratione*. Razones de crítica interna obligan a datar este tratado poco después del anterior. Se le puede, pues, asignar la fecha de fines del 251 o principios del 252. Cipriano se sirvió del *De oratione* de Tertuliano, pero con moderación, ya que su manera de tratar el tema es mucho más profunda y completa. La interpretación del Padrenuestro, que en Tertuliano ocupa solamente un cuarto de la obra, viene a ser el tema central y dominante en Cipriano (cf.7,27), quien, dicho sea de paso, utiliza como base un texto ligeramente diferente. La introducción trata de la oración en general y señala el Padrenuestro como la más excelente. Es más eficaz que cualquier otra, porque Dios Padre se complace en oír las palabras mismas de su Hijo. Siempre que lo recitamos, Cristo se convierte en nuestro abogado ante el trono celestial. Siguen luego instrucciones sobre el orden, recogimiento y modestia que se requieren para dirigirse al Altísimo. Es interesante observar la importancia que tiene siempre en la mente del autor la idea de la unidad; el presente escrito es como un eco del precedente. Al principio de su comentario dice:

> Ante todo, el doctor de la paz y maestro de la unidad no quiso que la oración se hiciera particular y privadamente; no quiso que, cuando uno reza, rece para sí solo. No decimos: Padre mío, que estás en los cielos, ni: el pan mío dámelo hoy, ni pide cada uno para sí solo que la deuda le sea remitida, ni ruega para sí solo para no caer en la tentación y ser librado del mal. La oración es pública y común entre nosotros, y cuando oramos, no oramos por uno solo, sino por todo el pueblo, porque todo el pueblo somos uno. El Dios de paz y maestro de concordia, que enseñó la unidad, quiso que así rogara uno por nosotros, como llevó El mismo a todos en uno (8) (trad. Nevares-Schlesinger).

Esta exhortación a la unidad y concordia reaparece en varios lugares. Para Cipriano, lo mismo que para Tertuliano, la

oración del Señor viene a ser un compendio de toda la fe cristiana (9), y la invocación inicial, *Padre nuestro*, es expresión de nuestra adopción de hijos, recibida en el bautismo: «El hombre nuevo, regenerado y vuelto a su Dios por la gracia divina, dice ante todo *Padre*, porque es ya hijo» (9). La petición *Venga a nosotros tu reino* se refiere, según el autor, al reino escatológico conquistado por la sangre y pasión de Cristo, en el cual «los que fueron antes siervos de Cristo en este mundo podrán reinar con El en su reino» (13). El *pan de cada día* es Cristo en la Eucaristía, «porque Cristo es el pan de los que tocamos su cuerpo. Pedimos, pues, que nos sea dado diariamente, a fin de que quienes vivimos en Cristo y recibimos su Eucaristía diariamente para alimento de salud, no seamos separados de su cuerpo por algún delito grave que nos prohíba el celeste Pan y nos separe del cuerpo de Cristo» (18). La sexta petición reza así: *Et ne nos patiaris induci in tentationem* (25). Los últimos capítulos vuelven a los conceptos de la introducción, insistiendo en que se debe rezar con fervor y sin distracciones. Hay que olvidarse de todo pensamiento profano y carnal. «Por eso, el sacerdote, a manera de prefacio, antes de la oración prepara las almas de los hermanos diciendo: *Sursum corda*, para que al responder el pueblo: *Habemus ad Dominum*, comprenda que no debemos pensar sino en Dios» (31). Las oraciones que van acompañadas de ayunos y limosnas suben rápidamente a Dios, que acoge misericordioso las peticiones acompañadas de buenas obras (32-33). Cipriano habla luego de los momentos para la oración, comenta la costumbre de recogerse a las horas de tercia, sexta y nona en honor de la Trinidad, y nos exhorta a la práctica de la oración de la mañana, de la tarde y de media noche. Acaba con la idea de que el verdadero cristiano ora incesantemente, día y noche.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868) 265-294; M. RÉVEILLAUD. *Saint Cyprien, L'oraison dominicale*, texte, trad., introd. et notes (París 1964).

Traducciones: Española: M. R. NEVARES y M. R. DE SCHLESINGER (Buenos Aires 1940).—*Alemanas:* J. BAER: BKV² 34 (1918); TH. MICHELS, *S. Th. C. Cyprianus, Das Gebet des Herrn*, en: Das Siegel. Ein Jahrbuch katholischen Lebens (Leipzig 1925) 53-75.—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 177-198; R. E. WALLIS: ANL 8: ANF 5,447-457; T. H. BINDLEY, *St. Cyprian, On the Lord's Prayer:* SPCK (Londres 1904).—*Italiana:* S. COLOMBO: Corona Patrum Sales. Series Latina 2 (Turín 1935).—*Francesas:* M. RÉVEILLAUD, l.c.; A. HAMMAN, *Le Pater expliqué par les Pères* (París 1952) (extractos).

Estudios: J. SCHINDLER, *Der hl. Cyprian über das Gebet des Herrn:* Theol.-prakt. Quartalschr. 40 (1887) 285-9.535-545.809-812; E. W. BENSON, *Cyprian. His Life, his Times, his Work* (Londres 1897) 275-9: Table showing the verbal debts to Tertullian in Cyprian's treatise De dominica oratione; E. v. D. GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) 279-287; G. LOESCHKE, *Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererkl. des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus* (Berlín 1908): J. MOFFAT, *Cyprian on the Lord's Prayer:* Expositor 18

(1919) 176-189; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 136-9; L. CASTIGLIONI, l.c.; B. SIMOVIC, *Le Pater chez quelques Pères latins. II. Saint Cyprien:* La France franciscaine 21 (1938) 245-264; H. JANSSEN: StC (1940) 273-286; A. J. B. HIGGINS, *Lead us not into Temptation. Some Latin Variants:* JThSt (1945) 179-183; H. BLAKENEY, *Matthew VI,3 (De dominica orat. 7):* ExpT 57 (1945-1946) 279; J. STADLHUBER, *Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum:* ZkTh 71 (1949) 129-183; S. COSTANZA, *La quarta petizione in Venanzio Fortunato:* Convivium Dominicum (Catania 1959) 87-97; P. SALMON, *Les origines de la prière des heures d'après le témoignage de Tertullien et saint Cyprien:* Mélanges C. Mohrmann (Utrecht 1963) 202-212.

6. *A Demetriano (Ad Demetrianum)*

El tratado *Ad Demetrianum* es la contestación a un tal Demetriano que hacía responsables a los cristianos de las recientes calamidades: guerra, peste, hambre y sequía. No era la primera vez que se atribuían estos azotes a los cristianos por su infidelidad a los dioses de la Roma antigua. Tertuliano *(Apol.* 40; *Ad nat.* 1,9; *Ad Scap.* 3) tuvo que responder a las mismas acusaciones. Cipriano no fue tampoco el último en defender a los cristianos contra estos rumores. San Agustín volvió a discutir la cuestión y le dio una respuesta completa en su *Ciudad de Dios*, siguiendo el ejemplo de otros dos escritores africanos: Arnobio *(Adv. nat.* 1) y Lactancio *(De div. inst.* 5,4,3), que también se creyeron obligados a combatir esas calumnias. Cipriano empieza recordando la vejez del mundo, que obedece a la ley de la usura y de la decadencia. Es muy natural que el suelo ya no produzca lo que producía en la primavera de la creación. No es, pues, culpa de los cristianos que las cosechas sean pobres. Al contrario, los verdaderos males del mundo se deben a los pecados y a la inmoralidad de los paganos. Dios tiene el derecho de castigar la desobediencia de la humanidad, pues no somos otra cosa que esclavos suyos. Los crímenes y la idolatría de los paganos, a los que hay que añadir la cruel persecución contra los cristianos, han irritado al Dios todopoderoso y han provocado su cólera. No hay más que una solución: «ofrecer a Dios la necesaria satisfacción y salir del abismo de una ciega superstición, para entrar en la clara luz de la verdadera religión» (25). Los cristianos están dispuestos a guiar a sus enemigos en el camino de la salvación eterna, que se abre por el servicio del verdadero Dios. «Devolvemos caridad a cambio de vuestro odio; y a cambio del sufrimiento y de las penalidades con que nos habéis afligido, os enseñamos los caminos de la salvación. Creed y vivid para que, aunque nos hayáis perseguido en el tiempo, seáis felices con nosotros en la eternidad» (25).

El tratado *Ad Demetrianum* es uno de los escritos más vigorosos y originales de Cipriano. Por su tono y contenido apologético se acerca mucho al *Apologeticum* y al *Ad Scapulam* de Tertuliano, y aun los supera por la fuerza de su sátira. Lactancio *(De div. inst.* 5,4) critica el excesivo uso de pruebas

sacadas de la Escritura, por juzgar que no podían hacer impresión en Demetriano; hubiera preferido que la refutación se apoyara preferentemente en argumentos de razón. Pero esta crítica da por descontado que Cipriano no pretendía más que reducir al silencio a su adversario, siendo así que se proponía, además, al parecer, fortalecer a los cristianos en su fe, amenazada por las acusaciones paganas. La fecha de composición es incierta, porque la mención de la muerte de Decio y de sus hijos, en el capítulo 17, es dudosa. Poncio lo menciona después del *De oratione*. Por eso se le asigna generalmente el año 252. H. Koch sugiere una fecha posterior.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868) 349-370; S. COLOMBO: Corona Patrum Salesiana, Series Latina 2 (Turín 1935); M. LAVARENNE, *Saint Cyprien, Contre Démétrien* (Clermont-Ferrand 1940).

Traducciones: Alemana: J. BAER: BKV² 34 (1918).—*Francesa:* M. LAVARENNE, l.c.—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 199-215; R. E. WALLIS: ANL 8; ANF 5,457-465.—*Italiana:* S. COLOMBO, l.c.

Estudios: C. PASCAL, *Lucrezio e Cipriano (Ad Dem. 3):* RFIC (1903) 555-7; F. MILLOSEVICH, *L'Ad Demetrianum di S. Cipriano e la decadenza dell'Impero Romano:* Annuario del R. Liceo T. Tasso (Salerno 1925-1926); H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 140-5; M. PELLEGRINO, l.c.

7. *Sobre la muerte (De mortalitate)*

La persecución de Decio, que había impuesto un tributo tan gravoso de vidas humanas, acababa de cesar, cuando una mortífera peste sembró de nuevo el terror y el espanto en 252. La muerte era la compañera de todos los días, y Cipriano compuso su *De mortalitate* por ese tiempo para explicar lo que significa la muerte para el cristiano fiel. Nada distingue mejor a un cristiano de un pagano que el espíritu con que afronta el término de la vida. Este momento es para el cristiano el descanso después de un combate, la llamada de Cristo, la *arcessitio dominica*. Lleva a la eternidad y al premio eterno. Ninguno que tenga fe puede tener miedo a la salida de este mundo para entrar en un mundo mejor:

> Debemos pensar y considerar constantemente, hermanos carísimos, que hemos renunciado al mundo y que vivimos aquí en la tierra como huéspedes y peregrinos. Abracemos el día que asigna a cada uno su domicilio, que nos reconstituye, sacándonos de este siglo, y completamente libres de los lazos seculares, el paraíso y reino celestial. ¿Quién, que está en lejana región, no se apresura a volver a su patria? ¿Quién, apresurándose a navegar hacia los suyos, no desea tener un próspero viento para poder más pronto estrechar entre sus brazos a sus amados? Nosotros tenemos por patria nuestra el paraíso, ya hemos empezado a tener a los patriarcas como nues-

tros padres; ¿por qué no nos damos prisa y corremos para ver nuestra patria, para que podamos saludar a nuestros padres? Gran número de nuestros allegados nos está esperando; padres, hermanos, hijos nos esperan en copiosa muchedumbre, seguros ya de su inmortalidad, y solícitos todavía por nuestra salud. ¡Cuánta no será la alegría para ellos y nosotros juntamente al llegar a su presencia y a sus brazos! ¡Cuál será allí el gozo del reino celestial, sin temor de morir y con la seguridad de vivir eternamente! ¡Cuán grande y perpetua felicidad! (26) (trad. Caminero 4,399).

Por consiguiente, «no deberíamos llorar a nuestros hermanos, que han sido libertados del mundo por la llamada del Señor, porque sabemos que no se han perdido, sino que nos han precedido» (20). «Demostremos que esto es lo que creemos, de manera que no lloremos la muerte ni siquiera de aquellos que nos son más queridos, y, cuando llegue el día de nuestra llamada, respondamos inmediatamente al Señor sin dudas ni vacilaciones, antes bien con íntimo gozo del alma» (24). Se encuentra en este libro gran cantidad de elementos tomados, consciente o inconscientemente, de los estoicos, especialmente de Cicerón y Séneca. A pesar de ello, el pensamiento de Cipriano se eleva infinitamente por encima de la resignación estoica, porque se abre a la inmortalidad y a la felicidad eterna.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868) 295-314; M. L. HANNAN, *S. Th. C. Cypriani, De mortalitate*, with a commentary and a translat.: PSt 36 (Wáshington 1933); S. COLOMBO: Corona Patrum Salesiana, Series Latina, 2 (Turín 1935); L. PAUCHENNE, *Epistola decima et De mortalitate liber*. Texte annoté (Liège 1936); G. STRAMONDO, *Cipriano, De mortalitate*. Testo con traduzione (Catania 1955).

Traducciones: Alemanas: J. BAER: BKV² 34 (1918); A. HOELTZENBEIN, *St. Cyprians Trostbüchlein über das Sterben* (Leutersdorf 1930); A. M. SCHNEIDER, *Stimmen aus der Frühzeit der Kirche* (Colonia 1948) 141-160.—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 216-230; R. E. WALLIS: ANL 8; ANF 5,469-475; M. L. HANNAN, l.c.—*Italianas:* S. COLOMBO, l.c.; G. STRAMONDO, l.c.

Estudios: W. MEYER, *Fragmenta Burana* (Berlín 1901) 154s; ID., *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik* (Berlín 1905) 2,243-9; C. PASCAL, *Lucrezio e Cipriano:* RFIC (1903) 555-7 (De mortalitate 16); H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 140-5; A. C. RUSH, *Death and Burial in Christian Antiquity:* SCA 1 (Wáshington 1941) 24-6.57.178.215; G. STRAMONDO, *L'interpretazione del titolo De mortalitate di Cipriano:* Orpheus 5 (1958) 49-54; G. STRAMONDO, *La fantasia ciprianea nel De mortalitate: la Scrittura:* MSLC 13 (1963) 3-9; ID., *Echi e riflessi classici nel De mortalitate di Cipriano:* Orpheus 10 (1963) 159-185 (Cicerón, Séneca, Lucrecio); ID., *La personalità di Cipriano nel De mortalitate:* Acta philologica III piae memoriae N. I. Herescu (Roma 1964) 373-381.

8. *Las buenas obras y las limosnas (De opere et eleemosynis)*

San Cipriano escribió el tratado *De opere et eleemosynis* en la misma época que el *De mortalitate*. En él urge la práctica generosa de la limosna. A consecuencia de la peste había aumentado el número de pobres y de necesitados, ofreciéndose a la caridad cristiana una maravillosa oportunidad para ayudar a los necesitados, enfermos y moribundos. Cipriano recuerda a sus «carísimos hermanos» todas las gracias que han recibido de Dios. Han sido redimidos del pecado por la sangre de Cristo y, además, la misericordia divina les proporciona un medio para asegurar la salvación una segunda vez, caso de que la debilidad y fragilidad humanas les hubieran arrastrado al pecado después del bautismo: «como en el lavacro del agua salvífica el fuego del infierno es extinguido, así también es sojuzgada la llama por la limosna y por las buenas obras. Porque en el bautismo se concede la remisión de los pecados una vez para siempre, el ejercicio constante e incesante de las buenas obras, a semejanza del bautismo, otorga de nuevo la misericordia de Dios...; los que después de la gracia del bautismo se han descarriado, pueden ser limpiados otra vez» (2). Cipriano enseña aquí la eficacia de las buenas obras para la salvación. Puesto que nadie está exento «de alguna herida de la conciencia», todo el mundo está obligado a practicar la caridad. No puede haber excusa para nadie. Los que temen que sus riquezas disminuyan por el ejercicio de la generosidad y se vean expuestos en el futuro a la pobreza y a la necesidad, deberían saber que Dios cuida de aquellos que socorren a los demás. «Que nadie, carísimos hermanos, impida y retraiga a los cristianos del ejercicio de las obras buenas y rectas, con la consideración de que alguno pueda excusarse de ellas en beneficio de sus hijos, puesto que en los desembolsos espirituales debemos pensar solamente en Cristo, que ha declarado que es El quien los recibe, prefiriendo, no nuestros semejantes, sino el Señor a nuestros hijos» (16). «Si realmente quieres a tus hijos, si les demuestras plenamente la suavidad de tu amor paternal, deberías ser tanto más caritativo, a fin de que por tus buenas obras puedas recomendar tus hijos a Dios» (18). Este tratado de Cipriano fue una de las lecturas favoritas de la antigüedad cristiana. Las actas del concilio general de Efeso (431) citan varios pasajes, aunque no sabemos de ninguna traducción griega de esta obra.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868) 371-394; S. COLOMBO: Corona Patrum Salesiana, Series Latina 2 (Turín 1935).

Traducciones: Alemana: J. BAER: BKV² 34 (1918).—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 231-249; R. E. WALLIS: ANL 13; ANF 5,476-484; E. REBENACK, *Cyprian, De opere et eleemosynis*, a translation with introduction and commentary: PSt 94 (Washington 1962).—*Italiana:* S. COLOMBO, l.c.

Estudios: E. WATSON, *The De opere et eleemosynis of St. Cyprian*: JThSt 2 (1901) 433-8; L. WOHLEB, *Cyprian de opere et eleemosynis*: ZNW 25 (1926) 270-8; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 145-8.

9. *Las ventajas de la paciencia (De bono patientiae)*

El tratado *De bono patientiae* se basa en el *De patientia* de Tertuliano. La comparación entre estos dos escritos revela una dependencia literaria más acusada que en cualquier otro escrito de Cipriano. Esta dependencia se manifiesta especialmente en el plan general y en la selección de las imágenes. A pesar de eso, la diferencia de espíritu y de lenguaje entre los dos autores es obvia, como, por ejemplo, en la descripción de Job. Contra la indiferencia estoica, Cipriano ensalza la paciencia como un distintivo especial de los cristianos, que la poseen en común con Dios. De El toma su origen esta virtud. De El provienen su gloria y su dignidad. Todo hombre que es amable, paciente y manso, es un imitador de Dios Padre, que soporta pacientísimamente aun los templos profanos, los ídolos de la tierra y los ritos sacrílegos instituidos en desprecio de su honor y majestad (4-5). La paciencia es, además, una imitación de Cristo, quien dio el mejor ejemplo con su vida aquí abajo hasta el momento mismo de su cruz y de su pasión (6-8).

La introducción indica que el tratado es un sermón. En su carta a Jubiano *(Epist.* 73,26), probablemente un obispo de Mauritania, Cipriano afirma que lo compuso hacia el 256, durante el período turbulento de la controversia bautismal, entre el segundo sínodo africano y el tercero, que se ocuparon de esta cuestión.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868); S. COLOMBO: Corona Patrum Salesiana. Series Latina, 2 (1935).

Traducciones: Alemana: J. BAER: BKV² 34 (1918). — *Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 250-265; R. E. WALLIS: ANL 13; ANF 5,484-491; J. C. PLUMPE: ACW 20 (1953); M. G. E. CONWAY, *Thasci Caecilii Cypriani «De bono patientiae».* A transl. with an introd. and a comm.: PSt 92 (Wáshington 1957).—*Italiana:* S. COLOMBO, l.c.

Estudios: C. ZIWSA, *Ueber Entstehung und Zweck der Schrift Cyprians «De bono patientiae»:* Festschrift für J. Vahlen (Berlín 1900) 540-550; R. KADERSCHAFKA, *Quae ratio et rerum materiae et generis dicendi intercedere videatur inter Cypriani librum de bono patientiae et Tertulliani librum de patientia.* Progr. (Pilsen 1912); J. H. WASZINK, *Eine Ennius-Reminiszenz bei Cyprian?:* Mnem, ser.3,1 (1934) 232-3.

10. *De los celos y de la envidia (De zelo et livore)*

Al tratado *De zelo et livore* se le ha llamado el compañero del *De bono patientiae.* De hecho, Poncio lo enumera después de éste, y por eso se creyó que su composición remonta al período de la controversia sobre el bautismo de los herejes, al año 256 o principios del 257. Mas en el catálogo de Cheltenham

sigue al *De unitate,* y, según H. Koch, está más estrechamente relacionado con éste y con el *De lapsis.* Si así fuera, el contexto histórico de esta obra no sería la controversia sacramental, sino los cismas de Roma y Cartago. Koch sugiere, por consiguiente, la segunda mitad del 251 o la primera del 252 como la probable fecha de su composición.

«Para algunos es pecado leve y de poca importancia ver con malos ojos lo bueno que ven y tener envidia de los mejores» (1). Pero el Señor nos recomienda estar en guardia contra Satanás. Fue por celos y por envidia que al principio del mundo cayó el diablo, arrastrando a los demás en su caída. Desde entonces, por el mismo vicio priva al hombre de la gracia y de la inmortalidad, después de haber perdido él mismo lo que había sido. «De aquí se propagó la envidia sobre la tierra, al seguir al maestro de la perdición el que ha de perecer por la envidia al imitar al diablo, el que tiene emulación, como está escrito: «Por envidia del diablo entró la muerte en el orbe de la tierra» (Sap. 2,24). Por consiguiente, le imitan todos los que están de su parte» (4). Estas malas inclinaciones son la fuente de muchos otros pecados, como lo demuestran ejemplos tomados del Antiguo Testamento. Son, además, los más peligrosos enemigos de la unidad de la Iglesia: «De aquí que se rompa el lazo de la paz del Señor, se viole la caridad fraternal, se adultere la verdad, se incurra en las herejías y en los cismas; al murmurar de los sacerdotes, al envidiar a los obispos, cuando uno se queja de que no le hayan preferido para la ordenación, o se desdeña de reconocer a otro como superior» (6). Solamente hay una medicina contra estas enfermedades mortales del alma: el amor del prójimo. «Ama a los que antes habías odiado, favorece a los que envidiabas injustamente. Imita a los hombres buenos, si eres capaz de seguirlos; pero, si no lo eres, al menos alégrate con ellos y felicita a los que son mejores que tú... Hazte compañero suyo por la unidad del amor; hazte socio suyo por la alianza de la caridad y el lazo de la fraternidad» (17).

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868); S. COLOMBO: Corona Patrum Salesiana, Series Latina 2 (Turín 1935).

Traducciones: Alemana: J. BAER: BKV² 34 (1918).—*Inglesas:* C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 266-277; R. E. WALLIS: ANL 13; ANF 5,491-6.—*Italiana:* C. COLOMBO, l.c.

Estudios: C. BRUNNER, *Die Veranlassung zu Cyprians Schrift «de zelo»:* Katholik 95,2 (1915) 215ss; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 132-6.

11. *Exhortación al martirio, dirigida a Fortunato (Ad Fortunatum de exhortatione martyrii)*

El tratado *Ad Fortunatum,* o, como aparece en algunos manuscritos, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii,* es un florilegio bíblico, compilado a petición de un tal Fortunato, para

robustecer la fe de los cristianos en la persecución que se avecinaba. Los textos están distribuidos bajo doce títulos. Cipriano quiere suministrar material, no pretende dar una exposición acabada: «Pero ahora te envío la misma lana y púrpura del Cordero por quien hemos sido redimidos y vivificados, con la cual, luego que la recibas, te harás una túnica a tu medida, y te alegrarás mucho más como cosa propia y casera. También presentarás a los otros lo que te envío para que puedan también disponerlo a su arbitrio» (3). Los primeros títulos tratan de la idolatría y del culto del verdadero Dios, del castigo de los que sacrifican a los ídolos y de la cólera de Dios contra ellos (1-5). Habiendo sido redimidos por la sangre de Cristo, no debemos preferir nada a El ni volver más al mundo (7), sino perseverar en la fe y en la virtud hasta el fin (8). Las persecuciones surgen para probar a los discípulos de Cristo (9), pero no hay que temerlas, porque estamos seguros de la protección del Señor (10). Si han sido anunciadas (11), también lo han sido el premio y la corona que aguardan a los justos y a los mártires (12).

No hay duda de que el tratado se refiere a una persecución. Hay diversidad de opiniones cuando se trata de determinar a cuál de ellas, si a la de Decio (250-251) o a la de Valeriano (257). H. Koch se inclina por la primavera del año 253, en que era inminente la de Galo. Fortunato parece que tiene que ser el obispo Fortunato de Thuccabori, que tomó parte en el concilio africano de septiembre de 256.

Edición: W. Hartel: CSEL 3,1 (1868) 315-347.

Traducciones: Alemana: J. Baer: BKV² 34 (1918).—*Inglesas:* C. Thornton: Library of Fathers 3 (1839) 278-301; R. E. Wallis: ANL 13; ANF 5,496-507.

Estudios: H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament zur Zeit Cyprians:* TU 33 (Leipzig 1909) 19ss; L. Wohler, *Cyprian ad Fortunatum* I: Woch. klass. Phil. 34 (1917) 278ss; C. A. Kneller: ZkTh 40 (1916) 676-703; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 149-183; C. H. Turner, *Prolegomena to the Testimonia and Ad Fortunatum of St. Cyprian:* JThSt 29 (1928) 113-136; 31 (1930) 225-246; M. Pellegrino, *Studi sull'antica apologetica* (Roma 1947); H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance:* Latinitas Christianorum Primaeva 15 (Nimega 1961).

12. *A Quirino: Tres libros de testimonios (Ad Quirinum: Testimoniorum libri III)*

Aunque el *Ad Fortunatum* tiene gran valor para la historia de las primeras versiones latinas de la Biblia, ningún escrito de San Cipriano tiene, a este respecto, la importancia que tiene su tratado *Ad Quirinum (Testimoniorum libri III).* Contiene un gran número de pasajes de la Escritura, reunidos bajo muchos títulos. El autor lo dedicó a Quirino, a quien llama su «hijo carísimo». Primitivamente comprendía solamente dos libros, a los que más tarde vino a añadírseles un tercero. Cipriano explica en la introducción que no pretende más que suministrar material para otros y expone su plan como sigue: «He distribuido mi cometido en dos libros de igual extensión: en uno trato de demostrar que los judíos, de acuerdo con lo que había sido predicho anteriormente, se han separado de Dios y han perdido el favor de Dios, que les había sido otorgado en el pasado y les había sido prometido para el futuro; los cristianos, en cambio, han tomado su lugar haciéndose acreedores por su fe, viniendo de todas las naciones y de todo el mundo. El segundo libro contiene asimismo el misterio de Cristo, y explica que El ha venido tal como había sido anunciado por las Escrituras y ha hecho y llevado a cabo todas aquellas cosas por medio de las cuales, tal como había sido predicho, El podría ser percibido y conocido» (1). Así, pues, el libro I es una apología contra los judíos, mientras que el segundo viene a ser un compendio de cristología. La distribución es semejante a la del *Ad Fortunatum.* El primer libro tiene veinticuatro títulos, que encabezan otros tantos grupos de textos de la Escritura, y el segundo, treinta. El libro III tiene prefacio propio, lo que indica que Cipriano lo compuso algo más tarde, cediendo a requerimientos de Quirino. Es un sumario de los deberes morales y disciplinares, y una guía para el ejercicio de las virtudes cristianas. Enumera ciento veinte tesis, que van acompañadas de las correspondientes pruebas tomadas de la Escritura. Como el prefacio no menciona los dos primeros libros, no es fácil deducir si fue el mismo Cipriano quien reunió los tres libros. Es más probable que esa reunión se hiciera más tarde. No hay indicio alguno en la obra que nos permita señalarle una fecha precisa. Parece, sin embargo, que Cipriano, cuando escribió su *De habitu virginum,* utilizó el tercer libro de los *Testimonios.* En este caso, la fecha de composición tendría que ser anterior al 249. También hay razones internas que sugieren una fecha temprana. El *Ad Quirinum* ejerció una influencia profunda y duradera en la enseñanza y predicación de la Iglesia. Sus textos escriturísticos fueron citados una y otra vez. El *Adv. Aleatores* del Pseudo-Cipriano, Comodiano, Lactancio, Fírmico Materno, Lucífero de Cagliaris, Jerónimo, Pelagio y Agustín se sirvieron de ellos. La primera mención explícita de este trabajo aparece en el catálogo de Cheltenham del año 359.

Edición: W. Hartel: CSEL 3,1 (1868) 33-184.

Traducciones: Alemana: J. Baer: BKV² 34 (1918).—*Francesa:* J. Boulet, *Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr* (Aviñón 1923).—*Inglesas:* C. Thornton: Library of Fathers 3 (1839) 21-115; R. E. Wallis: ANL 13; ANF 5,507-557.

Estudios: B. Dombart, *Ueber die Bedeutung Kommodians für die Textkritik der Testimonia Cyprians:* Zeitschr. f. wiss. Theol. 22 (1879) 374-389; G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di*

S. Cipriano (Roma 1899) 1-4.48-67; H. L. RAMSAY, *On Early Insertions in the Third Book of St. Cyprian's Testimonia:* JThSt 2 (1901) 276-288; P. GLAUE, *Zur Echtheit von Cyprians dritten Buch der Testimonia:* ZNW 8 (1907) 274-289; C. H. TURNER, *Prolegomena to the Testimonia of St. Cyprian:* JThSt 6 (1905) 62-87; L. WOHLEB, *Cyprians Spruchsammlung ad Quirinum:* RQ 33 (1925) 22-38; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 183-210; ID., *Das dritte Buch der Cyprianischen Testimonia in seinem zeitlichen Verhältnis zum ersten und zweiten:* ZKG (1926) 1-9; C. H. TURNER, *Prolegomena to the Testimonia and Ad Fortunatum of St. Cyprian:* JThSt 29 (1928) 113-136; 31 (1930) 225-246; A. SOUTER, *The Interpolations in S. Cyprian's Ad Quirinum:* JThSt 34 (1933) 45-6; N. J. HOMMES, *Het Testimoniaalboek* (Amsterdam 1935) c.6; A. L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos* (Cambridge 1935) 56-64; J. P. AUDET, *L'hipothèse des Testimonia:* RBi 70 (1963) 381-405.

13. *Que los ídolos no son dioses (Quod idola dii non sint)*

El opúsculo *Quod idola dii non sint* se propone demostrar en una primera parte (1-7) que las divinidades paganas no son dioses, sino antiguos reyes que, por su glorioso recuerdo, empezaron a recibir culto después de su muerte. A fin de conservar los rasgos de los difuntos, esculpieron su imagen. Se inmolaron víctimas y se celebraron fiestas en su honor, como lo demuestra la historia. Nada hay que justifique la conexión que existe entre estas prácticas religiosas y la gloria de Roma. La segunda parte (8-9) demuestra que hay un solo Dios, invisible e incomprensible. Sigue luego un esbozo de cristología, que forma la tercera parte.

Aunque San Jerónimo *(Epist.* 70 *ad Magnum* 5) y San Agustín *(De bapt.* 6,44,87; *De unico bapt. adv. Petil.* 4) atribuyen este tratado a Cipriano con comentarios entusiastas, su autenticidad ha sido objeto de larga discusión. Ni Poncio ni el catálogo de Cheltenham lo mencionan; el mismo Cipriano tampoco alude a él en ninguno de sus escritos. Pero, después que H. Koch ha descubierto en él rasgos evidentes del estilo de Cipriano, no cabe sostener hoy la teoría que hasta hace poco era comúnmente aceptada y que relegaba este tratado entre los espurios. Koch lo considera como uno de los primeros ensayos del autor. Muchas de sus ideas y expresiones están tomadas de Tertuliano y de Minucio Félix. Parece ser que el autor, todavía neófito, no hizo más que recoger citas de las apologías latinas ya existentes y resumió los argumentos para probar la vanidad de la idolatría y la supremacía del Dios único y verdadero. Bien pudiera ser que el autor no destinara estos extractos a la publicación. Habla en favor de esta conclusión la ausencia de aquella perfección literaria que caracteriza a las demás obras de Cipriano.

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,1 (1868) 17-31.

Traducciones inglesas: C. THORNTON: Library of Fathers 3 (1839) 13-20; R. E. WALLIS: ANL 8; ANF 5,465-9.

Estudios: A. MELARDI, *San Cipriano di Cartagine. Contributo all'apologetica latina del III secolo* (Potenza 1901); L. BAYARD, *Le latin de saint Cyprien* (París 1902) XXIX-XLV; H. KOCH, *Quod idola dii non sint: ein Werk Cyprians:* Cyprianische Untersuchungen (Bonn 1926) 1-78; H. DILLER, *In Sachen Tertullian-Minucius Felix:* Phil 90 (1935) 98-114. 216-239; B. AXELSON, *Quod idola und Laktanz:* Eranos 39 (1941) 67-74; M. PELLEGRINO, *Studi sull'antica apologetica* (Roma 1947); M. SIMONETTI, *Sulla paternità del «Quod idola dii non sint»:* Maia 3 (1950) 265-288.

2. Cartas

Las cartas de Cipriano constituyen una fuente inagotable para el estudio de un período interesantísimo de la historia de la Iglesia. Reflejan los problemas y las controversias con que tuvo que enfrentarse la administración eclesiástica a mediados del siglo III. Nos traen el eco de las palabras de eminentes personalidades de la época, como Cipriano, Novaciano, Cornelio, Esteban, Firmiliano de Cesarea y otros. Nos revelan las esperanzas y los temores, la vida y la muerte de los cristianos en una de las provincias eclesiásticas más importantes. La reunión de estas cartas se hizo ya en la antigüedad. Comenzó de hecho cuando Cipriano ordenó parte de su correspondencia según el contenido e hizo mandar copias a los diferentes centros de la cristiandad y a sus hermanos en el episcopado. Otras colecciones se hicieron con fines de edificación. En las ediciones modernas, el corpus comprende ochenta y una piezas; sesenta y cinco se deben a la pluma de Cipriano, dieciséis fueron escritas a Cipriano o al clero de Cartago. Este último grupo contiene cartas del «presbiterium» de Roma, de Novaciano (cf. p.516s), del papa Cornelio (cf. p.537) y otros. Las cartas 5-43 son del tiempo en que Cipriano se refugió durante la persecución de Decio (cf. p.636); de éstas, veintisiete dirigió a su clero y pueblo. Su correspondencia con los papas Cornelio y Lucio comprende las cartas 44-61, 64 y 66; y de éstas, doce (44-55) tratan del cisma de Novaciano. Las cartas 67-75, escritas durante el pontificado de Esteban (254-257), tratan de la controversia bautismal, y las 78-81 las escribió durante su último destierro. Las restantes, 1-4, 62, 63, 65, todas del mismo Cipriano, no se pueden clasificar en ninguna de estas series cronológicas, porque falta en ellas toda alusión a los tiempos y a las circunstancias. La primera recalca la decisión de un concilio africano prohibiendo a los clérigos actuar de guardia o verdugo. La segunda examina si un actor cristiano que renunció a su profesión puede enseñar el arte dramático. La tercera trata de un diácono que ofendió gravemente a su obispo. La cuarta toma decisiones contra los abusos de los *syneisaktoi* (cf. p.68 y 160). La carta 62, dirigida a ocho obispos de Numidia, acompañaba una colecta hecha en Cartago para el rescate de cristianos de ambos sexos retenidos como prisioneros por los bárbaros. La epístola 63 tiene el aspecto de un tratado; se le llama a veces *De sacramento calicis Domini.* Rechaza la sin-

gular costumbre de usar agua en la Cena del Señor, en vez del tradicional vino mezclado con agua; esta costumbre había prendido en algunas comunidades cristianas. La 65 recomienda a la iglesia de Asura que no autorice a su antiguo obispo Fortunaciano, que había sacrificado a los ídolos durante la persecución, a ejercer nuevamente su función.

La colección no es, ni mucho menos, completa; se conoce la existencia de otras cartas que no se conservan. Ninguna de las que quedan lleva fecha, pero todas, excepto dos (8 y 33), dan el nombre del destinatario. Solamente un manuscrito, el *Codex Taurinensis*, contiene las 31 cartas.

Este corpus, además de ser una fuente importante para la historia de la Iglesia y del Derecho canónico, es un monumento extraordinario del latín cristiano. Pues mientras sus tratados acusan la influencia de procedimientos estilísticos, sus cartas reproducen el latín hablado de los cristianos cultos del siglo III. Es la expresión oral del hombre de acción la que aquí aparece. Para encontrar al escritor eclesiástico y al antiguo profesor de retórica, familiarizado con la frase de Cicerón, tenemos que acudir a sus libros, donde le encontramos con el brillo de su estilo.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,2 (1871); L. BAYARD, *Saint Cyprien, Correspondance.* Texte établi et trad. (París 1925); J. VERGÉS - M. T. BELLPUIG, *Epistolari.* Texto rev. y trad. catalana (Barcelona 1931) 2 vol.; M. GENNARO, *Cipriano, Lettere scelte.* Testo con introduzione e commento (Catania 1953); D. GORCE, *St. Cyprien, Lettres,* choisies et présentées, trad. par L. BAYARD (Namur 1961).

Traducciones: Española: M. GUALLAR, *Cartas selectas. Colección de 30 cartas:* Col. Excelsa 27 (Madrid 1946).—*Catalana:* J. VERGÉS - M. T. BELLPUIG, l.c.—*Alemana:* J. BAER, BKV² 60 (1928).—*Francesa:* L. BAYARD, l.c.—*Holandesa:* M. COSTANZA, *Cyprianus. Aan de Christenen, die als levende Martelaaren werken in de mijnen; aan Succesus; aan de Priesters; aan de Diakenen, en aan het Volk:* Geert-Groote-Genootschap. 573 ('s Hertogenbosch 1939).—*Inglesas:* H. CAREY, *The Epistles of St. Cyprian, Bishop of Carthage and Martyr, with the Council of Carthage on the Baptism of Heretics:* Library of Fathers 17 (Oxford 1844) 1-316; R. E. WALLIS: ANL 8: ANF 5,275-409; T. A. LACEY, *Selected Epistles of St. Cyprian, Treating of the Episcopate.* After the translation of N. MARSHALL, ed. with introduction and notes: SPCK (Londres 1922); R. B. DONNA: FC 51 (1965).—*Italiana:* M. TODDE, *San Cipriano, Lettera sull'Eucharistia,* trad. e presentata: Letture ecumeniche 3 (Sotto il Monte, Bérgamo 1965).

Estudios: MENDEN, *Beiträge zur Geschichte und Lehre der nordafrikanischen Kirche aus den Briefen des hl. Cyprian.* Progr. (Bonn 1878); O. RITSCHL, *De epistulis cyprianicis* (diss.) (Halle a. S. 1885); ID., *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche* (Gotinga 1885) 238-250: Die Chronologie der Cyprianischen Briefe; A. v. HARNACK, *Ueber verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen:* TU 23,2a (Leipzig 1902); L. NELKE, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate* (diss.) (Thorn 1902); H. VON SODEN, *Die Cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Ueberlieferung:* TU 25,3 (Leipzig 1904); G. BONACCORSI, *Le lettere di San Cipriano:* Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 1 (1905) 377-392; H. VON SODEN, *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians* (Roma 1909); F. SCHUBERT: Weidenauer Studien 3 (1909) 235-297; A. WILMART, *Le lettre LVIII de Cyprien parmi les lectures non bibliques du Lectionnaire de Luxeuil:* RB 28 (1911) 228-233; J. SAJDAK, *De Cypriani Epistularum codice Cracoviensi:* Eos 18 (1915) 134-147; G. RAUSCHEN, *Der Ketzertaufstreit zur Zeit des hl. Cyprian:* ThGl 8 (1916) 629s; H. K. MENGIS, *Ein donatistisches Corpus Cyprianischer Briefe* (diss.) (Friburgo 1916); H. KOCH: IKZ (1920) 229-247 (Ep.8 y 9) A. D'ALÈS, *Ecclesia principalis:* RSR 11 (1921) 374-380 (Ep.59. 14); F. J. DÖLGER, *«Nihil innovetur nisi quod traditum est». Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche:* AC 1 (1929) 79s (Ep.74 y 30); H. LEWY, *Sobria ebrietas* (Giessen 1929) 138-146 (Ep.63); F. J. DÖLGER, *Oel der Eucharistie:* AC 2 (1930) 184-9 (Ep.70,2); J. LEBRETON: RSR (1930) 160-2 (Ep.63,11); L. PAUCHENNE, *Epistola decima et de mortalitate liber* (Liège 1930); M. DE LA TAILLE, *Le sens du mot «passio» dans la lettre 63 de saint Cyprien:* RSR 21 (1931) 576-581; A. GARCÍA DE LA FUENTE, *Sobre una nota bibliográfica al caso del obispo Marcial de Mérida:* RC 27 (1934) 123-4 (Ep.67). Cf. RHE (1934) 877-9; J. SCHRIJNEN y CHR. MOHRMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian* 2 vol.: Latinitas christianorum primaeva 5-6 (Nimega 1936-1937); J. KOEHNE, *Die Bussdauer auf Grund der Briefe Cyprians:* ThGl 29 (1937) 245-256; CHR. MOHRMANN, *Woordspeling in de brieven van St. Cyprianus:* Tijdschrift voor taal en letteren 27 (1939) 163-175; A. FERRUA, *S. Saturnino martire cartaginese-romano* (en las cartas de San Cipriano): CC (1939) 436-445; G. MERCATI, *Opere minori* 2: ST 77 (Vaticano 1937) 226-240 (Ep.49 y 50); M. BÉVENOT, *A New Cyprianic Fragment:* BJR 28,1 (1944) 76-87; B. MELIN, *Studia in Corpus Cyprianeum* (Uppsala 1946); M. BÉVENOT, *A Bishop is Responsible to God Alone (St. Cyprian):* RSR 39-40 (1951-1952) 397-415; G. A. MICHELLI, *Firmilian and Eucharistic Consecration:* JThSt N. S. 5 (1954) 215-220; M. A. LESOUSKY, *Traditional Thought in Saint Cyprian's Letters:* Classical Bulletin 33 (1956) 16s.19; CH. SAUMAGNE, *Persécution de Dèce à Carthage d'après la correspondance de Saint Cyprien:* Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France (1937) 23-42; L. CERFAUX, *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didache:* Bibl 40 (1959) 943-958 (Ep.63.13); P. JAY, *Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire:* RTAM 27 (1960) 133-136 (Ep.55); G. LOMIENTO, *Cipriano per la preparazione al martirio dei Tibaritani (Ep.58, Hartel):* Estratto dagli Annali della Facoltà di Magisterio dell' Università di Bari, vol.3 (1962); C. SAUMAGNE, *La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien:* Byz 32 (1962) 1-29.

II. ESCRITOS NO AUTÉNTICOS DE SAN CIPRIANO

Los escritos atribuidos a San Cipriano son más numerosos que sus obras auténticas. Esto se debe a la alta reputación y estima en que fue tenido por todos.

1. El autor de los tratados *De spectaculis* y *De bono pudicitiae* que figuran entre las obras de Cipriano es Novaciano (cf. p.525-527).

2. El *Ad Novatianum* es un tratado polémico contra Novaciano. Su autor no es el papa Sixto II, como creyó A. Harnack *(Chronologie* 2,287), sino un obispo africano que compartía las ideas de Cipriano sobre el bautismo conferido por los herejes. Parece haber sido escrito entre los años 253-257.

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 52-69.
Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 13,429-445; ANF 5,657-663.

Estudios: A. v. HARNACK, *Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257-258:* TU 13,1 (Leipzig 1895); cf. JÜLICHER: ThLZ (1896) 19-22; F. X. FUNK: ThQ 78 (1896) 691-3; E. W. BENSON, *Cyprian* (Londres 1897) 557-564. Cf. A. v. HARNACK: TU 20,3 (1900) 116-126; A. ROMBOLD, *Ueber den Verfasser der Schrift Ad Novatianum:* ThQ 82 (1900) 546-601. Cf. HAUSSLEITER: ThLB (1900) 221-4; L. NELKE, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate* (Thorn 1902) 159-170; J. GRABISCH, *Die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum,* en: M. SDRALEK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 2 (Breslau 1904) 257-282. Cf. A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 2,2, 387s.552s; J. ERNST, *Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan I:* ZkTh 29 (1905) 274s; H. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Uebersetzung* (Düsseldorf 1920) 104s; B. CAPELLE: RB Suppl. 1 (1921) 114; A. D'ALÈS, *Novatien* (París 1925) 25-30; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 358-420; F. SCHEIDWEILER, *Novatianstudien:* Hermes 85 (1957) 58-86.

3. El tratado *De rebaptismate* contradice a San Cipriano en la cuestión bautismal. Defiende la validez del bautismo conferido por los herejes con una distinción singular y poco afortunada entre el bautismo de agua y el bautismo de espíritu, conferido este último por el obispo mediante la imposición de manos. El autor parece ser un obispo africano, quien lo escribió después del año 256, pero probablemente antes de la muerte de Cipriano.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 69-92; G. RAUSCHEN: FP 11 (Bonn 1916). Cf. J. ERNST: ZkTh 41 (1917) 726-741.

Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 13; ANF 5,665-678.

Estudios: J. ERNST, *Zur handschriftlichen Ueberlieferung des Liber de rebaptismate:* ZkTh 22 (1898) 179s; H. VON SODEN, *Eine neue Handschrift des pseudocyprianischen Liber de rebaptismate:* Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 13 (1910) 217-223; E. W. BENSON, *Cyprian* (Londres 1897) 390-9; H. KOCH, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate* (Braunsberg 1907); ID., *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate:* ZNW 8 (1907) 190-220; J. ERNST, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate:* ZkTh 31 (1907) 648-699; ID., *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate:* ThQ 90 (1908) 579-613; 91 (1909) 20-64; ID., *Antikritische Glossen zum Liber de rebaptismate:* ZkTh 41 (1917) 164-175.450-471; G. RAUSCHEN, *Die pseudo-cyprianische Schrift de rebaptismate:* ZkTh 41 (1917) 83-110; H. KOCH: IKZ 14 (1924) 134-161; C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu* (Leipzig-Uppsala 1940) 142-7.

4. El *Adversus aleatores* es un sermón en latín vulgar contra los jugadores de dados. Harnack *(o.c.,* p.387) lo atribuye al papa Víctor (189-199), mientras que Koch *(o.c.,* p.78) sostiene que fue escrito por un obispo del norte de Africa después de la época de San Cipriano, quizás hacia el 300.

Ediciones: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 92-104; A. v. HARNACK, *Der pseudocyprianische Traktat De aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Viktor I (saec. II):* TU 5,1 (Leipzig 1888); A. HILGENFELD, *Libellum de aleatoribus inter Cypriani scripta conservatum edidit et comment. crit. instr.* (Friburgo i. Br. 1889); A. MIODONSKI, *Anonymus adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiensischen Klerus* (Cypr. ep.8,21-24) kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt (Erlangen 1889); J. DE LANNOY, *Étude critique sur Popuscule «De aleatoribus»* (Lovaina 1891).

Traducciones: Alemana: A. MIODONSKI, l.c.—*Holandesa:* C. F. M. DEELEMAN, *Adversus aleatores:* Theol. Studiën 23 (1916) 233-268.335-353.

Estudios: H. J. D. RYDER, *Harnack on the «De aleatoribus»:* Dublin Review, ser.3,22 (1889) 82-98; F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 2 (Paderborn 1899) 209-236; P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne* 2 (París 1901) 112-8; A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 2,2,370-381; E. LÖFSTEDT: Eranos 8 (1908) 115; H. KOCH, *Zur Schrift «Adversus aleatores»:* Festgabe K. Müller (Tubinga 1922) 58-67.

5. El tratado *De singularitate clericorum* aborda una cuestión práctica. Combate los abusos de algunos clérigos que vivían bajo el mismo techo con mujeres sin estar casados; describe los peligros de esta vida en común y las sospechas a que con ella se exponen los sacerdotes. Harnack (TU 24,3) atribuyó este escrito al obispo donatista Macrobio, siguiendo una sugerencia de dom Morin. Blacha pensó que sería de Novaciano. Koch refutó las dos hipótesis y demostró que el autor tiene que ser un obispo africano desconocido del siglo III. B. Melin ha dado recientemente razones sólidas para identificarlo con el escritor de la carta pseudo-cipriánica *Epist.* IV (CSEL 3,3, 274-282).

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871).

Estudios: H. ACHELIS, *Virgines subintroductae* (Leipzig 1902) 35s; A. v. HARNACK, *Der pseudocyprianische Traktat de singularitate clericorum ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom:* TU 24,3 (Leipzig 1903); F. v. BLACHA, *Der pseudocyprianische Traktat «de singularitate clericorum» ein Werk Novatians:* Kirchengeschichtliche Abhandlugen, hrsg. von M. SDRALEK 2 (Breslau 1904) 193s; P. SCHEPENS, *L'épître «De singularitate clericorum» du Ps. Cyprien:* RSR 13 (1922) 178-210.297-327; 14 (1923) 47-65; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 426-472; TH. BIRT, *Marginalien zu lateinischen Prosaikern:* Phil (1927) 164-182; B. MELIN, *Studia in Corpus Cyprianeum* (Uppsala 1946) 215-232: De tractatu De singularitate clericorum et epistula pseudocyprianea ab uno atque eodem scriptis; J. MASSINGBERD FORD, *The Neutrum Genus of the Pseudo-Cyprianic Literature:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 58-61 (neutrum genus i. e. sacra virginitas).

6. El *De pascha computus* se propone corregir el ciclo pascual de Hipólito de Roma, cuyos errores de cálculo se atribuyen a una mala interpretación de la Escritura. La solución que propone se basa en una nueva explicación de los mismos pasajes, a los que se añaden algunos nuevos. La obra fue publicada el año 243, y el léxico de los extractos bíblicos señala el Africa como el lugar de origen.

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 248-271.

Traducción inglesa: G. OGG, *The Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus* (Londres 1955).

Estudios: E. HUFMAYR, *Die pseudocyprianische Schrift «de pascha computus»*. Progr. (Augsburg 1896); P. MONCEAUX, l.c. 2,97-102; E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln:* AGWG Phil.-hist. Kl. N. F. 8,6 (Berlín 1906); H. VON SODEN, *Die cyprianische Briefsammlung:* TU 25,3 (Leipzig 1904) 224ss; S. BRANDT, *Zu Ps. Cyprian De pascha:* PhW (1920) 424-432; V. GRUMEL, *Les premières ères mondiales:* Revue des Études byzantines 10 (1952) 93-108; H. ENGBERDING, *Der 25. Dezember als der Tag der Feier der Geburt des Herrn:* ALw 2 (1952) 37-43; G. OGG, *The Tabella Appended to the Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus in the Codex Remensis:* VC 8 (1954) 134-144.

7. El *Adversus Iudaeos* es un sermón sobre la ingratitud de Israel, que persiguió ya a Cristo en los profetas. El Padre sufrió en el Hijo, y el Hijo en los profetas. La obstinación de los judíos, especialmente en la muerte de Cristo, fue la causa de que el Salvador se volviera hacia los gentiles, los pobres y los miserables, invitándoles a entrar en su reino. Por eso Jerusalén ha cesado de ser la ciudad de Dios e Israel ha venido a ser un pueblo de apátridas en el mundo. Sin embargo, Dios sigue exhortando aún a los judíos a hacer penitencia y aceptar la salvación eterna por medio del bautismo. El sermón es del siglo III y fue probablemente compuesto antes del 260 (HARNACK, *o.c.*, p.403). E. Peterson ha demostrado recientemente que depende en gran parte de la homilía *Sobre la Pasión*, de Melitón, publicada por C. Bonner de un papiro del siglo IV. La semejanza de expresión y de pensamiento teológico es tan acusada que en algunos pasajes parece mera traducción.

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 133-144.

Traducción inglesa: S. D. F. SALMOND: ANL 9; ANF 5,219.

Estudios: J. DRÄSEKE, *Zu Hippolytos' «Demonstratio adversus Judaeos»:* Jahrbücher für prot. Theologie 12 (1886) 456-461; G. LANDGRAF, *Ueber den pseudocyprianischen Traktat «adversus Judaeos»:* Archiv für lat. Lexikographie u. Gramm. 11,1 (1898) 87-97; A. v. HARNACK, *Patristische Miscellen:* TU 20,3 (Leipzig 1900) 126-135; H. JORDAN, *Melito und Novatian:* Archiv für lat. Lexikographie u. Gramm. 13,1 (1902) 59-68; A. L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian «Apologiae»* (Cambridge 1935) 53-5; E. PETERSON, *Ps. Cyprian, Adversus Judaeos und Melito von Sardes:* VC 6 (1952) 33-43; D. VAN DAMME, *Pseudo-Cyprian, Adversus Judaeos: the Oldest Sermon in Latin?:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 299-307.

8. El *De laude martyrii*, también en forma de sermón, explica en tres partes el significado (4-12), la grandeza (13-18) y las ventajas del martirio (19-24). Entre éstas, el autor menciona la liberación del sufrimiento universal en el Hades después de la muerte. Con esta ocasión hace una descripción de los tormentos del infierno que contiene elementos antiguos. El sermón es del siglo III, pero no de Cipriano o de Novaciano, sino tal vez de un seglar.

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 26-52.

Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 13; ANF 5,579-587.

Estudios: A. v. HARNACK, *Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians 249-250:* TU 13,4b (Leipzig 1895); H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 334-357; G. MERCATI, *Opere minori* 2: ST 77 (Vaticano 1937) 184-191.

9. *De montibus Sina et Sion.* El autor de este tratado, escrito en latín vulgar, considera el monte Sinaí como un símbolo del Antiguo Testamento, y el monte Sión, como figura del Nuevo. El primero ha encontrado su plena realización espiritual en el segundo. La fecha de composición es incierta. El carácter de la versión latina de los pasajes escriturísticos señala el Africa como lugar de origen.

Edición: W. HARTEL: CSEL 3,3 (1871) 104-119.

Estudios: A. v. HARNACK, *Zur Schrift Pseudo-Cyprians De montibus Sina et Sion:* TU 20,3 (Leipzig 1900) 135-147; Id., *Geschichte der altchristl. Literatur* 2,2,383-6; C. H. TURNER, *The Pseudo-Cyprianic «De montibus Sina et Sion» written in Rome:* JThSt 7 (1906) 597-600; P. CORSSEN, *Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes:* ZNW 12 (1911) 1-36; A. SOUTER, *The Home of Ps.-Cyprian «De montibus Sina et Sion»:* JThSt 16 (1915) 554s; V. BULHART, *Lexikalische und kritische Beiträge:* WSt 48 (1930) 74 n.7; G. MERCATI, *Opere minori* 2: ST 77 (Vaticano 1937) 195s.

10. La *Exhortatio de paenitentia* es una colección de citas bíblicas semejante a los tratados *Ad Fortunatum* y *Ad Quirinum* de Cipriano. Los pasajes de la Escritura están dispuestos bajo el siguiente título: «Que al que vuelve a Dios de todo corazón le pueden ser perdonados todos los pecados». La versión latina es de tipo africano, pero de una edición más reciente que la que usaba Cipriano. Se ha atribuido este tratado al siglo IV o V, pero sin razones convincentes.

Ediciones: ML 4.863ss; A. MIODONSKI, *Incerti auctoris Exhortatio de paenitentia.* Ope codicis Parisini nr.550 rec. (Cracovia 1893), reimpresión de Rozprawy Akademji Umiejetnosci, II 5,125-134.

Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 13; ANF 5,592-5.

Estudios: C. WUNDERER, *Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia.* Progr. (Erlangen 1889); B. CAPELLE, *Le texte du psautier latin en Afrique* (Roma 1913) 51 n.2.

11. *Coena Cypriani* es el título de una obra que describe un supuesto banquete celebrado en Caná, al cual son invitadas por un gran rey, a saber, Dios, relevantes personalidades bíblicas. El autor utiliza ampliamente los *Hechos de Pablo.* Por esta razón tenemos en este escrito una de las fuentes más importantes de los Hechos de los Apóstoles apócrifos (cf. p.135ss). Fue escrito probablemente alrededor del año 400, al sur de las Galias, por el poeta Cipriano. Este es, sin duda, el mismo presbítero Cipriano, a quien Jerónimo dirigió una de sus cartas (*Epist.* 140).

Edición: K. STRECKER: Mon. Germ. Hist. Poet. lat. med. aev. IV 2,1 (Berlín 1914) 872s.

Estudios: A. v. HARNACK, *Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die «Acta Pauli»:* TU 19,3 (Leipzig 1899); H. BREWER, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani:* ZkTh 28 (1904) 98s; A. LAPÔTRE, *La «Cena Cypriani» et ses énigmes:* RSR 3 (1912) 497-596; W. HASS, *Studien zum Heptateuchdichter Cyprian:* PhW (1914) 517; A. WILMART, *Le prologue d'Hervé de Bourgdieu pour son commentaire de la Cena Cypriani:* RB 35 (1923) 255-263.

12. El tratado *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate* no es más que el prefacio a la traducción latina del *Diálogo* de Aristón de Pella (cf. 195s).

13. El *De centesima, sexagesima, tricesima* fue probablemente compuesto por un escritor africano del siglo IV. Trata del triple premio que aguarda a los mártires, a los ascetas y a los buenos cristianos. Se advierte la influencia de los escritos de Cipriano en el espíritu y el lenguaje de este tratado.

Ediciones: R. REITZENSTEIN, *Ein frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten der christlichen Lebens:* ZNW 15 (1914) 60-90; ML Supplementum I 1 (París 1958) 53-68.

Estudios: D. DE BRUYNE, *Un traité gnostique sur les trois récompenses:* ZNW 15 (1914) 280-4; E. SEEBERG, *Eine neugefundene lateinische Predigt aus dem 3. Jahrhundert:* NKZ 25 (1914) 472-544; G. WOHLENBERG, *Eine pseudocyprianische Schrift über dreifach verschiedenen Lohn:* ThLB 35 (1914) 169s.193s.217-220; M. HEER, *Pseudo-Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins:* RQ 28 (1914) 97-186; E. BUONAIUTI, *Un preteso scritto precipriancо sul diverso fruttato della vita cristiana* (Roma 1914); J. MARTIN, *Zu der ps.-cyprianischen Schrift über den dreifachen Lohn:* Woch. klass. Phil. 32 (1915) 141-4; J. H. SCHMALZ, *Syntaktisches (über De fructibus):* PhW (1915) 508-511; H. VON SODEN, *Die Erforschung der vornicänischen Kirchengeschichte zu späteren lateinischen Schriftwerken:* Münchener Museum 4 (1924) 273; H. KOCH, *Die ps.-cyprianische Schrift De centesima, sexagesima, tricesima in ihrer Abhängigkeit von Cyprian:* ZNW 31 (1932) 248-272; D. NORBERG, *Ps.-Cypr. tract. 11-26:* Eranos 42 (1944) 77.

Sobre *Cipriano de Antioquía*, el mago, con quien se ha solido confundir sin razón a Cipriano de Cartago, cf.: H. DELEHAYE, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage:* AB 39 (1921) 314-332; A. D. NOCK, *Cyprian of Antioch:* JThSt 28 (1927) 411-5; L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage:* SAW 206, 4 (Viena 1927); F. BILABEL-A. GROHMANN, *Studien zu Kyprian dem Magier:* Veröffentlichungen der Bad. Pap.-Sammlungen Nr.5 (1934) 32-5; M. P. NILSSON, *Greek Mysteries in the Confession of S. Cyprian:* HThR 40 (1947) 167-176; A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismegiste* I 2.ª ed. (París 1950) 37-40.374-383; L. KRESTAN-A. HERMANN: RACh 2 (1956) 467-477.

III. ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE CIPRIANO

Si Tertuliano no emprendió nunca una exposición sistemática de la doctrina cristiana, el hombre de acción que era Cipriano, más que intelectual, se sentía todavía menos inclinado y menos preparado para realizar una empresa de esta clase. Le faltaban la originalidad de Tertuliano y el poder especulativo de Orígenes. A pesar de esto, es indiscutible que hasta San Agustín fue considerado como la autoridad teológica del

Occidente. Sus escritos eran mencionados al lado de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, como lo evidencia el catálogo de Cheltenham. Aun después de San Agustín, durante toda la Edad Media, fue uno de los Padres de la Iglesia más leídos, y su influjo sobre el Derecho canónico fue muy profundo. Si los papas, obispos y teólogos invocaron una y otra vez su testimonio, se debe principalmente a su doctrina sobre la naturaleza de la Iglesia, que forma el núcleo de su pensamiento.

1. *Eclesiología*

Para Cipriano, la Iglesia es el único camino de salvación. Afirma con sencillez, pero con claridad: *Salus extra Ecclesiam non est (Epist.* 73,21). Es imposible tener a Dios por Padre si no se tiene a la Iglesia por Madre: *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem (De unit.* 6). Por esto es de capital importancia permanecer dentro de la Iglesia. No se puede ser cristiano sin pertenecer a ella: *christianus non est qui in Christi ecclesia non est (Epist.* 55,24). La Iglesia es la Esposa de Cristo y, como tal, no puede ser adúltera. «Todo el que se separa de la Iglesia y se une a la adúltera queda separado de las promesas hechas a la Iglesia. No llegará a conseguir los premios de Cristo el que abandona a la Iglesia de Cristo. Es un extraño, es un profano, es un enemigo» *(De unit.* 6). Por consiguiente, el carácter fundamental de la Iglesia es la unidad. Para describirla, Cipriano hace gala de todas las riquezas de su imaginación. Ve un tipo de la Iglesia en la túnica inconsútil de Cristo:

> Este sacramento de la unidad, este vínculo de concordia indisoluble, se nos da a conocer cuando se nos habla en el Evangelio de la túnica de Cristo, la cual no podía ser dividida ni rota, sino que, echando a suertes para ver quién se vestiría con ella, uno solo la recibe y la posee íntegra e indivisa... Ella figuraba la unidad que viene de arriba, esto es, del cielo y del Padre; la cual no puede ser rota por el que la recibe y la posee, sino que goza de toda su solidez y firmeza de una manera inseparable. No puede entrar en posesión del vestido de Cristo el que rompe y divide la Iglesia de Cristo *(De unit.* 7) (trad. Caminero 4,406-7).

Cipriano compara la Iglesia al arca de Noé, fuera de la cual nadie se salvó *(De unit.* 6); a la multitud de granos que forman un solo pan eucarístico *(Epist.* 63,13); al navío con el obispo por piloto *(Epist.* 59,6). Pero su figura favorita—que aparece más de treinta veces en sus escritos—es la de la Madre que reúne a todos sus hijos en una sola gran familia, que es feliz de estrechar contra su seno un pueblo que no tiene sino un solo cuerpo y una sola alma *(De unit.* 23). El cristiano que se separa de su seno se condena a la muerte *(ibid.)*.

Para defender la unidad eclesiástica, amenazada por los cismas, Cipriano escribió el *De Ecclesiae unitate* y una gran parte de sus cartas. Desde el punto de vista de los miembros, fundamenta la unidad de la Iglesia en su adhesión al obispo. «Debéis, pues, saber y entender que el obispo está dentro de la Iglesia, y la Iglesia en el obispo, y todo el que no está con el obispo, no está dentro de la Iglesia» *(Epist.* 66,8). Así, pues, el obispo es la autoridad visible en torno a la cual centra toda la congregación.

La solidaridad de la Iglesia universal reposa, a su vez, en la de los obispos, que vienen a ser una especie de senado. Son los sucesores de los Apóstoles, y los Apóstoles fueron los obispos de antaño. «El Señor escogió a los Apóstoles, esto es, a los obispos y superiores» *(Epist.* 3,3). La Iglesia está fundada sobre ellos. Por eso, Cipriano interpreta el *Tu es Petrus* como sigue:

> Nuestro Señor, cuyos preceptos debemos guardar y respetar, regulando el honor debido a los obispos y el orden de su Iglesia, habla en el Evangelio y dice a Pedro: «Yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,18-19). De ahí viene, a través de la serie de los tiempos y de las sucesiones, la elección de los obispos y la organización de la Iglesia: la Iglesia descansa sobre los obispos, y toda la conducta de la Iglesia obedece a la dirección de esos mismos jefes. Siendo, pues, ésta la organización establecida por la ley divina, me causa extrañeza la audacia temeraria con que me han escrito pretendiendo hacerlo en nombre de la Iglesia, siendo así que la Iglesia está establecida sobre el obispo, el clero y todos los que permanecen fieles *(Epist.* 33,1).

Así, pues, Cipriano aplica el texto de Mt. 16,18 a todo el episcopado, cuyos miembros, unidos el uno al otro por las leyes de la caridad y la concordia *(Epist.* 54,1; 68,5), hacen de la Iglesia universal un solo cuerpo. «La Iglesia, que es católica y una, no está rota ni dividida, sino unida con el cemento de sus obispos, que se mantienen firmemente unidos el uno al otro» *(Epist.* 66,8).

Estudios: O. RITSCHL, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche* (Gotinga 1885); E. MICHAUD, *L'ecclésiologie de saint Cyprien:* Kirchl. Zeitschrift (1905) 34-54; B. POSCHMANN, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian* (Paderborn 1908); C. A. KNELLER, *Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche* (Friburgo 1914); SALTET: BLE (1920) 179-206; A. D'ALÈS, *Le mysticisme de saint Cyprien:* RAM 2 (1921) 256-267; ID., *La théologie de saint Cyprien* (París 1922); J. C. NAVICKAS, *The Doctrine of St. Cyprian on the Sacraments* (diss.) (Würzburg 1924); NASILKOWSKI: AKK 19 (1927) 32-48.149-162; E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche* (1932) 44-116; E. MERSCH, *Le Corps mystique da Christ* 2.ª ed. vol.2 (Lovaina 1936) 15-34; G. BARDY, *Le sacerdoce chrétien d'après saint Cyprien:* VS 60 (1939) Suppl. 87-119; J. C. PLUMPE, *Ecclesia mater:* TP (1939) 535-555; G. NICOTRA, *Dottrina di Cipriano sull'efficacia dei sacramenti:* SC (1940) 496-504; ID., *Alcune osservazioni sulla dottrina sacramentaria di Cipriano:* ibid., 583-7; H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi:* Bibl (1941) 269-302.367-403; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia:* SCA 5 (Wáshington 1943) 81-108; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée* (París 1947) 171-251; E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique:* RHPR (1954) 25-6; J. CAPMANY-CASAMITJANA, *«Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano:* Colectánea San Paciano, serie teológica, 1 (Barcelona 1956); G. KLEIN, *Die hermeneutische Struktura des Kirchengedankens bei Cyprian:* ZKG 68 (1957) 48-68; CH. DUMONT, *La lecture de la Parole de Dieu d'après S. Cyprien:* Bible et Vie chrétienne 22 (1958) 23-33; R. HARDOWIRJONO, *S. Cypriaan. Het Heil in de Kerk:* Bijdragen. Tijdschrift voor philosophie en theologie 19 (1958) 1-21; 20 (1958) 137-161; J. COLSON, *L'évêque lien d'unité et de charité chez saint Cyprien de Carthage* (París 1961); M. REVEILLAUD, *Note pour une pneumatologie cyprienne:* SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 181-187; B. FORTIN, *Problèmes de succession épiscopale au IIIe siècle:* LThPh 19 (1963) 49-61; A. DEMOUSTIER, *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien:* RSR 52 (1964) 554-588; H. M. RODRÍGUEZ, *Caridad y unidad en la Iglesia en S. Cipriano* (diss.) (Salamanca 1964) (mecanogr.); V. PROAÑO, *San Cipriano y la Colegialidad:* Burgense 6 (1965) 137-162; U. WICKERT, *Zum Kirchenbegriff Cyprians:* ThLZ 92 (1967) 257-260.

2. *El primado de Roma*

Cipriano está convencido de que los obispos sólo deben rendir cuentas a Dios. «Con tal de que no rompa el vínculo de la concordia y se mantenga la indisoluble fidelidad a la unidad de la Iglesia católica, cada obispo manda y gobierna a su manera, con obligación de dar cuentas de su conducta a Dios» *(Epist.* 55,21). En su controversia con el papa Esteban sobre la validez del bautismo de los herejes, expone, como presidente del concilio africano de septiembre del 256, su opinión con estas palabras:

> Nadie entre nosotros se proclama a sí mismo obispo de obispos, ni obliga a sus colegas por tiranía o terror a una obediencia forzada, considerando que todo obispo por su libertad y poder tiene el derecho de pensar como quiera y no puede ser juzgado por otro, lo mismo que él no puede juzgar a otros. Debemos esperar todos el juicio de Nuestro Señor Jesucristo, quien solo y señaladamente tiene el poder de nombrarnos para el gobierno de su Iglesia y de juzgar nuestras acciones (CSEL 3-1,436).

De estas palabras se desprende claramente que Cipriano no reconocía una supremacía de jurisdicción del obispo de Roma sobre sus colegas. Tampoco creía que Pedro hubiera recibido poder sobre los demás Apóstoles, pues dice: *hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis (De unit.* 4). Pedro tampoco reivindicó este derecho: «Cuando Pedro, que había sido elegido el primero por el Señor y sobre quien edificó su Iglesia, tuvo aque-

lla controversia con Pablo sobre la circuncisión, no reclamó arrogantemente ninguna prerrogativa ni se mostró insolente con los demás diciendo que tenía el primado y que debía ser obedecido» *(Epist.* 71,3).

Por otra parte, sin embargo, es el mismo Cipriano quien dedica grandes elogios a la Iglesia de Roma por su importancia para la unidad eclesiástica y la fe, quejándose de los herejes «que se atreven a atravesar el mar y llevar cartas de cismáticos y profanos a la cátedra de Pedro e Iglesia principal de donde proviene la unidad del sacerdocio. Olvidan que son aquellos mismos romanos cuya fe alabó el Apóstol, inaccesibles a la perfidia» *(Epist.* 59,14). Así, pues, la *cathedra Petri* es, para él, la *ecclesia principalis* y el punto de origen de la *unitas sacerdotalis.* Sin embargo, en esta misma carta dice claramente que no reconoce a Roma ningún derecho superior a legislar para las otras sedes, puesto que espera que Roma no se entrometerá en los asuntos de su propia diócesis, «porque a cada pastor en particular le ha sido asignada una porción del rebaño, que debe dirigir y gobernar y de la cual tendrá que dar cuenta, así como de su administración, al Señor» *(Epist.* 59,14). Es esta idea la que le llevó a oponerse al papa Esteban en la cuestión del bautismo de los herejes. Sin embargo, no se puede decir que ésta fuera su actitud consistente. Recientemente M. Bévenot ha señalado con mucho acierto la reacción de Cipriano a la investigación del papa Cornelio a propósito de la consagración de Fortunato, que Cipriano había hecho sin consultar previamente a Roma. En su respuesta, el prelado africano reconoce su deber de llevar al Pontífice todos los asuntos de mayor importancia:

> No te escribí inmediatamente, carísimo hermano, porque no se trataba de una cosa tan importante y tan grave que pidiera que se te comunicara en seguida... Confiaba que conocías todo esto y estaba seguro de que te acordabas de ello. Por eso juzgué que no era necesario comunicarte con tanta celeridad y urgencia las locuras de los herejes... Y no te escribí sobre todo aquello porque todos lo despreciamos, por otra parte, y poco ha te mandé los nombres de los obispos de aquí que están al frente de los hermanos y no han sido contaminados por la herejía. Fue opinión unánime de todos los de esta región que te mandara estos nombres *(Epist.* 59,9).

En esta respuesta no leemos que el obispo sea responsable sólo ante Dios, sino que, al rendir de hecho cuentas del incidente, reconoce a Cornelio el derecho a exigir sumisión sobre toda «materia de suficiente importancia y gravedad». La misma razón explica que Cipriano obrara exactamente igual durante la vacante que siguió a la muerte del papa Fabiano (250). Cuando el clero de la capital expresó su desaprobación por haberse escondido, Cipriano se justificó enviando una relación

de su conducta. Además, y sobre todo, Cipriano hizo suya la postura de los romanos en el problema de los lapsos. Se ve, pues, que se siente obligado no solamente hacia el obispo de Roma, sino hacia la sede misma.

Volviendo al *De unitate Ecclesiae,* debemos tener en cuenta que su fin principal no era defender la unidad de las iglesias entre sí, sino la de cada una en sí misma. Con todo, el escritor ve en Pedro no sólo un símbolo, sino el fundamento mismo de la Unidad, que se cimienta en él: *Primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Qui cathedram Petri super quem ecclesia fundata est, deserit, in ecclesia se esse confidit? (De unit.* 4). Así se leía en la edición original, según las recientes investigaciones (cf. p.644). Si Cipriano rehúsa al obispo de Roma toda autoridad y poder superior para mantener mediante leyes la solidaridad de la cual es el centro, es, sin duda, porque considera este primado como un primado de honor, y al obispo de Roma, como *primus inter pares.*

Estudios: H. Koch, *Cyprian und der römische Primat* (Leipzig 19[1] C. A. Kneller, *Römisch-katholisch beim hl. Cyprian:* ZKTh 35 (1911) 253-271; A. Seitz, *Cyprian und der römische Primat oder urchristliche Primatsentwicklung* (Regensburg 1911); C. A. Kneller, *Cyprian und die römische Kirche:* ZkTh 35 (1911) 674-689; K. Adam, *Cyprians Kommentar zu Mt. 16,18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung:* ThQ (1912) 99-120. 203-244; J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum* (Maguncia 1912); Th. Spacil, *Die neueste Literatur zur «Cyprianfrage». Das Resultat der durch H. Koch veranlassten Kontroversen:* ZkTh 37 (1913) 604-618; A. d'Alès, *Ecclesia principalis:* RSR 11 (1921) 374-380; G. Bardy, *L'autorité du Siège romain et les controverses du III[e] siècle:* RSR 14 (1924) 255-272. 385-399; E. Caspar, *Primatus Petri:* ZSK (1927) 253-331; H. Kock, *Die karthagische Ketzertaufsynode vom I. September 256. Zugleich ein Beitrag zur Primatfrage. Anhang: Die Stellung der Epistula 69 Cyprians im Ketzertaufstreit:* IKZ (1923) 73-104; J. T. Shotwell y L. R. Loomis, *The See of Peter* (Nueva York 1927) 322-381.387-419.424s; J. Chapman, *Studies on the Early Papacy* (Londres 1928) 28-50; K. Adam, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre:* ThQ 109 (1928) 203-256; H. Koch, *Cathedra Petri, Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre* (Giessen 1930). Cf. RHE (1931) 849s; RSR (1931) 601s; A. Seitz, *Hugo Kochs Cathedra Petri bei Cyprian:* ThGl (1931) 42-62; B. Poschmann, *Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian* (Breslau 1933); D. Franses, *Cyprianus van Carthago en het primaat van Rome:* StC 11 (1933-1934) 214-9; T. Zapelena, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum:* Greg 15 (1934) 500-523; 16 (1935) 196-224; C. Butler, *Catholic and Roman: The Witness of St. Cyprian:* Downside Review 56 (1938) 127-145; M. Kuppens, *Notes dogmatiques sur l'épiscopat:* Revue ecclés. Liège 36 (1949) 355-367; 37 (1950) 9-26.80-93; M. Bévenot, *A Bishop is Responsible to God Alone:* RSR 39-40 (1951-1952) 397-415; L. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster i. W. 1952) 20-36; C. Butler, *St. Cyprian on the Church:* Downside Review 71 (1953) 1-13. 119-134.258-272; G. Haendler, *Die drei grossen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt. 16,18s:* ThLZ 81 (1956) 261-4; Th. Camelot, *S. Cyprien et la primauté:* Istina 4 (1957) 421s; J. M. Gómez, *San Cipriano y el Primado jurídico de Roma sobre la Iglesia católica* (diss.) (Roma

1958); A. PALMQUIST, *Cyprvanus och primatfragan:* Ny kyrklig tidskrift 28 (1959) 152-172; ID., *Kyrkans enhet och papalismen* (Uppsala 1961); A. DEMOUSTIER, *Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien:* RSR 52 (1964) 337-369; J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tradition and Authority in the Early Church:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 3-22; M. BÉVENOT, *Episcopat et primauté chez S. Cyprien:* ETL 42 (1966) 176-195. Véanse además los escritos señalados en la bibliografía del *De unitate* p.645.

3. *El bautismo*

Cipriano coincide con Tertuliano en considerar inválido el bautismo conferido por los herejes, pero disiente en la cuestión del bautismo de los niños. Tertuliano recomienda posponerlo hasta que el niño tenga la edad suficiente para conocer a Cristo *(De bapt.* 18; cf. p.578). Cipriano, en cambio, es partidario de conferirlo lo más pronto posible e incluso rechaza la costumbre de esperar ocho días después del nacimiento. En su carta a Fido *(Epist.* 64) habla así de la decisión de un concilio:

> En cuanto a los niños, dices que no conviene bautizarlos el primer día o el segundo, sino que hay que atenerse a la ley antigua de la circuncisión, y no bautizar ni santificar al recién nacido hasta transcurridos ocho días. Nuestra asamblea ha opinado de muy distinta manera. Nadie estuvo de acuerdo con la manera de obrar que tú preconizabas; antes por el contrario, todos hemos creído que la misericordia y la gracia de Dios no se deben rehusar a ningún hombre que llega a la existencia... La circuncisión espiritual no debe ser impedida por la circuncisión carnal... Los mayores pecadores, después de haber pecado gravemente contra Dios, alcanzan la remisión de sus culpas: nadie se ve privado del bautismo y de la gracia. Con cuánta más razón no debe privarse del bautismo a un niño que, siendo recién nacido, no ha podido cometer ningún pecado, sino que solamente por haber nacido de Adán según la carne ha contraído desde el primer instante de su vida el virus mortal del antiguo contagio; por eso le son más fácilmente perdonados los pecados, pues no son suyos propios, sino de otro.

Cipriano, al igual que Tertuliano, conoce otro bautismo, más rico en gracia, más sublime en poder y más maravilloso en sus efectos que el del agua: el bautismo de sangre o martirio. En la *Epist.* 73 afirma que los catecúmenos que mueren por la fe no se verán privados en manera alguna de los efectos del sacramento: «Puesto que son bautizados con el más glorioso y el más sublime de los bautismos, el de la sangre, al cual se refería el Señor cuando dijo que El debía ser bautizado con otro bautismo» (Lc. 12,50). Comparando los dos, declara en el prólogo del *Ad Fortunatum:* «Este es un bautismo superior en gracia, más sublime en poder, más rico en honor; un bautismo que administran los ángeles, un bautismo en el que Dios y su ungido se regocijan, un bautismo después del cual ya no se peca más, un bautismo que completa nuestro crecimiento en la fe, un bautismo que al salir de este mundo nos une inmediatamente con Dios». Como lo da a entender la última frase, Cipriano, lo mismo que Tertuliano, estaba convencido de que el mártir entra en el reino de los cielos inmediatamente después de su muerte», mientras que los otros tienen que aguardar la sentencia del Señor en el día del juicio *(De unit.* 14; *Epist.* 55,17,20; 58,3).

Estudios: J. ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit in der alchristlichen Kirche nach Cyprian* (Maguncia 1901); ID., *Stephan und der Ketzertaufstreit* (Maguncia 1905); ID., *Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit:* ThQ (1911) 230-281.364-403; J. B. BORD, *L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'après saint Augustin:* RHE 18 (1922) 445-468; G. BARDY: RSR 14 (1924) 255-272.385-399; F. J. DÖLGER, *Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Carthago und Hippolyt von Rom:* AC 1 (1929) 186-196; N. ZERNOV, *Saint Stephen and the Roman Community at the Time of the Baptismal Controversy:* ChQ 117 (1934) 304-336; H. KOCH, *Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius und Felix III. Ein Beitrag zur Sprache des Papstes Gelasius I. und früherer Papstbriefe* (Munich 1935) 79-82; H. KAYSER, *Zur marcionitischen Taufformel (nach Cyprian):* ThStKr 108 (1937-1938) 370-386; E. L. HUMMEL, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage:* SCA 9 (Wáshington 1946) 108-166; Baptism of Blood; A. STENZEL, *Cyprian und die Taufe im Namen Jesu:* Schol 30 (1955) 372-387; P. JAY, *Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire:* RTAM (1960) 133-6; K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alter Kirche. Eine Antwort an J. Jeremias* (Munich 1961).

4. *La penitencia*

En la cuestión de la disciplina penitencial, Cipriano defendió con éxito la práctica tradicional de la Iglesia primitiva contra los dos extremos, el laxismo de su propio clero y el rigorismo del partido de Novaciano en Roma. Su tratado *De lapsis* y sus cartas demuestran que las decisiones que tomó no representan una «segunda innovación». (Los que consideran el perdón de la fornicación como la «primera innovación» —cf. supra, p.630s—sostienen que el perdón de la idolatría fue la segunda.) Cipriano no dice en ninguna parte que la Iglesia de Roma había considerado hasta entonces que la apostasía no se pudiera perdonar. Nunca menciona los tres «pecados capitales» de que habla Tertuliano en el *De pudicitia* ni acepta la distinción entre *peccata remissibilia* e *irremissibilia.* Al contrario, en su carta al obispo Antoniano (55) hace suyo el principio: «No podemos obligar a nadie a hacer penitencia si se quita el fruto de la penitencia» (17). Para precisar aún mejor su pensamiento, añade: «Creemos que nadie debe ser privado del fruto de la satisfacción y de la esperanza de la paz» (27). Sería hacer burla de los pobres hermanos y engañarlos, exhortarles a la penitencia y quitarles su efecto lógico,

la curación, el decirles: «Llorad, derramad lágrimas, gemid día y noche y hacer grandes y repetidos esfuerzos para limpiar y purificar vuestro pecado; después de todo esto moriréis fuera del recinto de la Iglesia. Haréis todo lo que sea necesario para alcanzar la paz, pero esta paz que buscáis no la tendréis nunca». Sería como ordenar al campesino que labre su campo lo mejor que supiera, asegurándole al mismo tiempo que no recogería mies alguna (27). En *De opere et eleemosynis* (cf. p.650s) dice explícitamente que los que han pecado después del bautismo pueden ser limpiados nuevamente (2) y que, sea cual fuere la mancha que han contraído, será borrada (1), porque Dios quiere salvar a los que redimió a precio tan elevado (2). Cipriano no dice en ninguna parte que los *lapsi*, al pedir la reconciliación, obraran contra la práctica hasta entonces tradicional.

La penitencia pública comprendía, según Cipriano, tres actos distintos: confesión, satisfacción proporcionada a la gravedad del pecado y reconciliación una vez terminada la satisfacción. «Os exhorto, hermanos carísimos, a que cada uno confiese su pecado, mientras el que ha pecado vive todavía en este mundo, o sea, mientras su confesión puede ser aceptada, mientras la satisfacción y el perdón otorgado por los sacerdotes son aún agradables a Dios» *(De lapsis 28; Epist.* 16,2). Aunque, según Cipriano, lo que consigue el perdón de los pecados es el elemento subjetivo y personal de la penitencia *(De laps.* 17; *Epist.* 59,13), el elemento objetivo eclesiástico de la reconciliación es la «garantía de vida» *(pignus vitae: Epist.* 55,133), porque presupone el perdón divino. Cipriano ensalza el poder curativo y carácter sacramental del acto de la reconciliación más que sus predecesores, y aún más que sus sucesores hasta San Agustín, que en su controversia con los donatistas desarrolló esta doctrina.

Estudios: Véase la bibliografía de la p.631s. C. B. DALY, *Absolution and Satisfaction in St. Cyprian's Theology of Penance:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 202-7; S. HUEBNER, *Kirchenbusse und Exkomunikation bei Cyprian:* ZkTh 84 (1962) 49-84.171-215.

5. *La Eucaristía*

La carta 63 de Cipriano *Sobre el sacramento del cáliz del Señor* (cf. supra, p.657s) es el único escrito anteniceno consagrado exclusivamente a la celebración eucarística. Reviste una importancia particular para la historia del dogma, por estar toda ella dominada por la idea del sacrificio. El sacrificio del sacerdote es la repetición de la cena del Señor, donde Cristo se ofreció a sí mismo al Padre *(Patri se ipsum obtulit):*

> Pues si el mismo Jesucristo, Señor y Dios nuestro, es Sumo Sacerdote de Dios Padre y se ofreció a sí mismo como sacrificio al Padre, y mandó que se hiciera esto en memoria suya, por cierto aquel sacerdote hace verdaderamente las veces de Cristo, el cual imita aquello que hizo Cristo, y entonces ofrece un sacrificio verdadero y lleno en la Iglesia a Dios Padre, si empieza a ofrecerlo así conforme a lo que ve que ofreció el mismo Cristo *(Epist.* 64,14: BAC 88,161).

Este pasaje de San Cipriano es el primero en que, de una manera explícita, se afirma que la ofrenda son el cuerpo y la sangre del Señor. La última cena y el sacrificio eucarístico de la Iglesia son la representación del sacrificio de Cristo sobre la cruz. A la Eucaristía se le llama *dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum (ibid.).* «Hacemos mención en todos los sacrificios de su pasión, pues la pasión del Señor es el sacrificio que ofrecemos. No debemos, pues, hacer otra cosa que lo que El hizo» (17). La Eucaristía es *oblatio* y *sacrificium:* «De donde es manifiesto que no se ofrece la sangre de Cristo si falta vino en el cáliz, ni se celebra el sacrificio del Señor con legítima santificación si no responden a la pasión nuestra oblación y nuestro sacrificio» (9).

El valor objetivo de este sacrificio eucarístico se manifiesta por el hecho de ofrecerse para el eterno descanso de las almas como *sacrificium pro dormitione (Epist.* 1,2). Se celebra también en honor de los mártires: *sacrificia pro eis semper... offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus (Epist.* 39,3; 12,2).

Cipriano ve en el pan sacramental un símbolo de la unión entre Cristo y los fieles, y de la unidad eclesiástica: «En él se encuentra figurada, además, la unidad del pueblo cristiano; del mismo modo que muchos granos reducidos a la unidad y juntamente molidos y amasados hacen un solo pan, así en Cristo, que es pan celestial, sepamos que hay un solo cuerpo, al cual está unido y aunado nuestro número» *(Epist.* 63,13). La mezcla del vino y del agua significan lo mismo: «Y cuando en el cáliz se mezcla el agua con el vino, el pueblo se junta a Cristo y el pueblo de los creyentes se une y junta a Aquel en el cual creyó» *(ibid.).* Cipriano tiene por inválida la Eucaristía celebrada fuera de la Iglesia católica, lo mismo que el bautismo administrado por los herejes. En una carta (72) informa al papa Esteban de una resolución a este respecto aprobada por un sínodo de setenta y un obispos de Africa y de Numidia. Tales sacrificios son «falsos y blasfemos» y «están en oposición con el único altar divino» *(ibid.).* La importancia de estas ideas subió de punto más tarde en el movimiento de los donatistas, que sostenían que la eficacia del sacramento dependía de la santidad del ministro.

Textos: J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937) 356-8.

Estudios: PETERS, *Cyprians Lehre über die Eucharistie:* Katholik 53 (1837) I 669-687; II 25-39; A. v. HARNACK, *Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin:* TU 7,2 (Leipzig 1891) 120-4; A. SCHEI-

WILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten:* FLD 3,4 (Maguncia 1903) 105-119; A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit* (Viena 1905) 306-321; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie* 9.ª ed. (París 1930) 226-247; G. PHILIPS, *Der Hl. Cyprianus en de Hl. Communie:* Algemeen Nederl. Euch. Tijdschrift (1930) 313s; S. SALAVILLE, *L'épiclèse (d'après saint Cyprien):* EO 39 (1941-1942) 268-282; M. PELLEGRINO, *Eucaristia e martire in San Cipriano:* Convivium Dominicum (Catania 1959) 133-150; J. GRIBOMONT, *Ecclesiam adunare. Un écho de l'Eucharistie africaine et de la Didachè:* RTAM 27 (1960) 20-28.

ARNOBIO DE SICCA

La costumbre pagana de atribuir todas las calamidades, pestes, hambre y guerras a la infidelidad de los cristianos para con los dioses, que provocó el *Apologeticum* de Tertuliano y el *Ad Demetrianum* de Cipriano, indujo también a otro autor africano de fines del siglo III a componer asimismo una refutación de estas acusaciones totalmente infundadas. Se llamaba Arnobio, y su obra, en siete libros, lleva el título *Adversus nationes.* Sabemos por Jerónimo *(Chron. ad ann. 253-257)* que fue profesor de retórica en Sicca (Africa) y que tuvo a Lactancio entre sus discípulos *(De vir. ill.* 80; *Epist.* 70,5). Era pagano y por largo tiempo fue decidido adversario del cristianismo, hasta que, finalmente, advertido en sueños, se convirtió a la nueva religión *(Chron.,* l.c.). El, empero, no menciona el motivo de su conversión cuando habla de ella (1,39; 3,24). La paz y felicidad del recién convertido hallan expresión en estas palabras:

> Todavía hace poco, ¡oh ceguedad!, adoraba yo imágenes cocidas al horno, dioses forjados con martillos en el yunque, huesos de elefantes, pinturas, cintas colgantes de vetustos árboles. Siempre que me acontecía ver una piedra ungida con aceite de oliva, yo le prodigaba señales de profundo respeto, como si algún poder oculto la hubiera escogido para mansión suya; no podía menos de hablarle y pedirle favores, aunque no era sino una roca desprovista de inteligencia. Y a aquellos mismos dioses en cuya existencia creía, los trataba con las mayores calumnias, pues creía que eran palos de madera, piedras, huesos, o que habitaban en semejante materia. Pero ahora que he encontrado los senderos de la verdad, guiado por un maestro tan grande, tengo todas las cosas por lo que realmente son. Tengo respeto para las cosas que lo merecen. No insulto ningún nombre divino. Doy a cada uno y a cada autoridad lo que le pertenece, habiendo comprendido claramente las diferencias y distinciones. ¿No debemos conocer a Cristo como Dios, no tiene derecho a un culto divino, siendo así que de El hemos recibido tantos beneficios durante la vida y esperamos recibir aún más cuando llegue «el Día»? (1,39).

Adversus nationes

Según nos dice Jerónimo *(Chron.,* l.c.), el obispo de aquella localidad se mostró escéptico cuando Arnobio le pidió que le recibiera como cristiano y exigió del candidato pruebas de sus nuevas disposiciones. Para probar su sinceridad, compuso esta extensa obra contra los paganos. Por lo que hace a la fecha de su composición, debió de terminarla antes del año 311, año en que cesaron las persecuciones, de las cuales habla con frecuencia, y, en cambio, no se alude al restablecimiento de la paz. En dos pasajes del *De vir. ill.,* Jerónimo sitúa a Arnobio bajo el reinado de Diocleciano (284-304), mientras que en su *Chronicon* le coloca en el año 327. Pero esta última indicación tiene que estar equivocada. Lo único que sabemos, pues, es que escribió durante la persecución de Diocleciano y antes del año 311. Jerónimo *(De vir. ill.* 79) intitula el tratado *Adversus gentes,* mientras que el único manuscrito *(Codex Paris.* 1661 *saec. IX)* lo llama *Adversus nationes.* Este parece ser el título correcto. Todos los indicios son de que el autor lo escribió precipitadamente, cuando aún tenía escasos conocimientos de las cosas de la fe. Porque los dos primeros libros están consagrados a vindicar el cristianismo, se suele clasificar este tratado entre las apologías. Sin embargo, es más un ataque violento que una defensa. McCracken lo define con mucho acierto «el contraataque más vivo y sostenido que se conserva contra los cultos paganos contemporáneos» (p.4). Como fuente para el conocimiento de la doctrina cristiana es de mediocre valor, pero es una riquísima mina de noticias sobre las religiones paganas contemporáneas.

El primer libro da una respuesta a la calumnia de que los cristianos fueran causa de todos los males que afligieron a la raza humana en los últimos años. Acusa a los sacerdotes paganos de haberla inventado, porque sus ingresos iban disminuyendo de día en día. Existieron calamidades antes de la aparición de la fe cristiana. En realidad de verdad, la nueva religión tiende más bien a aminorar ciertos azotes, como las guerras, que a su vez son causa de otros muchos males.

> Si todos quisieran, aunque fuera por poco tiempo, prestar oído atento a sus preceptos de paz y de salvación y creyeran no en su propia arrogancia e hinchado orgullo, sino en sus consejos, todo el mundo, desviando el uso del hierro a fines menos violentos, pasaría sus días en la tranquilidad más serena y llegaría a una armonía saludable y respetaría las cláusulas de los tratados, sin violarlos jamás (1,6).

Arnobio contesta luego al reproche que se hace a los cristianos de adorar a un simple hombre, que, por añadidura, fue crucificado. Los paganos son los menos indicados para proponer esta clase de objeciones, puesto que ellos han elevado al

rango de dioses a héroes y emperadores. La doctrina y los milagros de Cristo dan testimonio de que su naturaleza divina no sufrió detrimento por el hecho de morir. La propagación de la fe corrobora este testimonio. Era necesario que el Salvador apareciera en forma humana, porque venía a redimir al hombre.

El libro segundo trata del odio de los paganos contra el nombre de Cristo. Se explica este odio, porque el Señor arrojó de la tierra los cultos paganos. El, en cambio, trajo a los hombres la verdadera religión, que los paganos, estúpidamente, rehúsan aceptar. Cuando la convierten en objeto de burla, deberían recordar que buena parte de su doctrina se encuentra en los escritos de sus filósofos, como, por ejemplo, la inmortalidad del alma en Platón. A pesar de este reconocimiento, Arnobio lanza inmediatamente un largo ataque contra el concepto platónico de la inmortalidad, que constituye la parte más interesante de toda la obra. En el libro tercero empieza su violento ataque contra los adversarios. Denuncia primeramente su antropomorfismo; atribuyen a los dioses toda clase de bajas pasiones, especialmente las sexuales, contradiciendo de esta manera la noción misma de Dios. En el libro cuarto ridiculiza la deificación de ideas abstractas, las divinidades siniestras, las torpes leyendas de los amores de Júpiter, atestiguadas por la misma literatura. El libro quinto censura los mitos de Numa, de Atis y de la Gran Madre. Se ensaña contra las ceremonias y fábulas relativas a las religiones de misterios y rechaza toda interpretación alegórica de esas fábulas. El libro sexto es una polémica contra los templos y los ídolos paganos, y el séptimo, contra los sacrificios paganos. La causa de todas estas supersticiones es el concepto erróneo de la divinidad, al cual, para tedminar, opone Arnobio el concepto cristiano.

Por lo que toca al estilo de Arnobio, Jerónimo lo califica de «desigual y prolijo, sin divisiones claras en su obra, de donde resulta mucha confusión» *(Epist.* 58). En efecto, el autor desarrolla los argumentos con pesadas e interminables repeticiones. Sin embargo, la composición, tomada en conjunto, no carece de unidad orgánica. Festugière no está de acuerdo con los que opinan que la obra está mal escrita y sin orden; las oscuridades provendrían más bien de cierta imprecisión en las ideas. El autor demuestra poseer una notable fuerza de expresión y llega a veces a la altura de una verdadera elocuencia.

Estudios: C. STANGE, *De Arnobii oratione.* Progr. (Saargemünd 1893); J. SCHARNAGL, *De Arnobii Maioris latinitate.* Progr. (Görz 1895); P. SPINDLER, *De Arnobii genere dicendi* (diss.) (Estrasburgo 1901); W. TSCHIERSCH, *De Arnobii studiis latinis* (Jena 1905); E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* 2 (Leipzig-Berlín 1909) 946ss; T. LORENZ, *De clausulis Arnobianis* (diss.) (Breslau 1910); J. H. SCHMALZ, *Satzbau und Negationen bei Arnobius:* Glotta 5 (1914) 202-8; K. J. HIDÉN, *De casuum syntaxi Arnobii:* De Arnobii Adversus nationes libris VII commentationes 2 (Helsingfors 1921); F. GABARROU, *Le latin d'Arnobe* (París 1921); H. KOCH, *Zum*

Ablativgebrauch bei Cyprian von Karthago und andern Schriftstellern: RhM 87 (1929) 427-432; A.-J. FESTUGIÈRE: Mémorial Lagrange (París 1940) 97-132.

Debemos mencionar aquí las fuentes de que se sirvió Arnobio para la composición de su libro. Para empezar por las griegas, remite catorce veces a Platón o a alguna de sus obras, dos veces a Aristóteles, Sófocles, Mnaseas de Patara, Mirtilo y Posidipo. Cita un pasaje de los *Orphica* y hace una alusión a Hermes Trimegisto. Festugière ha demostrado que el libro segundo denota considerable familiaridad con el hermetismo, el neoplatonismo, los oráculos caldaicos, Plotino, Zoroastro, Ostanes y los papiros mágicos de las liturgias de Mitra. Pasando ahora a los escritores latinos, depende sobre todo de Varrón, a quien cita quince veces. Pero explota también a Cicerón y Lucrecio. Los que creen que una de sus fuentes más importantes es Cornelio Labeo no han suministrado pruebas suficientes, como lo han demostrado Tullius y Festugière.

Por lo que se refiere a las fuentes bíblicas y cristianas, observamos con sorpresa que jamás nombra ni un solo autor cristiano; pero se echa de ver que conocía y utilizó el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, el *Apologeticum* y *Ad nationes* de Tertuliano y el *Octavio* de Minucio Félix. Las semejanzas que existen entre el *Adversus nationes* y las *Divinae institutiones* de Lactancio se explican admitiendo una fuente común.

La historia no nos dice cómo fue recibida esta obra del retórico africano. De los Padres del siglo IV, solamente Jerónimo la conoce un poco. El *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis,* del siglo VI, la coloca entre los apócrifos.

Ediciones: ML 5; A. REIFFERSCHEID: CSEL 4 (1875); C. MARCHESI: Corpus script. lat. Paravianum 62 (Turín 1953). Cf. C. MARCHESI, *Per una nuova edizione di Arnobio:* RFIC 60 (1932) 485-496; W. KROLL: PhW 55 (1935) 1082-4; A. SOUTER: CR 49 (1935) 209.

Traducciones: Alemanas: F. A. v. BESNARD, *Des Afrikaners Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert* (Landshut 1842); J. ALLEKER, *Arnobius sieben Bücher gegen die Heiden* (Tréveris 1858).—*Holandesa:* J. OUDAAN, *Arnobius d'afrikaner tegen de Heydenen vervat in zeven boecken* (Harlingen 1677).—*Inglesas:* H. BRYCE y H. CAMPBELL: ANL 19 (1871); ANF 6,401-572; G. E. MCCRACKEN, *Arnobius of Sicca, The Case against the Pagans:* ACW 7-8 (Westminster, Md. 1949).—*Italiana:* R. LAURENTI, *Arnobius, I sette libri contro i pagani* (Turín 1962).

Crítica textual: F. WASSENBERG, *Quaestiones Arnobiannae criticae* (diss.) (Münster i. W. 1877); M. BASTGEN, *Quaestiones de locis ex Arnobii Adversus Nationes opere selectis* (diss.) (Münster i. W. 1877); E. LÖFSTEDT, *Beiträge zur Kenntnis der späteren Latinitat* (diss. Uppsala) (Estocolmo 1907); ID., *Patristische Beiträge:* Eranos 10 (1910) 7-29; C. PASCAL, *Emendationes Arnobianae:* RFIC 32 (1904) 1-9; K MEISER, *Studien zu Arnobius:* SAM Philos.-hist. Kl. 5 (1908) 19-40; T. STANGL, *Arnobiana:* PhW 30 (1910) 126s.158s; ID., *Bobiensia:* RhM 65 (1910) 93; O. KIRSCHWING. *Qua ratione in Arnobii libris ars critica exercenda sit* (diss.) (Leipzig 1911); K. KISTNER, *Arnobiana.* Progr. (St. Ingebert 1912); C. BRAK-

MAN, *Miscella* (Leiden 1912); ID., *Miscella altera* (Leiden 1913); ID., *Miscella tertia* (Leiden 1917); ID., *Arnobiana* (Leiden 1917); W. KROLL, *Arnobiusstudien:* RhM 72 (1917) 62-112; J. S. PHILLIMORE, *Arnobiana:* Mnem 48 (1920) 388-391; P. THOMAS, *Observationes ad scriptores latinos: ad Arnobium:* Mnem 49 (1921) 63s; K. J. HIDÉN, *Randbemerkungen zu Arnobius Adversus Nationes:* De Arnobii Adversus Nationes libri VII commentationes 2 (Helsingfors 1921); C. WEYMAN, *Textkritische Bemerkungen zu Arnobius Adversus nationes:* Festschrift S. Merkle (Düsseldorf 1922) 386-395; A. THÖRNELL, *Patristica:* Uppsala Univ. Arsskr. (1923) 1-21; H. KOCH, *Zu Arnobius und Laktanzius:* Phil 80 (1925) 467-472; G. WIMAN, *Nagra Arnobius-ställen:* Eranos 25 (1927) 278-280; ID., *Textkritiska studier till Arnobius:* Svenskt Arkiv för hum. Avhandl. 4 (Göteborg 1931); T. BIRT, *Marginalien zu lateinischen Prosaikern:* Phil 83 (1928) 164-182; H. ARMINI, *Textkritiska bidrag:* Eranos 28 (1930) 34-9; K. GUINAGH, *Arnobiana:* CW 29 (1936) 69-70; H. HAGENDAHL, *La prose métrique d'Arnobe. Contributions à la connaissance de la prose littéraire de l'empire:* Göteborgs Högskolas Arsskr. 42 (1936) n.1 (Göteborg 1937); ID., *En Ovidiusreminiscens hos Arnobius:* Eranos 35 (1937) 36-40; C. KNAPP, *A Correction and Addendum to Prof. Guinagh's Arnobiana:* CW 29 (1936) 152; B. AXELSON, *Zur Emendation älterer Kirchenschriftsteller:* Eranos 39 (1941) 74-81; ID., *Randbemerkungen zu Arnobius:* Eranos 40 (1942) 182s; ID., *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius:* K. Humanistika Vetenskapsamfundets i Lund Arsb. (1944-1945) n.1; G. WIMAN, *Ad Arnobium:* Eranos 45 (1947) 129-1952; G. E. MCCRACKEN, *Critical Notes to Arnobius Adversus Nationes:* VC 3 (1949) 39-49; J. C. PLUMPE, *Some Critical Annotations to Arnobius:* ibid. 230-6; A.-J. FESTUGIÈRE, *Arnobiana:* VC 6 (1952) 208-254; J.-L. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Roma 1954); J. G. PRÉAUX, *Tacite, Ann. XVI, 19:* Latomus 15 (1956) 369 (Adv. nat. 2,39-42); V. BULHART, *Arnobiana:* WS 71 (1958) 168-9 (Adv. nat. 1,16); W. SCHMID, *Christus als Naturphilosoph bei Arnobius:* Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Th. Litt. (Düsseldorf 1961) 264-284 (Adv. nat. 1,38); W. SCHMID, *Ein Spruch gegen Schmerzen bei Ps. Theod. Prisc. Zur Frage der Bedeutungsentwicklung des Adjektives «passus» im Spätlatein:* VC 14 (1960) 177-184 (Arnobio, Adv. nat. 2,4); M. MAZZA, *Studi Arnobiani I: La dottrina dei viri novi nel secondo libro dell'Adversus nationes di Arnobio:* Helikon 3 (1963) 11-169; H. LE BONNIEC, *Arnobiana:* Hommages à J. Bayet = Latomus 70 (1964) 365-373 (crítica textual de 12 pasajes de Adv. nat.); P. KRAFFT, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius:* Klassisch-Philologische Studien 32 (Wiesbaden 1966).

Ideas teológicas de Arnobio

En el primer libro de su obra *Contra los paganos* hay una hermosa oración en la que Arnobio pide el perdón para los perseguidores de los cristianos:

> ¡Oh sublime y altísimo Procreador de todas las cosas visibles e invisibles! ¡Oh Tú, que eres invisible y que no has sido comprendido jamás por las naturalezas creadas! Alabado seas, seas verdaderamente alabado—si es que labios manchados son capaces de alabarte—, a quien toda naturaleza que respira y entiende jamás debería cesar de dar gracias; ante quien debería durante toda la vida orar de hinojos y presentar sin cesar sus peticiones y súplicas. Porque Tú eres la causa primera, el lugar y el espacio de las cosas creadas, la base de todas las cosas, sean cuales fueren. Tú solo eres infinito, ingénito, perpetuo, eterno; ninguna forma puede representarte, ninguna facción corporal puede definirte; ilimitado en tu naturaleza e ilimitado en tu grandeza; sin lugar, movimiento ni condición; de quien nada se puede decir con las palabras de los mortales. Para entenderte hace falta guardar silencio; y para poder adivinar algo de Ti, aunque vagamente, mediante una conjetura falible, hay que evitar aun el más leve murmullo. Otorga el perdón, ¡oh Rey altísimo!, a los que persiguen a tus siervos, y por aquella amabilidad que forma parte de tu naturaleza, perdona a los que huyen de la veneración de tu nombre y de tu religión (1,31).

Esta plegaria revela un elevado concepto de Dios. Arnobio piensa que la idea de una Causa Primera y Fundamento de todas las cosas es innata: «¿Hay algún ser humano que no tenga desde su nacimiento alguna noción de este Ser, para quien ésta no sea una idea innata, en quien no esté impresa y casi marcada desde el seno de su madre, en quien no esté profundamente arraigada la convicción de que hay un Rey, Señor y Regulador de todas las cosas que existen?» (1,33). Arnobio comparte, pues, la opinión de Tertuliano del *anima naturaliter christiana* (cf. p.565). Sin embargo, su noción de Dios está lejos de ser clara y precisa. Lo imagina totalmente por encima de las criaturas, sin contacto con ellas, completamente aislado en su grandeza. El Dios en quien él cree no tiene sensibilidad y no se preocupa de lo que ocurre en el mundo (1,17; 6,2; 7,5,36). Esta idea de la «distancia» divina invade todo el *Ad nationes;* constituye, en verdad, su idea central; es la clave de toda la doctrina de Arnobio. Por eso afirma que la cólera es incompatible con la naturaleza divina. Mientras Lactancio compuso una obra entera, *De ira Dei,* para probar la cólera de Dios, Arnobio no cesa de poner en guardia a sus lectores contra semejante concepción. Todo el que es perturbado por una emoción, argumenta él, es débil y frágil, sujeto al sufrimiento, y, por lo tanto, necesariamente mortal. «Donde haya alguna emoción, debe estar también la pasión; donde se encuentra la pasión, es lógico que haya también perturbación de espíritu; donde hay perturbación de espíritu, están la cólera y aflicción; donde hay cólera y aflicción, el lugar está dispuesto para la fragilidad y la corrupción; en fin, donde intervienen estas dos, no está lejos la destrucción, es decir, la muerte, que acaba con todo» (1,18). Evidentemente, ninguno que tenga el más leve conocimiento del Antiguo Testamento, con sus frecuentes alusiones a la indignación divina, puede escribir de esta manera. Pero Arnobio cierra el paso a esta clase de objeciones. Repudia temerariamente la fuente de donde dimanan esos textos: «Que nadie aduzca contra nosotros las fábulas de los judíos y las de la secta de los saduceos, como si también nosotros atribuyéramos formas a Dios. Ya

sabemos, en efecto, que estas cosas se dicen en sus escritos y se corroboran como cosa cierta y autorizada. Estas fábulas nada tienen que ver con nosotros, no tienen absolutamente nada en común con nosotros; y si se piensa que estas cosas nos son comunes, entonces tenéis que buscar maestros de superior sabiduría que os enseñarán a remover las nubes y aclarar las misteriosas palabras de estos escritos» (3,12). La verdadera fuente de esta idea de la indiferencia de Dios es la filosofía epicúrea y el concepto estoico de las pasiones.

No deja de ser significativo que Arnobio, a diferencia de los otros apologistas, no identifica los dioses paganos con los demonios, ni niega tampoco categóricamente su existencia. En algunos pasajes (3,28-35; 4,9; 4,11; 4,27; 4,28; 5,44; 6,2; 6,10) parece estar seguro de que no existen; en otros, en cambio, duda. Escribe, por ejemplo: «Adoramos a su Padre, por quien, si existen realmente, empezaron ellos a ser y a tener la sustancia de su poder y de su majestad. Su misma divinidad, por así decirlo, les habría otorgado El» (1,28). Expresa las mismas dudas en otro pasaje, donde rechaza la idea de que las divinidades paganas hayan sido engendradas y que hayan nacido: «Nosotros, por el contrario, sostenemos que, si son verdaderamente dioses y tienen la autoridad, el poder y dignidad propios de ese título, o son ingénitos—porque esto es lo que nuestra reverencia nos obliga a creer—, o, si tienen principio por generación, solamente el Dios supremo sabe cómo los ha hecho o cuánto tiempo ha transcurrido desde que existen, porque los hizo participantes de la eternidad de su propia divinidad» (7,35). A la objeción pagana de que los cristianos no adoran a los dioses responde diciendo que ellos reciben homenaje en común con el Dios Supremo:

> A nosotros nos basta adorar a Dios, a la Divinidad Primera, al Padre de todas las cosas y Señor, al que establece y gobierna todas las cosas. En El adoramos todo lo que deba ser adorado.
>
> Así como en un reino terreno no estamos obligados por necesidad a reverenciar por su nombre a los que, junto con los soberanos, forman la familia real, sino que todo el honor que se debe a ellos se contiene en el homenaje prestado a los mismos reyes, así también, de una manera enteramente semejante, estos dioses, cualesquiera que sean los que vosotros decís que nosotros debemos adorar, si son de la familia real y descienden del príncipe, aunque no los adoremos explícitamente, ya se entiende que son homenajeados en común con su rey y se les incluye en los actos de veneración a él prestados (3,33).

En estos pasajes queda en duda si el autor expresa su opinión personal o sólo hace una concesión a sus adversarios para sus fines dialécticos. Como corolario de la «indiferencia» divina

—tesis de Arnobio que hemos examinado más arriba—niega la creación del alma. Dada su debilidad, inconstancia y malicia, no es posible que Dios sea su autor: «Descartemos esta idea odiosa, a saber, que el Dios todopoderoso, el Sembrador y el Fundador de las cosas grandes e invisibles, el Creador, sea el que engendra almas tan inconstantes, almas que carecen de seriedad, de carácter y de firmeza, prontas a hundirse en el vicio y caer en toda clase de pecados, y que, sabiendo lo que eran y de qué condición, les ordena entrar en los cuerpos» (2,45). Dice que es un «cuento» *(fama)* la idea de que «las almas son hijas del Señor y descienden del Supremo Poder» (2,37). Sostiene, por creer que es la doctrina auténtica de Cristo, que las almas son obra de algún ser inferior.

> Escucha y apréndelo del que lo sabe y lo ha predicado a todo el mundo—de Cristo—, esto es, que las almas no son hijas del Rey Supremo, y que, aunque se diga que El las ha engendrado, no han dicho la verdad sobre sí mismas ni han hablado de sí en términos de su origen esencial. Tienen algún otro creador, inferior al Ser Supremo en dignidad y poder, aunque pertenezca a su corte y esté ennoblecido por la gloria del rango elevado que ocupa (2,36).

Arnobio rechaza implícitamente la creencia bíblica en la creación y adopta como doctrina de Cristo el mito del *Timeo* de Platón. El único elemento positivo que afirma de la esencia del espíritu humano es el de su *medietas*, de su carácter intermediario, que también atribuye a Cristo: «(Las almas) son de carácter intermediario, como sabemos por la enseñanza de Cristo. Pueden perecer, si no llegan al conocimiento de Dios; pero también pueden ser restituidas de muerte a vida, si han hecho caso de sus amonestaciones y gracias, y su ignorancia se ha disipado» (2,14). En otras palabras, el alma, por naturaleza, no está dotada de vida eterna, pero puede obtenerla por medio del conocimiento del verdadero Dios. Posee, pues, una inmortalidad condicionada:

> La naturaleza de las almas es una cuestión controvertida. Algunos dicen que es mortal y no puede participar de la sustancia divina, mas otros afirman que es inmortal y que no es posible que degenere en una mortal. Esta división (de opiniones) es consecuencia del carácter neutro de las almas; por una parte, hay argumentos preparados para probar que están sujetas al sufrimiento y a la muerte; pero hay también otros que prueban que son divinas e inmortales.
>
> Así, pues, hemos aprendido de las más altas autoridades que las almas han sido colocadas no lejos de las abiertas fauces de la muerte, pero que, al mismo tiempo, pueden adquirir una longevidad *(longaeva fieri)* por el don y favor del Rey Supremo, si hacen lo posible para

conocer, puesto que la ciencia de Dios es una especie de levadura de vida y como goma que une elementos que de otra suerte no tienen cohesión entre sí (2,31-2).

Es probable que tengamos aquí el motivo de su conversión, el miedo de la muerte eterna y el deseo de la inmortalidad. Dice él mismo: «Por razón de esos temores nos hemos sometido y entregado a Dios como a nuestro Libertador» (2,32); y pregunta: «Puesto que el temor de la muerte, o sea de la destrucción de nuestras almas, nos persigue, ¿no es verdad que obramos movidos por el instinto de lo que es bueno para nosotros..., abrazando al que nos promete liberarnos de semejante peligro?» (2,33).

Estudios: K. B. Francke, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius* (diss.) (Leipzig 1883); A. Röhricht, *De Clemente in irridendo gentilium cultu auctore* (diss. Kiel) (Hamburgo 1892); Id., *Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht* (Hamburgo 1893); C. Ferrini, *Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und Lactantius:* ZSR 15 (1894) 343-352; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Friburgo i. Br. 1896) 573-582; E. F. Schulze, *Das Uebel in der Welt nach der Lehre des Arnobius* (diss.) (Jena 1896); P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 3 (París 1905) 241-285; O. Jirani, *Mythologické prameny Arnobiova spisu Adversus Nationes:* Listy Filologické 35 (1908) 1-11.83-97.163-188.323-339.403-423; H. C. C. Moule, *Arnobius:* Wace y Piercy: Dictionary of Christian Biography and Literature (Boston 1911) 49-51; F. Orsavai, *Mysterium ok Arnobiusnal* (diss.) (Budapest 1914); C. Weyman, *Arnobius über das Steinbild der Magna Mater:* HJG (1916) 75-6; C. J. Hidén, *Die Erzählung von der Grossen Göttermutter bei Arnobius:* De Arnobii Adversus Nationes libris VII commentationes 2 (Helsingfors 1921); F. Gabarrou, *Arnobe, son oeuvre* (diss. Toulouse) (París 1921); E. G. Sihler, *From Augustus to Augustine:* Essays and Studies Dealing with the Contact and Conflict of Classic Paganism and Christianity (Cambridge 1923) 167-173; C. Marchesi, *Questioni arnobiane:* Atti del R. Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 88 (1929) 1009-1032; Id., *Il pessimismo di un apologeta cristiano:* Pégaso 2 (1930) 536-550; P. de Labriolle: Dict. d'hist. et de géogr. ecclés. 4 (1930) 544; P. Godet, *Arnobe:* DTC 1 (1930) 1895ss; S. Colombo, *Arnobio Afro e i suoi libri Adversus Nationes:* Didaskaleion 9 (1930) 1-124; A .C. McGiffert, *A History of Christian Thought* 2 (Nueva York 1933) 39-45; F. Tullius, *Die Quellen des Arnobius im 4., 5. und 6. Buch seiner Schrift Adversus nationes* (diss. Berlín) (Bottrop i. W. 1934); G. Brunner, *Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest:* JL 13 (1935) 172-181; E. Rapisarda, *Clemente fonte di Arnobio* (Turín 1939); A.-J. Festugière, *La doctrine des «novi viri» chez Arnobe II 16ss:* Mémorial Lagrange (París 1940) 97-132; E. F. Micka, *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius:* SCA 4 (Wáshington 1943); G. Bardy: RACh 1 (1943) 709-711; E. Rapisarda, *Arnobio* (Catania 1945). Cf. J. Quispel: VC 2 (1948) 123ss; G. E. McCracken, *Arnobius Adversus Genera:* CJ 42 (1947) 474-6; G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Writers toward Pagan Literature and Learning:* PSt 82 (Wáshington 1949) 54-66; H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie:* BFTh 4,3 (Gütersloh 1950) 171-185; P. Courcelle, *Les sages de Porphyre et les «viri novi» d'Arnobe:* RELA 31 (1953) 257-271; F. Scheidweiler, *Arnobius und der Marcionitismus:* ZNW 45 (1954) 42-67; F. G. Sirna, *Arnobio e l'eresia marcionita di Patrizio:* VC 18 (1964) 37-50; L. J. Swift, *Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets:* TP 96 (1965) 439-448; H. D. McDonald, *The Doctrine of God in Arnobius, «Adversus Gentes»:* SP 9 (TU 94) (Berlín 1966) 75-81.

LACTANCIO

A Arnobio le suplantó su discípulo Lucio Celio Firmiano Lactancio. Según Jerónimo *(De vir. ill.* 80), Africa fue la cuna de su formación retórica y vio el nacimiento de su primera obra, hoy perdida, el *Banquete (Symposium)*, que «escribió siendo aún joven». Abandonó su provincia natal cuando Diocleciano (284-304) le llamó, junto con el gramático Flavio, a Nicomedia de Bitinia, la nueva capital del Oriente, para que enseñara retórica latina *(Div. inst.* 5,2,2). No tuvo, empero, gran éxito, pues Jerónimo *(De vir. ill.* 80) vuelve a informarnos que «por no tener discípulos, pues era una ciudad griega, se dedicó a escribir». El año 303 seguía todavía de profesor allí, cuando la persecución le obligó a renunciar a su cátedra, pues se había convertido al cristianismo. Dejó Bitinia entre los años 305 y 306. Hacia el 317, el emperador Constantino llamó al anciano maestro, que había caído en la miseria, a Tréveris, en las Galias, para que fuera el tutor de su hijo mayor, Crispo. No conocemos la fecha de su muerte.

Estudios: E. Foulkes, *Lactantius:* Dictionary of Christian Biography 3 (1882) 613-7; H. Lietzmann, *Laktantius:* PWK 12 (1924) 351-6; E. Amann, *Lactance:* DTC 8 (1925) 2425-2445; H. Leclercq, *Lactance:* DAL 8 (1928) 1018-1041; S. Brandt, *Ueber das Leben des Laktantius:* SAW 120 Abh.5 (Viena 1890); H. Limberg, *Quo iure Lactantius appellatur Cicero christianus* (diss.) (Münster 1896); J. Maurice, *La véracité historique de Lactance:* Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1908) 146-159; M. Gebhardt, *Das Leben und die Schriften des Laktantius* (diss.) (Erlangen 1924); G. Molignoni, *Lattanzio Apologeta:* Didaskaleion N. S. 5 (1927) 3,117-154; S. Colombo, *Lattanzio e S. Agostino:* Didaskaleion (1931) 2-3.1-22; B. Alban, *The Conscious Role of Lactantius:* CW 37 (1943-1944) 79-81 M. Pellegrino, *Studi sull'antica apologetica* (Roma 1947) 151-207; J. Steinhausen, *Hieronymus und Laktanz in Trier:* Trierer Zeitschrift 20 (1951) 126-154; C. Egger, *De Caecilio Firmiano Lactantio Cicerone christiano:* Latinitas 1 (1953) 38-53; J. Stevenson, *The Life and Literary Activity of Lactantius:* SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 661-677; D. R. Shackleton Bailey, *Lactantiana:* VC 14 (1960) 165-9; J. Stevenson, *Aspects of the Relations between Lactantius and the Classics:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 497-503; G. Forti, *La concezione pedagogica in Lattanzio:* Helikon 1 (1961) 622-644; D. Petrusinsky, *Quid Lactantius de ethnicorum philosophia, litteris, eloquentia iudicaverit:* Latinitas 12 (1964) 274-279.

Sobre el *estilo*, la *lengua* y la *terminología*, cf. H. Gläsener, *I. L'emploi des modes chez Lactance. II. La syntaxe des cas. III. Note additionnelle. IV. Les changements de signification. V. Les néologismes:* Musée Belge (1900) 26-37.223-235; (1901) 1-27.293-307.316-7; H. Hagendahl, *Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose:* Eranos (1947) 114-128; C. Mohrmann, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens:* VC 2 (1948) 89-101.162-184; J. Marouzeau, *La leçon par l'example:* RELA (1948) 105-108; H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance:* Latinitas Christianorum Primaeva 15 (Nimega 1961); V. Loi, *Per la storia del vocabolo «sacramentum». Sacramentum in Lattanzio:* VC 18 (1964) 85-107.

1. Sus escritos

Los humanistas han llamado a Lactancio el Cicerón cristiano. Es, en efecto, el escritor más elegante de su tiempo. Se puso deliberadamente a imitar al gran orador romano y se le acerca mucho en la perfección del estilo, como lo reconocía ya el mismo Jerónimo *(Epist.* 58,10). Estaba convencido de que para abrir al cristianismo el acceso a la alta cultura había que presentarlo de una manera elegante y atrayente.

Por desgracia, la calidad de su pensamiento no corresponde a la excelencia de su expresión. La mayor parte de su producción es obra de compilador. Es poco profundo y superficial. La cultura filosófica de que se gloría la debe casi por entero a Cicerón. Su conocimiento de los autores griegos, tanto paganos como cristianos, es pobre, y su educación teológica, insuficiente. Lector asiduo, especialmente de los clásicos latinos, tenía el don de asimilar las ideas de los demás y de presentarlas en forma brillante y clara. A esto se debe que sus escritos se conserven en gran número de manuscritos, algunos de ellos muy antiguos. Ya en el siglo XV se hicieron catorce ediciones de sus obras completas.

Ediciones: ML 6-7; S. Brandt y G. Laubmann: CSEL 19,27 (1890-1897).

Traducciones: Alemana: A. Hartl: BKV² 36 (1919).—*Francesa:* Les Pères de l'Église (París 1837-1843).—*Inglesa:* W. Fletcher, ANL 21, 22; ANF 7; M. F. McDonald, *Lactantius, The Minor Works:* FC 54 (Washington 1965).

Estudios: H. Rönsch, *Beiträge zur patristischen Bezeugung der biblischen Textgestalt. II. Aus Lactantius:* Zeitschrift für historische Theologie 150 (1871) 531-629; S. Brandt, *Lactantius und Lucretius:* Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik 143 (1891) 225-259; P. G. Frotscher, *Der Apologet Laktantius in seinem Verhältnis zur griechischen Philosophie* (diss.) (Leipzig 1895); C. Ferrini, *Die juristische Kenntnisse des Arnobius und Laktantius:* ZSR 15 (1894) 343-352; A. Mancini, *De Varrone Lactantii auctore:* Studi Storici 5 (1896) 229-239.297-316; B. Barthel, *Ueber die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz* Teil I. Progr. Gymnasium (Strehlen 1903); H. Jagielsky, *De F. Lactantii fontibus quaestiones selectae* (Regensburg 1912); F. Fessler, *Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz* (Leipzig-Berlín 1913); A. Kurfess, *Laktantius und Plato:* Phil (1922) 381-383; H. Koch, *Zu Arnobius und Laktantius:* Phil 80 (1925) 467-472; Id., *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 66-73; L. Castiglioni, *Lattanzio e le storie di Seneca padre;* RFIC (1928) 454-475; E. Bickel, *Apollon und Dodona. Ein Beitrag zur Technik und Datierung des Lehrgedichtes Aetna und zur Orakelliterature bei Laktanz:* RHM (1930) 279-302; H. Koch, *Cipriano e Lattanzio:* RR 7 (1931) 122-132; H. Grégoire, *Les pierres qui crient. Les chrétiens et l'oracle de Didymus:* Byz (1939) 318-321; P. Wuillenmier, *L'influence du Cato maior* (sobre Lactancio): Mélanges Ernout (París 1940) 383-8; K. Vilhelmson, *Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus:* Acta Univ. Dorpatensis, B 49,4 (Tartu 1940); B. Axelson, *Quod idola und Laktanz:* Eranos (1941) 67-74; J. Nicolosi, *L'influsso di Lucrezio su Lattanzio* (Catania 1945); O. Tescari, *Echi di Seneca nel pensiero cristiano e vice versa:* Unitas 2 (1947) 171-181; M. L. Carlson, *Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists:* CPh 43 (1948) 93-104; G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Writers toward Pagan Literature and Learning:* PSt 82 (Wáshington 1949) 67-101; J.-R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Roma 1954); A. Pluta, *Frage der Erkenntnis bei Laktanz in geistesgeschichtlicher Schau* (diss.) (Viena 1954) (mecanogr.); S. Prete, *Der geschichtliche Hintergrund zu den Werken des Laktanz:* Gymnasium 63 (1956) 365-382.486-509; A. Petrucci, *Alcuni codici Corsiniani di mano di Tommaso e Antonio Baldinotti:* RAL 353 (1956) 252-263; A. Wlosok, *Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz:* SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 234-252; R. W. Hunt, *The Mediaeval Home of the Bologna Manuscript of Lactantius:* Mediaevalia et Humanistica 14 (1962) 3-6; M. Cappuyns, *Fragments-tests de Fauste de Riez et de Lactance dans un manuscript d'Averbode (cod. 44 E XIV):* RB 74 (1964) 36-43; V. Loi, *I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio:* Salesianum 27 (1965) 65-153; L. J. Swift, *Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets:* TP 96 (1965) 439-448.

1. *Sobre la obra de Dios (De opificio Dei)*

El *De opificio Dei* es la más antigua de las obras de Lactancio que poseemos. La dedicó a Demetriano, antiguo alumno suyo y cristiano de buena posición económica. Se advierte ya en ella la gran diferencia que separa a Lactancio de su maestro Arnobio. Pues mientras éste sostiene que el alma en la carne está en una cárcel (2,45), «la corteza de esta carne mezquina» (2,76), y niega que sea creación de Dios o inmortal por naturaleza, aquél, por el contrario, admira en el cuerpo humano una maravilla de orden y de belleza, cuyo autor no puede ser sino la Perfección infinita y está bajo su especial cuidado y providencia.

La introducción (2-4) opone el hombre a las bestias, y concluye diciendo que Dios, en vez de armar al hombre con la fuerza física de las bestias, lo ha dotado de razón, haciéndolo así muy superior a ellas. «Nuestro creador y Padre, Dios, ha dado al hombre el sentimiento y la razón, para que así sea evidente que descendemos de El, puesto que El en sí mismo es inteligencia, percepción y razón... No ha puesto la protección del hombre en el cuerpo, sino en el alma: habría sido superfluo, después de haberle dado lo que es de un valor muy superior, cubrirlo con defensas corporales, que habrían perjudicado a la belleza del cuerpo humano. Por esta razón me maravillo de la estupidez de los filósofos que siguen a Epicuro, que denigran las obras de la naturaleza, para demostrar que el mundo no está dispuesto ni regido por providencia alguna» (2). Para confundir a estos teorizantes y demostrar la providencia divina de una manera más brillante todavía, empieza con un tratado de anatomía y fisiología. Sigue luego (16-19) una psicología, más bien reducida. El último capítulo (20) promete una exposición más completa de la verdadera doctrina contra los filósofos que alteran peligrosamente la verdad. Se refiere aquí a las *Divinae institutiones.*

La obra carece de ideas netamente cristianas y tiene un carácter puramente racional. El mismo autor manifiesta que su intención era seguir el libro cuarto del *De republica* de Cicerón, tratando más a fondo el mismo tema. Sus fuentes principales son Cicerón y Varrón. Parece que fue compuesto hacia fines de 303 o a principios de 304, como lo indican varias alusiones a la persecución de Diocleciano (1,1: 1,7; 20,1).

Edición: S. BRANDT: CSEL 27 (1893) 3-64.

Traducciones: Alemana: A. KNAPPITSCH, *Gottes Schöpfung von L. C. F. Laktantius aus dem Lateinischen übertragen und mit sachlichen und sprachlichen Bemerkungen versehen* (Graz 1898).—*Inglesa:* W. FLETCHER: ANL 22,49-91; ANF 7,281-300.

Estudios: S. BRANDT, *Ueber die Quellen von Laktanz' Schrift «De opificio Dei»:* WSt 13 (1891) 2,255-292; A. v. HARNACK, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte:* TU 8,4 (Leipzig 1892) 88-92; L. ROSETTI, *«De opificio Dei» di Lattanzio e le sue fonti:* Didaskaleion 6 (1928) 115-200; J. SVENNUNG, *Untersuchungen zu Palladius* (Uppsala 1935) 507; A. S. PEASE, *Caeli enarrant:* HThR (1941) 163-200; E. VON IVANKA, *Die stoische Anthropologie in der lateinischen Literatur:* Sitzungsberichte der osterreichischen Akademie der Wiss. 10 (1950) 178-192; D. R. S. BAILEY, *Lactantiana:* VC 14 (1960) 165-169.

2. *Las instituciones divinas (Divinae institutiones)*

Las *Instituciones divinas,* en siete libros, son la obra principal de Lactancio. A pesar de todas sus imperfecciones, representa el primer intento de una suma del pensamiento cristiano en latín. Tiene un doble objetivo: demostrar la falsedad de la religión y especulación paganas y exponer la verdadera doctrina y la verdadera religión. El título de la obra está tomado de los manuales de jurisprudencia, las *Institutiones iuris civilis* (1,1,12). Respondiendo en particular a dos recientes ataques de tipo filosófico, uno de los cuales procedía de Hierocles, gobernador de Bitinia e instigador de la persecución de Diocleciano (5,2-4; *De mort. pers.* 16,4), Lactancio tiene la pretensión de refutar de una vez a todos los adversarios del cristianismo pasados y futuros, «para derrocar de un solo golpe y definitivamente todo lo que produce o ha producido, donde sea, el mismo efecto... y privar a los escritores futuros de toda posibilidad de escribir y replicar» (5,4,1). El primer libro, que lleva el título «El falso culto de los dioses», y el segundo, «El origen del error», refutan el politeísmo, fuente primaria del error. El autor demuestra que aquellos a quienes los griegos y romanos adoraban fueron antes simples mortales y sólo más tarde recibieron su apoteosis. El mismo concepto de divinidad exige que haya un solo Dios. El tercer libro, «La falsa sabiduría de los filósofos», señala a la filosofía como la segunda fuente de errores. Hay tantas contradicciones en los diferentes sistemas a propósito de cuestiones esenciales de la vida humana, que ya nada conserva ningún valor. La verdadera ciencia sólo se da por revelación. Partiendo de esta base, el libro cuarto, cuyo título es «Sabiduría y religión verdaderas», pasa a demostrar que Cristo, el Hijo de Dios, ha comunicado a los hombres la verdadera ciencia, es decir, la verdadera noción de la divinidad. Sabiduría y religión son inseparables, y, por consiguiente, el Salvador es también la fuente infalible de nuestra religión. Los profetas del Antiguo Testamento, los oráculos sibilinos y Hermes Trismegisto dan testimonio de su filiación divina. Defiende su encarnación y su crucifixión contra los argumentos de los incrédulos. El libro quinto trata de la «Justicia», esta virtud que es tan importante para la vida de la sociedad. Desterrada por la idolatría, volvió la Justicia cuando Jesús descendió del cielo. Se funda en la piedad y consiste en el conocimiento y adoración del verdadero Dios. Se fundamenta esencialmente en la equidad, virtud que considera a todos los hombres como iguales: «Dios, que produce al hombre y le da la vida, quiso que todos los hombres fueran iguales, a saber, igualmente dotados. A todos impuso la misma condición de vida; ha creado a todos para la sabiduría; ha prometido a todos la inmortalidad; nadie queda excluido de sus beneficios celestiales. Porque, así como El distribuye a todos por igual su única luz, hace que manen sus fuentes para todos, les suministra aliento, y les concede el agradabilísimo descanso del sueño; así también otorga a todos equidad y virtud. A sus ojos, no hay esclavos ni señores; porque, si todos tenemos el mismo Padre, con el mismo derecho todos somos sus hijos» (5,15). El libro sexto, «Verdadera religión», continúa el mismo tema, demostrando que la religión para con Dios y la misericordia para con los hombres son las exigencias de la justicia y la verdadera religión. «La primera función de la justicia es unirnos con nuestro hacedor; la segunda, unirnos con nuestros semejantes. La primera se llama religión; la segunda, compasión y bondad *(humanitas);* ésta es la virtud propia del justo y de los adoradores de Dios» (6,10). Los libros quinto y sexto son los mejores de toda la obra, tanto por su contenido como por su estilo. El último, el séptimo, «Sobre la vida bienaventurada», presenta una especie de escatología milenaria, con una detallada descripción del premio que recibirán los adoradores del único Dios, la destrucción del mundo, la venida de Cristo para juzgar y condenar a los culpables.

Las *Divinae institutiones* las empezó a componer hacia el 304, poco después del *De opificio Dei,* al cual remite el autor (2,10,15) como a una obra escrita recientemente. El libro sexto debió de tenerlo redactado antes del edicto de tolerancia de Galerio el 311. La dedicatoria a Constantino en el libro séptimo supone que el edicto de Milán había quedado atrás. En un grupo más bien restringido de manuscritos hay una serie de adiciones al texto. Algunas contienen ideas dualistas, otras tienen carácter de panegíricos. Las primeras (2,8,6; 7,5,27) tratan del origen del mal y sostienen que Dios quiso y creó el

mal. *De opificio Dei* 19,8 viene a ser una variante de la misma tendencia. Las segundas van dirigidas al emperador Constantino (1,1,12; 7,27,2; 2,1,2; 3,1,1; 4,1,1; 5,1,1; 6,3,1). Al parecer, todos estos pasajes son obra del mismo Lactancio; las variantes dualistas habrían sido eliminadas más tarde por ser contrarias a la fe, y las que ofrecen un carácter de panegírico, como superfluas. Esta solución parece ser más acertada que la de Brandt, que veía en estos pasajes interpolaciones posteriores.

Como primera exposición sistemática de la doctrina cristiana en lengua latina, las *Instituciones divinas* son muy inferiores a su equivalente griego, el *De principiis* de Orígenes (cf. p.370ss). Les falta vigor en la demostración teológica y profundidad metafísica. Por lo que se refiere a sus fuentes, abundan en la obra las citas de autores clásicos, especialmente de Cicerón y Virgilio. El autor utiliza también los oráculos sibilinos y el *Corpus Hermeticum*. En cambio, raramente cita la Biblia. Toma del *Ad Quirinum* (cf. p.654s) de Cipriano la mayor parte de los textos escriturísticos que aduce. Cuando habla de los primeros defensores de la religión cristiana (5,1), menciona «como conocidos» a Minucio Félix, Tertuliano y Cipriano, sin hacer la menor alusión a los autores griegos cristianos. Sorprende que tampoco Arnobio figure entre sus predecesores, siendo así que fue su maestro. Quizá se explique esta anomalía porque, viviendo lejos de Africa, en Nicomedia de Bitinia, tal vez no se enteró de la obra *Adversus nationes* de su maestro.

Ediciones: S. BRANDT: CSEL 19 (1890) 1-672; S. BRANDT-G. LAUBMANN: CSEL 27 (1897) 30-2; C. JORDACHESCU-TH. SIMENSCHY, *Lactantius, Institutiones divinae. Liber VI: De Vero Cultu* (Chisinau 1938). *Textos escogidos:* W. T. RADIUS, *Selections from Lactantius' Divinae Institutiones.* With introd., comm. and vocabulary. 2.ª ed. (Grand Rapids, Mich. 1951); H. HROSA. *Lactantius, Divinae Institutiones, 5. Buch,* herausgegeben und erläutert (Munich 1963).

Traducciones: Catalana: Biblioteca de la Paraula Cristiana I (Barcelona 1933).—*Inglesa:* W. FLETCHER: ANL 21; ANF 7,9-223; M. F. MCDONALD: FC 49 (Washington 1964).—*Italiana:* G. MAZZONI, *Le divine istituzioni.* Trad. e note: I classici cristiani 63 (Siena 1937).

Estudios: J. G. TH. MÜLLER, *Quaestiones Lactantianae* (diss.) (Gotinga 1875); S. BRANDT, *Der St. Galler Palimpsest der divinae inst. des Laktantius:* SAW 108 (1884) 231ss: ID., *Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktantius.* I. *Die dualistischen Zusätze:* SAW 118, Abh.8; II. *Die Kaiseranreden:* SAW 119 Abh.1 (Viena 1889); LOBMÜLLER, *Die Entstehungszeit der Institutionen, des Laktanz:* Katholik (1898) 2,1-23; R. PICHON, *Lactance* (París 1901) 6ss; ID., *Note sur un vers des Oracles Sibyllins:* RPh (1904) 41 (Inst. div. 4,17-4); W. HARLOFF, *Untersuchungen zu Laktantius* (diss. Borna) (Leipzig 1911); TH. STANGL, *Lactantiana:* RhM 70 (1915) 224-252.441-471; H. WINDISCH, *Das Orakel des Hystaspes:* Verh. Ak. Amsterdam N. F. 28 (Amsterdam 1929); P. FABBRI, *Perchè Lattanzio in Div. Inst. I 5,11-12 non cita la IV egloga di Virgilio:* BFC 36 (1930) 274; A. PIGANIOL, *Dates constantiniennes:* RHPR 12 (1932) 360-372; F. CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux:* RHR 103 (1931) 68ss; H. EMONDS, *Zweite Auflage im Altertum* (Leipzig 1941) 55-72; J. C. PLUMPE, *Mors secunda:* Mélanges de Ghellinck (Gembloux 1951) 387-403; A. M. KURFESS, *Alte lateinische Sibyllenverse:* ThQ 133 (1953) 80-96; M. SIMONETTI, *Sulla cronologia di Commodiano:* Aevum 27 (1953) 227-239; A. BOLHUIS, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius Divinae Institutiones:* VC 10 (1956) 25-32; A. WLOSOK, *Zur Gottesvorstellung bei Laktanz:* Festschrift Regenbogen (Heidelberg 1956) 129-147; J. DAMMING, *Die Divinae institutiones des Laktanz. Ein Beitrag zur Geschichte und Technik der Epitomierung* (diss.) (Munich 1957); P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue:* REAN 59 (1957) 294-319 (Inst. div. 7.24-7); L. ALFONSI-F. W. LENZ, *Ovidio nelle «Divinae Institutiones» di Lattanzio:* VC 14 (1960) 170-6; F. DORNSEIFF, *Die sibyllinischen Orakel in der augusteischen Dichtung:* J. IRMSCHER, *Römische Literatur in der augusteischen Zeit* (Berlín 1960) 43-57 (Div. Inst. VII,24,11); D. R. S. BAILEY, *Lactantiana:* VC 14 (1960) 165-169; A. D. NOCK, *The Exegesis of Timaeus 28C:* VC 16 (1962) 79-86 (Div. Inst. 1,8,1); G. BRUGNOLI, *Coniectanea XI-XX:* Rivista di cultura classica e medioevale 5 (1963) 255-265 (Div. Inst. I,10,1).

3. *El Epítome*

Al final de las *Instituciones divinas*, a manera de apéndice, existe en muchos manuscritos un *Epítome*, que compuso Lactancio para un tal «hermano Pentadio». A juzgar por su contenido, no es un extracto de la obra principal, sino una reedición abreviada. No hay sólo omisiones, sino también adiciones, cambios y correcciones. Tiene, pues, cierto valor independiente. Lactancio debió de escribirlo después del 314. El texto completo no se descubrió hasta principios del siglo XVIII, en un manuscrito del siglo VII de Turín *(Cod. Taurinensis* I b VI 28). Las demás copias contienen solamente una versión mutilada, a la que San Jerónimo *(De vir. ill.* 80) dio el nombre de «el libro sin cabeza».

Ediciones: S. BRANDT: CSEL 19 (1890) 675-761; H. BLAKENEY, *Lactantius' Epitome of the Divine Institutes.* Edited and translated: SPCK (Londres 1950).

Traducciones: Alemana: A. HARTL: BKV² 36 (1919). — *Inglesa:* W. FLETCHER: ANL 22,92-160; ANF 7,224-255.

Estudios: S. BRANDT, *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius:* SAW 1225 Abh.6 (Viena 1892) 2-10; J. BELSER, *Echtheit und Entstehungszeit der Epitome:* ThQ 74 (1892) 256-271; J. W. PH. BORLEFFS, *De Lactantio in Epitome Minucii imitatore:* Mnem 57 (1929) 415-426; A. D. NOCK, *The Exegesis of Timaeus 28C:* VC 16 (1962) 79-86 (Epit. 4,4); J. STEVENSON, *The Epitome of Lactantius, Divinae Institutiones:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 291-298.

4. *La cólera de Dios (De ira Dei)*

Los epicúreos inmaginaban a Dios enteramente inmóvil. Su felicidad exige que permanezca indiferente al mundo, sin cólera ni bondad, porque estas emociones son incompatibles con su naturaleza. Arnobio compartía este punto de vista, como

hemos visto (p.681s). Lactancio dedica un libro entero a refutarla, *De ira Dei,* escrito el año 313 ó el 314. Esta teoría, según él, implica una negación de la divina Providencia y hasta de la existencia de Dios. Porque, si Dios existe, no puede ser inactivo, y «¿cuál puede ser esta acción de Dios sino la administración del mundo?» (17,4). Tampoco se puede aceptar la noción estoica de Dios, que atribuye a Dios la bondad, pero le rehúsa la cólera. Si Dios no se indigna, no puede haber providencia, puesto que el cuidado que Dios tiene de los hombres exige que se enfade contra los que hacen el mal. «En las cosas contrarias es necesario que uno se mueva hacia las dos partes o hacia ninguna. Así, si se ama a los que obran el bien, se odiará a los que hacen el mal, porque el amor del bien lleva consigo el odio del mal... Estas cosas están ligadas la una con la otra por naturaleza; no pueden existir la una sin la otra» (5,9). Si se quita en Dios el amor y la cólera, se elimina también la religión, ya que desaparece todo temor saludable. De esa manera, lo que constituye la mayor dignidad del hombre, el objetivo mismo de su vida, queda destruido. En varias ocasiones el autor remite a las *Divinae institutiones* (2,4,6; 11,2). Dedicó la obra a un tal Donato.

Ediciones: S. BRANDT: CSEL 27 (1893) 67-132; H. KRAFT y A. WLOSOK, *Lactantius. De ira Dei. Vom Zorne Gottes.* Lat. u. dt. Eingel., hrsg., übertr. und erl. (Darmstadt 1957).

Traducciones: Alemanas: A. HARTL: BKV² 36 (1919); H. KRAFT y A. WLOSOK, l.c.—*Inglesa:* W. FLETCHER: ANL 22,1-48; ANF 7,259-280.

Estudios: M. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes:* FRL 12 (Gotinga 1909); G. KUTSCH, *In Lactantii De ira Dei librum quaestiones philologicae:* Klassisch-philolog. Studien 6 (Leipzig 1933); E. F. MICKA, *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius:* SCA 4 (Wáshington 1943); E. RAPISARDA, *La polemica di Lattanzio contro l'epicureismo:* Misc. di Studi di Lett. Crist. antica 1 (1947) 5-20; D. R. S. BAILEY, *Lactantiana:* VC 14 (1960) 165-169; A. D. NOCK, *The Exegesis of Timaeus 28C:* VC 16 (1962) 79-86 (De ira Dei 11,11).

5. *La muerte de los perseguidores (De mortibus persecutorum)*

El tratado *Sobre la muerte de los perseguidores* describe los terribles efectos de la cólera divina y el castigo de los perseguidores. Escrito después de concedida la paz a la Iglesia, trata de probar que todos sus opresores murieron de muerte horrible. Como Licinio figura con Constantino como protector de la fe, el tratado tiene que ser anterior al ataque que lanzó aquél contra la Iglesia, lo más tarde antes del año 321. Por otra parte, conocemos el *terminus post quem* porque en la obra se dice que habían muerto ya Maximino Daia (313) y Diocleciano (hacia el 316).

La introducción trata del origen del cristianismo y de la suerte de Nerón, Domiciano, Decio, Valeriano y Aureliano

(2-6). El autor pasa luego a las persecuciones de su tiempo y describe con mucho colorido a Diocleciano, Maximiano, Galerio, Severo y Maximino, sus crímenes contra las iglesias y su ruina, hasta la victoria de Licinio el 313. La obra está dedicada a Donato, que había «ofrecido a la humanidad el ejemplo de una magnanimidad invencible» durante las pruebas (16,35), y todo el tratado respira alegría por la victoria de Cristo y por el aniquilamiento de sus enemigos:

> Ahora ya, aniquilados todos los adversarios, restablecida la paz por toda la tierra, la hasta hace poco perseguida Iglesia de nuevo se levanta, y con mayor honra es edificado, por la misericordia del Señor, el templo de Dios... Ahora, después de la tolvanera de la negra tempestad, alumbra el aire sereno y la deseada luz; ahora, aplacado Dios con las plegarias de sus siervos, ha levantado con su auxilio celestial a los postrados y afligidos; ahora es cuando ha enjugado las lágrimas de los atribulados, al poner fin a la confabulación de los impíos. Los que se habían empeñado en contender con Dios yacen derribados; los que habían destruido su santo templo cayeron ellos con mayor estrépito; los que habían martirizado a los justos, con castigos del cielo y con tormentos apropiados hubieron de entregar sus almas malvadas. Un poco tarde, es cierto, pero al fin con severidad y como era de justicia. Había ido dando largas Dios al castigo de los tales, para hacer con ellos grandes y admirables escarmientos, con los cuales los venideros aprendiesen que no hay más que un solo Dios, el cual es a la vez juez que sabe aplicar castigo a los impíos y perseguidores (1) (trad. S. Aliseda 20-21).

A pesar de algunas exageraciones, esta obra sigue siendo una fuente muy importante sobre la persecución de Diocleciano. El autor escribe como testigo ocular y transmite información de primera mano. Se ha puesto en tela de juicio la autenticidad de este escrito, pero no parece que haya nada, ni en la materia, ni en la forma, ni en las circunstancias históricas, que impida atribuirla a Lactancio. El argumento más fuerte en su favor es el testimonio de San Jerónimo *(De vir. ill.* 80). El texto se ha conservado en un solo manuscrito del siglo XI, el *Codex Paris.* 2627 (ol. *Colbertinus* 1297).

Ediciones: S. BRANDT-G. LAUBMANN: CSEL 27,2 (1897) 171s; J. B. PESENTI: Corpus script. lat. Parav. 40 (Turín 1922); A. DE REGIBUS, *De mortibus persecutorum,* ed. et comm. (Turín 1931); G. MAZZONI (Siena 1930); U. MORICCA (Milán 1933); J. B. PESENTI (Turín 1934); la mejor edición crítica: J. MOREAU, *Lactance, De la morte des persécuteurs:* SCH 39 (París 1954); I. Introduction, texte critique et traduction. II. Commentaire. Cf. P. NAUTIN: RHE 50 (1955) 892-9; S. PRETE, *De mortibus persecutorum (cap. 1-16,21-22,52)* (Bolonia 1962).

Traducciones: Española: C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Sobre la muerte de los perseguidores:* Colección Excelsa 23 (Madrid 1947).—*Alemanas:*

A. HARTL: BKV² 36 (1919); E. FAESSLER, *So starben die Tyrannen. Des Laktantius Schrift über die Todesarten der Verfolger* (Lucerna 1946).—*Francesa:* J. MOREAU, l.c.—*Holandesa:* D. FRANSES, *Over den dood der vervolgers:* Getuigen, 1.e reeks, dl.7 (Amsterdam 1941).—*Inglesas:* G. BURNET, *A Relation of the Death of the Primitive Persecutors* (Amsterdam 1678: 2.ª ed. 1715); W. FLETCHER: ANL 22,164-210; ANF 7,301-322.—*Italianas:* F. SCIVATTARO, *Lattanzio, La Morte dei persecutori* (Roma 1923); G. MAZZONI (Siena 1930); L. RUSCA, *L. C. F. Lactantius. Cosi morirono i persecutori:* Biblioteca universale Rizzoli 1227 (Milán 1957).

Estudios: S. BRANDT, *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius:* SAW 1225 Abh.6 (Viena 1892) 22-122; J. REISER, *Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum:* ThQ 74 (1892) 246-293.439-464; A. MANCINI, *La Storia Ecclesiastica di Eusebio e il De mortibus persecutorum:* Studi Storici (1897) 125-135; S. BRANDT, *Ueber den Verfasser des Buches De mort. persec.:* Neue Jahrbücher für Philol. und Paed. 147 (1893) 121-138.203-223; O. SEECK, *Geschichte des Unterganges der antiken Welt* I (Berlín 1895) 426-430; J. BELSER, *Der Verfasser des Buches De mortibus persecutorum:* Th 80 (1898) 547-596; M. PETSCHENIG, *Zur Kritik der Schrift De mort. persec.:* Phil (1898) 191-2; J. KOPP, *Ueber den Verfasser des Buches De mort. persec.* (diss.) (St. Ingbert 1902); R. PICHON, *Sur un passage du De mort. persec. (14,4-5):* RPh (1904) 60; P. MONCEAUX, *Études critiques:* RPh (1905) 104-139; K. JAGELITZ, *Ueber den Verfasser der Schrift De mortibus persecutorum* (Berlín 1910); W. A. BAEHRENS, *Zum Liber De mortibus persecutorum:* Hermes (1912) 635-6; K. BIHLMEYER, *Das Toleranzedikt des Galerius von 311 (De mort. persec. 34):* ThQ (1912) 411-427.527-589; H. SILOMON, *Laktanz De mortibus persecutorum:* Hermes 47 (1912) 250-275; C. WEYMAN, *Zur Schrift De mortibus persecutorum:* HJG (1916) 76-7; H. KOCH: ZNW 17 (1918) 196-201; R. GRASZYNSKY, *Quaestiones in aliquot locos commentarii De mortibus persecutorum:* Eos (1919-1920) 24ss; S. ANFUSO, *Lattanzio autore del «De mortibus persecutorum»:* Didaskaleion 3 (1925) 31-88; K. ROLLER, *Die Kaisergeschichte in Laktanz «De mortibus persecutorum»* (diss.) (Giessen 1927); A. GIUSTI, *La malattia dell'imperatore Galerio nel racconto di Lattanzio:* Bilychnis 32 (1928) 85-98; A. MÜLLER, *Lactantius «De mortibus persecutorum» oder die Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskripts vom Jahre 313:* F. J. DÖLGER, *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien* (Friburgo 1913) 66-88; F. MARTROYE, *Différences de texte entre Lactance et Eusèbe sur l'édit de Milan:* Bull. de la Soc. nat. des Antiquaires de France (1915) 105-7; J. W. PH. BORLEFFS: Mnem 57 (1929) 427-436; ID., *An scripserit Lactantius libellum qui est de mortibus persecutorum:* Mnem 58 (1930) 223-292; K. GUINAGH, *The Vicennalia in Lactantius:* CJ 28 (1933) 449ss; G. BILLIET, *De authenticiteit van De mortibus persecutorum:* Philologische Studiën 5 (1933-1934) 117-121.198 214; A. MADDALENA, *Per la definizione storica del «De mortibus persecutorum»:* Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 94 (1934-1935) 557-588; G. GONELLA, *La critica dell' autorità delle leggi secondo Tertulliano e Lattanzio:* Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto (1937) 23-37; H. GRÉGOIRE, *About Licinius' Fiscal and Religious Policy:* Byz (1938) 551-560; ID., *La vision de Constantin «liquidée»* (sobre la narración de Lactancio): Byz (1939) 341-351; J. ZEILLER, *Quelques remarques sur la «vision» de Constantin* (y la narración de Lactancio): Byz (1939) 329-339; A. ALFÖLDI, *Hoc signo victor eris Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen:* Pisciculi. AC Ergänzungsband I (Münster 1939) 1-18; W. SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie* (París 1946) 26ss; A. D'ACCINNI, *La data della salita al trono di Diocleziano:* RFIC (1948) 244-256; G. BOVINI, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana* (Milán 1949); E. GALLETIER, *La mort de Maximien d' après le panégyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d' Apollon:* REAN (1950) 288-299; J. VOGT, *Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem IV. Jahrhundert n. Chr.:* AIPh 9 = Mélanges H. Grégoire 1 (Bruselas 1949) 593-606; E. DELARUELLE, *La conversion de Constantin. État de la question:* BLE 54 (1953) 37-54.84-100; J. MOREAU, *Sur la vision de Constantin (312):* REAN 55 (1953) 307-333; ID., *A propos de la persécution de Domitien:* La Nouvelle Clio 5 (1953) 121-9; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Constantiniana:* ST 171 (Vaticano 1953) 5-50. Cf. J. MOREAU: BZ 47 (1954) 134-142; J. VOGT: Gnomon 27 (1955) 44-8; V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova:* SCA 13 (Wáshington 1954) 118ss.143-7; J. MOREAU, *Les «Litterae Licinii»:* AUS 2 (1953) 100-5 (De mort. pers. 48); ID., *Vérité historique et propagande politique chez Lactance et dans la Vita Constantini:* AUS 4 (1955) 88-97; V. GRUMEL, *Du nombre des persécutions dans les anciennes chroniques:* REAug 2 (1956) 59-66; H. I. MARROU, *Autour du monogramme constantinienne:* Mélanges E. Gilson (París 1959) 403-414 (De mort. pers. 44,5); S. ROSSI, *Il concetto di storia e la prassi storiografica di Lattanzio e del De mortibus persecutorum:* Giornale Italiano di Filologia 14 (1961) 193-213 (paternidad dudosa); F. WINKELMANN, *Konstantins Religionspolitik und ihre Motive im Urteil der literarischen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts:* Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae 9, fasc.1-2 (Budapest 1961) 239-256; R. VERDIÈRE, *Une nouvelle étymologie de «Labarum» et la vision constantinienne chez Lactance:* Rivista di Studi Classici 12 (1964) 20-29; J.-R. PALANQUE, *Sur la date du «De mortibus persecutorum»:* Mélanges d' archéologie, d' épigraphie et d' histoire offerts à J. Carcopino (París 1966) 711-716.

6. *Sobre el ave Fénix (De ave Phoenice)*

El poema *De ave Phoenice* relata en 85 dísticos la conocida fábula del ave fénix. Esta historia la encontramos por vez primera en Herodoto (11.73). Clemente Romano (25) (cf. p.57) es el primer autor cristiano que la presenta como un símbolo de la resurrección. Vuelve a aparecer, con el mismo significado, en Tertuliano, *De resurrectione carnis* 13, en escritores posteriores y en el arte paleocristiano. Según el *De ave Phoenice*, hay un país maravilloso en el lejano Oriente, donde se abre la gran puerta del cielo y donde el sol brilla con luz de primavera. Se levanta por encima de las más altas montañas. Hay allí plantado un bosque de eterno verdor. No tienen allí acceso ni las enfermedades, ni la vejez, ni la muerte cruel, ni los horrendos crímenes. Allí no caben el miedo ni el pesar. Hay en medio un manantial que se llama «la fuente viva». Un árbol maravilloso da frutos sazonados que no caen al suelo. En este bosquecillo no habita más que una sola ave, el fénix, único y eterno. Cuando, al primer despertar, la mañana color de azafrán empieza a tomar el color de la púrpura, el ave se posa en lo más alto del maravilloso árbol, y empieza a lanzar las notas de un himno sagrado, saludando con voz magnífica el nuevo día y por tres veces adora la cabeza inflamada del sol agitando sus alas. Mas, cuando ha vivido mil años, siente el deseo de renacer. Abandona entonces el recinto sagrado y viene a este mundo, donde reina la muerte. Se dirige en vuelo rápido a la Siria (Fenicia). Escoge una alta palmera, cuya

copa lame los cielos, que recibe del ave el bello nombre de *phoenix*. Allí construye un nido, o mejor, una tumba, porque muere para poder volver a la vida. Encomienda su alma *(animam commendat* v.93) y se disuelve en fuego. De las cenizas del animal dícese que sale un animal sin extremidades, un gusano de color de leche, que se transforma en capullo. De éste sale un nuevo fénix como una mariposa y emprende el vuelo para volver a su país natal. Lleva todo lo que queda de su antiguo cuerpo al altar del sol, en Heliópolis, en Egipto, y se ofrece a la admiración de los espectadores. La multitud jubilosa de Egipto saluda a esta ave maravillosa. Luego se vuelve a su país del Oriente. El poema termina con esta alabanza: «¡Oh ave de tan dichoso destino, a quien Dios ha concedido el poder de renacer de sí misma!..., su único placer es morir: para poder renacer, desea primero morir..., habiendo conseguido la vida eterna con el beneficio de la muerte» (165-170).

Aunque detrás de esta historia se esconde un viejo mito, en este poema se encuentran numerosos indicios de origen cristiano. Todo el simbolismo dice referencia a Cristo, que viene del Oriente, esto es, del paraíso, al país donde reina la muerte, y aquí muere; pero, luego de resucitado, vuelve a su patria. Las palabras *animam commendat* recuerdan la frase de Jesús: *In manus tuas commendo spiritum meum* (Lc. 23,46). Así, pues, el ave fénix es el símbolo del Salvador resucitado y glorificado. La idea de la muerte como un renacimiento y principio de una nueva vida es muy común en el cristianismo primitivo (cf. p.57). Gregorio de Tours *(De cursu stell.* 12) atribuye este poema a Lactancio y ve en el ave fénix un símbolo de la resurrección. No todos están de acuerdo con esta opinión, y algunos creen que la obra es de origen pagano. Las semejanzas de pensamiento, lenguaje y estilo que hay entre este poema y las obras auténticas de Lactancio hablan en favor de la paternidad de Lactancio.

Ediciones: S. Brandt: CSEL 27 (1897) 135-147; M. C. Fitzpatrick, *Lactantius' De ave Phoenice, with a translation* (diss.) (Filadelfia 1933); E. Rapisarda, *Il carme «De ave phoenice» di Lattanzio* 3.ª ed. (Catania 1959): texto latino y traducción italiana.

Traducciones: Alemana: A. Knappitsch, *De L. Caeli Firminiani Lactantii «ave Phoenice»*. Progr. (Graz 1896). — *Inglesa:* W. Fletcher: ANL 22,214-9: ANF 7,324-6.—*Italiana:* E. Rapisarda, l.c.

Estudios: S. Brandt, *Zum Phoenix des Laktantius:* RhM 47 (1892) 390-403; P. de Winterfeld, *Coniectanea 4-5:* Hermes (1898) 168; Id., *Ad Lactantium de ave Phoenice:* Phil 62 (1903) 478-480; A. Riese, *Zu dem Phoenix des Laktantius:* RhM (1900) 316-8; C. Pascal, *Sul carme De ave Phoenice attribuito a Lattanzio, con un appendice contenente le lezioni di due codici Ambrosiani* (Nápoles 1904); P. Monceaux, *Études critiques:* RPh (1905) 104-139; C. Landi, *Il carme «De ave phoenice» e il suo autore:* Atti e Memorie della R. Accademia di Padua 31 (1915) 33-74; H. Brewer, *Die dem Laktantius beigelegte Dichtung «De ave Phoenice», ein Werk aus dem Ende des 4. Jahrh.:* ZkTh 46 (1922) 163-5; F. J. Dölger, *Sol salutis* 2.ª ed. (Münster 1925) 222ss; M. Masante, *Lattanzio Firminiano o Lattanzio Placido autore del «De ave Phoenice»?:* Didaskaleion N. S. 3 (1925) I 105-110; B. Bianco, *Il carme «De ave Phoenice» di Lattanzio Firminiano* (Chieri 1931); M. Leroy, *Le chant du Phénix. L'ordre des vers dans le Carmen de ave Phoenice:* ACL 1 (1932) 213-231; M. Schuster, *Der Phönix und der Phönixmythos in der Dichtung des Lactantius:* Commentationes Vindobonenses (1936) 55-69; Id., *Zur Echtheitsfrage und Abfassungszeit von Lactantius' Dichtung «De ave Phoenice»:* WSt 54 (1936) 118-128; Blochet: Mus (1937) 123-9; C. Brakman, *Opstellen en Vertalingen betreffende de Latijnse letterkunde* 4 (Leiden 1934) 247-251; J. Hubeaux-H. Leroy, *Le mythe du Phénix dans la littérature grecque et latine* (1939); E. Rapisarda, *De ave Phoenice di L. C. Firminiano Lattanzio:* Raccolta di Studi di lett. crist. ant. 4 (Catania 1946); C. M. Edsman, *Ignis divinus* (1949) 127-203; S. Gennaro, *Il c'assicismo di Lattanzio nel De ave Proenice:* Convivium Dominicum (Catania 1959) 337-356; Id., *Il classicismo di Lattanzio nel De ave Phoenice:* MSLC 9 (1959) 1-18; J. Hubeaux, *Pline et les Esséniens:* BAB 44 (1958) 475-495; G. Crescenti, *Gli elementi cristiani del carme De ave Phoenice di Firminiano Lattanzio* (Messina 1960).

II. Obras perdidas

1. Del *Symposium* o *Banquete*, primera obra que escribió Lactancio, ya hemos hablado más arriba (p.685).

2. El *Hodoeporicum* o *Itinerario*, mencionado por Jerónimo *(De vir. ill.* 80), es una descripción en hexámetros de su viaje de Africa a Nicomedia.

3. Jerónimo habla en el mismo lugar de un tratado *Grammaticus*, del que no se sabe nada más.

4. El mismo habla también de dos libros *A Asclepiades*, cuatro libros de *Cartas a Probo*, dos libros de *Cartas a Severo* y dos libros de *Cartas a su discípulo Demetriano*. Este es el discípulo a quien dedicó su *De opificio Dei*.

5. Un manuscrito de Milán *(Codex Ambrosianus* F 60 *sup. saec. VIII-IX)* contiene un pequeño fragmento con esta nota marginal: *Lactantius de motibus animi*. Consiste en unas pocas líneas; trata de los afectos del alma y explica su origen. Estos afectos han sido implantados por Dios para ayudar al hombre en el ejercicio de la virtud. Si se conservan dentro de ciertos límites, conducen a la justicia y a la vida eterna; de lo contrario, al vicio y a la perdición eterna. Tanto la forma como el contenido hacen probable que el fragmento sea realmente de Lactancio.

Ediciones: S. Brandt: CSEL 27 (1893) 157; J. B. Pesenti, o.c. 64ss.

Estudio: S. Brandt, *Ueber das in dem patristischen Exzerptencodex F. 60 Sup. der Ambrosiana enthaltene Fragment des Laktantius De motibus animi*. Progr. (Leipzig 1891).

Algunos manuscritos le atribuyen los poemas *De resurrectione* y *De pascha*. Pero en los manuscritos más antiguos aparecen como obras de Venancio Fortunato. Tampoco es de Lactancio el poema *De passione Domini*.

Edición: S. Brandt: CSEL 27,1 (1893) 148-151.

Traducción inglesa: W. Fletcher: ANL 22; ANF 7,327-8.

Estudio: J. Martin, *Ein frühchristliches Kreuzigungsbild?:* Würzburger Festgabe für H. Bulle (Würzburg 1938) 151-168.

III. Ideas teológicas

Aunque Lactancio fue el primer escritor latino que intentó una exposición sistemática de la fe cristiana, no es un teólogo auténtico. Para serlo le faltaban ciencia y capacidad. Incluso en su obra principal, las *Instituciones divinas,* presenta el cristianismo simplemente como una especie de moral popular. Exalta con entusiasmo, es verdad, el martirio, el amor de Dios y del prójimo, las virtudes de humildad y castidad, pero apenas menciona el don sobrenatural de la gracia, que hace al hombre capaz de vivir según este ideal. Habla de la transformación llevada a cabo por la nueva fe, pero sin prestar la suficiente atención a la redención de la humanidad por el divino Salvador. Sus postulados morales se fundamentan más en la filosofía que en la religión. Estaba, sin duda, profundamente convencido de la absoluta superioridad de la fe, pero es más hábil demoliendo el paganismo con su crítica que presentando el cristianismo en forma positiva. Jerónimo se dio perfecta cuenta de esto cuando exclamó: *Utinam tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit (Epist.* 58,10). Si hay un pensamiento central que inspira toda la obra, es la idea de la divina Providencia, pues a ella vuelve incesantemente.

1. *El dualismo*

Ya hemos hablado de los pasajes dualistas que figuran en ciertos manuscritos, y se omiten en otros. No hay necesidad de recurrir a ellos para probar el dualismo de Lactancio. Según él, antes de la creación del mundo, Dios produjo un Espíritu, su Hijo, semejante a El, a quien dotó de todas las perfecciones divinas. Luego engendró un segundo ser, bueno en sí mismo, pero que no permaneció fiel a su origen divino. Tuvo envidia del Hijo, y deliberadamente pasó del bien al mal y recibió el nombre de diablo *(Div. inst.* 2,8). Se convirtió en la fuente del mal y en el principal enemigo de Dios, una especie de antidiós *(antitheus* 2,9,13). En consecuencia, Lactancio habla de dos principios *(duo principia* 6,6,3). La enemistad entre ambos encontró su expresión en el universo en el momento de su creación. Efectivamente, en el universo existen dos elementos opuestos, el cielo y la tierra. Aquél es la mansión de Dios, el lugar de la luz; ésta, la morada del hombre, el lugar de las tinieblas y de la muerte. Se sorteó también la misma tierra. A Dios le correspondieron el oriente y el sur; el occidente y el norte, al espíritu maligno *(Div. inst.* 2,9,5-10). En

este mundo Dios colocó al hombre, que es en sí mismo imagen del cosmos, porque está compuesto de alma y cuerpo, de elementos hostiles entre ellos y que se hacen guerra constantemente. El alma viene del cielo y pertenece a Dios; el cuerpo ha salido de la tierra y pertenece al demonio *(Div. inst.* 2,12, 10). En el alma mora el bien; en el cuerpo, el mal *(De ira Dei* 16,3). Según que en el conflicto de esta vida triunfe el espíritu o la carne, el bien o el mal, el hombre recibirá un premio eterno o un castigo eterno *(Div. inst.* 2,12,7). En este dualismo, que parece derivar del estoicismo; en esta enemistad entre el diablo y Dios, Lactancio ve el origen de toda moralidad y de todo pecado. Dios, con su omnipotencia, podría eliminar a los malos, pero no quiere hacerlo. «Con la mayor prudencia, Dios colocó en el mal la causa material de la virtud» *(Epítome* 24). El fue quien quiso que existiera esta gran distinción entre el bien y el mal, a fin de que por el mal se conociera y comprendiera la naturaleza del bien *(Div. inst.* 5, 7,5). Así como no puede haber luz sin tinieblas, ni guerra sin enemigos, así tampoco puede haber virtud si no existe el vicio *(Div. inst.* 3,29,16). El vicio es un mal porque se opone a la virtud, y la virtud es buena porque combate al vicio. Luego el vicio y la virtud son necesarios el uno para el otro. Excluir el vicio sería eliminar la virtud *(Epítome* 24).

2. *El Espíritu Santo*

Puesto que el segundo ser engendrado por Dios Padre se convirtió en el principal enemigo de Dios, la cuestión está en saber qué lugar ocupa el Espíritu Santo en la teología de Lactancio. Jerónimo *(Epist.* 84,7; *Comm. in Gal.* ad 4,6) afirma que negaba, especialmente en los dos libros de *Cartas a Demetriano,* hoy desaparecidos, la existencia de una tercera persona de la Trinidad o de la persona divina del Espíritu Santo, identificándolo unas veces con el Padre, otras con el Hijo.

3. *La creación y la inmortalidad del alma*

Lactancio no comparte la opinión de su maestro Arnobio, que atribuía la obra de la creación a las potencias subordinadas. Cree, por el contrario, que «el mismo Dios que hizo el mundo, creó también al hombre desde el principio» *(Div. inst.* 2,5,31). Dios en persona plasmó con sus manos el espíritu y la carne, infundiendo el uno en la otra, de manera que el producto es obra enteramente suya *(Div. inst.* 2,11,19; *ipse animam qua spiramus infundit).* Lactancio rechaza todo traducianismo, ya que en la generación del alma no tiene parte el padre ni la madre, ni ambos juntos.

> El cuerpo puede provenir de los cuerpos, puesto que ambos contribuyen en algo; pero el alma no puede provenir de otras almas, porque nada puede salir de un ser

sutil e inaprehensible. Por consiguiente, la producción del alma es obra de Dios... Los seres mortales no pueden engendrar sino una naturaleza mortal. ¿Cómo se puede considerar padre al que no se da cuenta absolutamente que transmite o insufla un alma de su propio ser? ¿O quién, sabiéndolo, no percibió en su inteligencia el momento o la manera de producirse eso? Es, por lo tanto, evidente que no son los padres los que dan el alma, sino el único y mismo Dios, Padre de todas las cosas. Sólo El posee el principio y el modo de su nacimiento, porque El solo es el autor *(De opif.* 19,1ss).

Lactancio, pues, profesa el creacionismo. En cuanto al momento exacto, escribe: «No es introducida en el cuerpo después del nacimiento, como creen algunos filósofos, sino inmediatamente después de la concepción, cuando la necesidad divina ha formado la prole en el seno» *(De opif.* 17,7).

También difiere de Arnobio en su manera de concebir la inmortalidad. Mientras el profesor enseñaba que el alma no está dotada de inmortalidad, pero que puede adquirirla mediante una vida cristiana, Lactancio dice explícitamente que posee esta cualidad por naturaleza. Así como Dios vive siempre, así también hizo el espíritu del hombre *(Div. inst.* 3,9,7). Otro testimonio de esta sentencia del autor es su creencia de que los malvados no serán aniquilados, sino sometidos al castigo eterno *(Div. inst.* 2,12,7-9). «Puesto que la sabiduría, que es concedida al hombre, no es otra cosa que el conocimiento de Dios, es evidente que el alma ni muere ni es aniquilada, sino que permanece por siempre, porque busca y ama a Dios, que es eterno» *(Div. inst.* 7,9,12). El hombre es, pues, eterno por naturaleza. Pero no goza de la perfección de este don en sus efectos y destinación, a no ser que por la práctica sincera de la verdadera religión alcance el cielo y una vida de infinita felicidad con Dios.

4. *Escatología*

Los capítulos 14-26 del libro séptimo de las *Instituciones divinas* contienen una escatología de sabor marcadamente milenarista:

> Puesto que todas las obras de Dios fueron terminadas en seis días, el mundo tiene que durar en su presente estado seis edades, o sea, seis mil años. En efecto, el gran día de Dios está limitado por un círculo de mil años, como lo indica el profeta cuando dice (Ps. 89,4): «Ante Ti, Señor, mil años son como un día». Y así como Dios trabajó durante seis días para crear obras de tanta grandeza, así también su religión y su verdad tienen que trabajar durante seis mil años, mientras prevalece y manda la maldad. En fin, del mismo modo que Dios, después de haber terminado su obra, descansó en el día séptimo y lo bendijo, así también, al final de seis mil años, toda maldad será extirpada de la tierra, y reinará la justicia durante mil años; entonces habrá tranquilidad y descanso de todas las fatigas que el mundo habrá tenido que sufrir por tanto tiempo (7,14).

Lactancio cree que sólo faltan doscientos años para llegar a los seis mil. Entonces «el Hijo del Dios altísimo y todopoderoso vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos... Cuando hubiere destruido la iniquidad, realizado su gran juicio y resucitado a los justos, que han vivido desde el principio, hará alianza con los hombres para mil años y les impondrá las leyes más justas... En ese momento el príncipe de los demonios, que es el instigador de todos los males, será también atado con cadenas y encarcelado para mil años de gobierno celestial, durante los cuales la justicia reinará en el mundo, para que no pueda urdir ningún mal contra el pueblo de Dios. Cuando llegue Dios, los justos serán reunidos de toda la tierra, y, terminado el juicio, la ciudad santa será plantada en medio de la tierra. La habitará el mismo Dios, que la ha construido, en compañía de los justos, imponiendo su ley... El sol será siete veces más brillante que ahora; la tierra abrirá el secreto de su fecundidad y producirá espontáneamente frutos abundantísimos; las montañas y rocas chorrearán miel; por los arroyos correrá vino, y por los ríos, leche; en fin, todo el mundo se regocijará, toda la naturaleza exultará, por haber sido redimida y librada del imperio del mal, de la impiedad, del pecado y del error» (7,24). Antes de terminarse los mil años, soltarán al demonio, quien reunirá a todas las naciones paganas para librar la batalla contra la ciudad santa. La rodeará y sitiará. «Entonces la cólera final de Dios se abatirá sobre las naciones, y las destruirá completamente» (7,26). El mundo desaparecerá en medio de una gran conflagración. El pueblo de Dios permanecerá oculto en las cuevas de la tierra durante los tres días que durará la destrucción, hasta que se apague la ira de Dios contra las naciones y tenga fin el último juicio. «Entonces los justos saldrán de sus escondrijos, y encontrarán toda la superficie de la tierra cubierta de cadáveres y huesos... Mas, cuando se hayan acabado los mil años, el mundo será renovado por Dios, y los cielos serán enrollados sobre sí mismos, y Dios transformará a los hombres a semejanza de los ángeles... En ese momento se producirá la segunda resurrección de todos los hombres, que debe ser pública; los malvados resucitarán para el castigo eterno» (7,26).

Estudios: E. OVERLACH, *Die Theologie des Lactantius* (Schwerin 1858); M. HEINIG, *Die Ethik des Lactantius* (Grimma 1887); MARTENS, *Das dualistische System des Laktanz:* Der Beweis des Glaubens 24 (1888) 14-25.48-70.114-9.138-153.181-193; F. MARBACH, *Die Psychologie des Firmianus Laktantius* (diss.) (Halle a. S. 1889); F. W. BUSSEL, *The Purpose of the World-Process and the Problem of Evil as Explained in the Clementine and Lactantian Writings in a System of Subordinate Dualism:* Studia Biblica et Ecclesiastica 4 (Oxford 1896) 177-187;

L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Friburgo i. Br. 1896) 583-611; R. PICHON, *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin* (París 1901); J. SIEGERT, *Die Theologie des Laktantius in ihrem Verhältnis zum Stoa* (diss.) (Bonn 1919); H. KOCH, *Der «Tempel Gottes» bei Laktantius:* Phil (1920) 235-8; K. E. HARTWELL, *Lactantius and Milton* (Londres 1929); J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933) 83-6.125-8; H. BOLKESTEIN, *Humanitas bei Laktantius. Christlich oder orientalisch?:* Pisciculi. F. J. Dölger dargeboten (Münster 1939) 62-5; G. RICHARD, *Les obstacles à la liberté de conscience au IV^e siècle de l'ère chrétienne* (y la noción de libertad de conciencia en Lactancio): Mélanges Radet: REAN (1940) 498-507; J. BARBEL, *Christos Angelos* (Roma 1941) 188-192; A. VASILEV, *Medieval Ideas of the End of the World, West and East:* Byz 16 (1942-1943) 462-502; E. SCHNEWEISS, *Angels and Demons according to Lactantius:* SCA 3 (Wáshington 1943); E. RAPISARDA, *L'epicureismo nei primi scrittori cristiani:* Antiquitas 1,1 (1946) 49-54; P. J. COUVÉE, *Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip vita beata naast en tegenover vita aeterna bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed van de romeinsche Stoa* (diss.) (Barna 1947); J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif:* VC 2 (1948) 1-16; G. L. ELLSPERMANN, *The Attitude of the Early Christian Writers toward Pagan Literature and Learning:* PSt 82 (Wáshington 1949); A. HUDSON-WILLIAMS, *Orientius and Lactantius:* VC 3 (1949) 237-243; R. M. GRANT, *Patristica (Lactantius and Irenaeus):* ibid., 225-9; H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie:* BFTh 44,3 (Gütersloh 1950) 132-171; J. FISCHER, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Victorin von Pettau und deren Quellen:* MTZ 1 (1950) 96-101; A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellungen* (diss.) (Heidelberg 1958); B. KÖTTING, *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus:* HJG 77 (1958) 125-139; A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (Heidelberg 1960).

CAPÍTULO V

LOS DEMAS ESCRITORES DEL OCCIDENTE

VICTORINO DE PETTAU

El primer exegeta de lengua latina fue Victorino, obispo de Petabio, en la Panonia Superior, la moderna Pettau de Estiria. Murió mártir, probablemente el año 304, víctima de la persecución de Diocleciano. Jerónimo *(De vir. ill.* 74) nos da de él la siguiente información:

> Victorino, obispo de Pettau, no estaba tan versado en el latín como en el griego. Por esta razón, sus obras, aunque de elevados pensamientos, son más bien mediocres de estilo. Son las siguientes: comentarios sobre el Génesis, Exodo, Levítico, Isaías, Ezequiel, Habacuc, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Apocalipsis de Juan, el tratado *Contra todas las herejías* y muchas más. Al final recibió la corona del martirio.

El que conociera mejor el griego que el latín no arguye que fuera de origen griego, pues ya se sabe que las dos lenguas estaban muy mezcladas en la Panonia.

SUS ESCRITOS

Sus obras no revelan una formación esmerada. Jerónimo le niega erudición, aunque le reconozca buena voluntad: *licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas (Epist.* 70,5). Tenía dificultad para expresarse en latín, y su estilo adolece de falta de agilidad y pericia: *Quod intelligit eloqui non potest* (JERÓNIMO, *Epist.* 58,10).

1. *El Comentario al Apocalipsis*

De todos los comentarios mencionados por Jerónimo, sólo queda el del Apocalipsis. Su texto original, conservado en el *Codex Ottobon. lat.* 3288 A *saec. XV*, no fue publicado hasta 1916 (CSEL 49). Contiene ideas milenaristas. Antes del descubrimiento de este manuscrito se conocía la obra solamente en la edición de Jerónimo, que omite el milenarismo evidente de la conclusión y unas preciosas alusiones a escritores más antiguos—por ejemplo, Papías—, añadiendo, en cambio, algunas secciones de su contemporáneo Ticonio. La edición de Jerónimo fue ampliada en época posterior. En el siglo VIII fue usada por el sacerdote español Beato en su gran comentario sobre el Apocalipsis.

Edición: J. HAUSSLEITER: CSEL 49 (1916) 11-154.

Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 18,394-433; ANF 7,344-360.

Estudios: J. HAUSSLEITER, *Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus zur Apokalypse:* Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7 (1886) 239s; J. R. HARRIS, *A New Patristic Fragment:* Expositor (1895) 448s; L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Friburgo i. Br. 1896) 566-573; J. HAUSSLEITER, *Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Auslegers, Victorinus von Pettau* (Greifswald 1901); H. J. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Uebersetzung* (Düsseldorf 1920) 48-55; H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 473s; J. BARBEL, *Christos Angelos* (Bonn 1941) 79-80; J. FISCHER, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Victorin von Pettau und deren Quellen:* MTZ 1 (1950) 96-101; F. LO BUE, *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation* (Cambridge, Mass. 1963); J. QUASTEN, *Victorinus von Pettau:* LThK² 10 (1965) 775-776.

2. *De fabrica mundi*

Las tendencias milenaristas que hemos señalado en el *Comentario sobre el Apocalipsis* afloran también en el fragmento *De fabrica mundi*, conservado en un único manuscrito, el *Codex Lambethanus* 414 *saec. IX*. Lo publicó W. Cave en 1688. Tiene que ser una de las «muchas otras» obras de que habla Jerónimo sin dar sus títulos. El estilo y los conceptos son de Victorino.

Edición: J. HAUSSLEITER: CSEL 49 (1916) 3-9.

Traducción inglesa: R. E. WALLIS: ANL 18,388-393; ANF 7,341-3.

Estudios: W. MACHOLZ, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian* (Jena 1902) 16s; C. WEYMAN: Wochenschrift f. klass. Philologie 34 (1917) 1103s; A. JÜLICHER: GGA (1919) 46-9.

3. *Contra todas las herejías*

Es posible que esta obra, mencionada por Jerónimo, sea la misma que el opúsculo del mismo nombre añadido al *De praescriptione haereticorum* de Tertuliano (46-53), que fue escrito originalmente en griego y traducido, según parece, al latín por Victorino (cf. p.568ss).

Edición: A. KROYMANN: CSEL 47 (1906) 213-226, reeditada en el CCL 2 (1954) 1399-1410.

Traducción inglesa: S. THELWALL: ANL 18,259-273; ANF 3,649-654.

Estudios: A. v. HARNACK, *Geschichte der marcionitischen Kirchen:* Zeitschrift f. wiss. Theologie 19 (1875) 115s; ID., *Geschichte der altchristl. Literatur* 2,2,430s; E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts:* SAM Philos.-hist. Abt., fasc.3 (Munich 1936) 38-45.

La exégesis de Victorino se basa en autores griegos, en Papías, Ireneo, Hipólito y, sobre todo, Orígenes. Parece que no daba un comentario seguido de todo el texto, sino que se contentaba con parafrasear pasajes selectos. Casiodoro, pues, es más exacto que San Jerónimo cuando evita la palabra *comentario* y dice que Victorino trató brevemente de algunos pasajes difíciles del Apocalipsis *(Inst.* 1,9). El llamado *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* declaró «apócrifas» las obras de Victorino, probablemente debido a sus tendencias milenaristas.

Estudios: J. HAUSSLEITER: RE 20,614-9; F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* I (Leipzig 1894) 212s; G. MERCATI, *Varia Sacra* I: ST 11 (Roma 1903) 1,49; C. H. TURNER, *An Exegetical Fragment of the Third Century:* JThSt 5 (1904) 218-241; A. SOUTER, *Reasons for Regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the Author of the Mercati-Turner Anecdoton:* ibid., 608-621; TH. ZAHN, *Neue Funde aus der alten Kirche:* NKZ 16 (1905) 419-427; A. WILMART, *Un Anonyme ancien de decem virginibus:* Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 1 (1911) 35-50.88-103; J. WÖHRER, *Eine kleine Schrift, die vielleicht dem hl. Märtyrerbischof Victorin von Pettau angehört:* Jahresbericht des Privatgymnasiums Wilhering (1927) 3-8; ID., *Victorini ep. Petav. (?) ad Justinum Manichaeum:* ibid. (1928) 3-7. Cf. RB Bull. 2 n.44s (1929); F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theol. Quellen bei Irenaeus:* TU 46,2 (Leipzig 1930) 126-130.232s; E. BENZ, *Marius Victorinus* (Stuttgart 1932) 23-30; N. J. HOMMES, *Het Testimoniaalboek* (Amsterdam 1935) 225-230; L. BIELER, *The «Creeds» of St. Victorinus and of St. Patrick:* TS 9 (1948) 121-124.

RETICIO DE AUTUN

Entre los obispos del período constantiniano apenas hubo nadie que gozara de mayor reputación en las Galias que Reticio, obispo de Autún. El emperador le envió a Roma para asistir a los concilios del 313 y 314, que se ocuparon de la controversia donatista. Jerónimo dice haber leído su comentario *Sobre el Cantar de los Cantares* y su «gran volumen» *Contra Novaciano (De vir. ill.* 82). Critica severamente la primera obra por hallar en ella cantidad de doctrinas absurdas *(Epist.* 37; *Epist.* 5,2). Ninguno de los dos escritos que conoció Jerónimo se ha conservado. El estudio exegético sobre el Cantar de los Cantares fue útilizado en el siglo XI por Berengario de Poitiers, cuyo *Liber apologeticus pro Abaelardo,* escrito contra San Bernardo de Claraval, contiene un pasaje tomado de la introducción de ese comentario. Agustín cita una curiosa frase sobre el pecado original, que parece tomada del *Contra Novaciano (Contra Iulianum* 1,3,7; *Opus imperf. c. Iul.* 1,55).

Ediciones: Contra Novatianos (fragmento en S. Agustín: *Contra Julianum* 1,3.7 y *Opus imperfectum* 1,55): ML 44.644; 45,1078: *Commentarius in Canticum Canticorum* (fragmento en Pedro Berengario de Poitiers, *Liber apologeticus pro Abaelardo):* ML 178,1864.

Estudios: H. WRIGHT PHILLOT, en SMITH y WACE: Dictionary of Christian Biography 4 (1887) 544s; A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1,175s; 2.2.433s: G. BARDY: DTC 13,2571s; G. MORIN, *Reticius d'Autun et «Beringer»:* RB 13 (1896) 340s.

I N D I C E S

A. INDICE DE REFERENCIAS

I. REFERENCIAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

1,8 ... 439
1,28 ... 366
2,7 ... 404
2,24 ... 376
3,7 ... 404
3,15 ... 212, 238
3,19 ... 441
3,21 ... 404
10 ... 482
18 ... 404
21,17 ... 530
27 ... 480
49 ... 480

Exodo

12,1-4 y 43-49 ... 485

Levítico

13 ... 443

Números

19 ... 443

Deuteronomio

30,11-14 ... 277
33 ... 480

I de Reyes

1-2 ... 361
17 ... 480
28,3-25 ... 360

Job

14,4 ... 394

Salmos

18 (19),2 ... 443
22 (23),5 ... 397
34 (35),13 ... 407
44 (45),10 y 14 ... 438
50 (51),7 ... 394
50 (51),12-14 ... 404
67 (68) ... 369
81 (82) ... 213
81 (82),6 ... 342
89 (90),4 ... 700
101 (102),27 ... 388
109 (110),1 ... 398
114 (116),7 ... 402
118 (119) ... 366
118 (119),131 ... 410

Proverbios

3,23 ... 327
8,22 ... 623
8,27 ... 623
8,30 ... 416
22,20-21 ... 374
22,28 ... 386
30,15s ... 443

Sabiduría

2,24 ... 655
7,25 ... 390 416

Isaías

28,9-11 ... 383
52,14 ... 581
53,2 ... 581

Ezequiel

18,4 ... 377
18,30 y 32 ... 629
33,11 ... 629
34,14 y 16 ... 325

Daniel

7,7-8 ... 98
7,24 ... 98

Oseas

10,12 ... 373

Malaquías

1,10 ... 41 216 306
3,6 ... 388

NUEVO TESTAMENTO

Mateo

1-2 ... 129
1,14.16 ... 363
5,1-3 ... 406
5,8 ... 191 313 411
5,22 ... 381
5,25 ... 634
6,3 ... 650
6,11 ... 381
7,7 ... 386
10,23 ... 607
11,27 ... 291
12,15 ... 406
13,36 ... 363
16,18-19. 394 628 631 645 667 671
18,10 ... 391
18,20 ... 646
19,10 ... 257
19,12 ... 352
22,33 ... 363
24,15-34 ... 482
26,29 ... 404

Marcos

10,17-31 ... 330

Lucas

1-2 ... 129
1,34 ... 129
1,46ss ... 161
1,68ss ... 161
2,14ss ... 161
2,29ss ... 161
7,47 ... 395
9,54-56 ... 224
11,3 ... 381
12,15 ... 341
12,50 ... 672
21,25-33 ... 404
23,46 ... 696

Juan

1,3 ... 258
1,13 ... 346
1,18 ... 530
4,13-14 ... 324
4,24 ... 416
6,53 ... 344
8,1-2 ... 362
8,44 ... 91
10,3 ... 386
10,30 ... 376
14,6 ... 372
14,11 ... 535
14,28 ... 623
17,5 ... 534
20,17 ... 378
20,21 ... 645

Hechos de los Apóstoles

3,21 ... 401
5,39 ... 566
8,9-24 ... 252
8,37 ... 33
13,33 ... 574
21,8 ... 93

Romanos

1,3 ... 33
6,2 ... 377
6,4 ... 441
7,14 ... 522
8,18-25 ... 364
13,1-2 ... 370
14,1 ... 368

I Corintios

2,4 ... 369
4,15 ... 12
6,17 ... 376
7,5 ... 382
7,12-14 ... 600
7,27-28 ... 602
9,9 ... 319
11,1 ... 405
11,5-6 ... 604
12,19 ... 364
13,3 ... 583
15,3 ... 33
15,15 ... 61
15,22 ... 441
15,42 ... 441
15,49 ... 441

II Corintios

1,21-22 ... 66
6,14-7,1 ... 118
12,2 ... 151
13,3 ... 372

Gálatas

4,24 ... 319
5,17 ... 533

Efesios

1,4.22 ... 66
4 ... 66
5,31 ... 439
5,23.32 ... 66

Filipenses

2,5-11 ... 33 534
2,6-11 ... 534
4,3 ... 53

Colosenses

4,16 ... 157

I Tesalonicenses

3,3 ... 378

I Timoteo

2,1 ... 380
5,22 ... 579
6,3-4 ... 589

II Timoteo

3,2 ... 648

Tito

1,15 ... 524
3,10 ... 589

Hebreos

1,3 ... 389
10,26-27 ... 346
11,1.6 ... 328

Santiago

1,18 ... 341 402
5,20 ... 395

I Pedro

3,18-22 ... 33

Apocalipsis

1,4-7 ... 161
1,8-11 ... 161
5,9ss ... 161
9,6 ... 377
12,1-6 ... 507

II. LA BIBLIA APOCRIFA

Antiguo Testamento

Ascensión de Isaías

6-11 ... 117
11,14 ... 166

Evangelio de Nicodemo

Apéndice ... 1248

Evangelio de Tomás

2 ... 130
4,1-5 ... 130

Protoevangelio de Santiago

3,11-5,5 ... 129
6-8 ... 126
16 ... 127
18 ... 128
20 ... 127
21,2 ... 129

Hechos de Juan

72 ... 142
85 ... 142
93 ... 141

Enoc

1-36 ... 117
32,2-33,3 ... 117
72-104 ... 117

Nuevo Testamento

Hechos de Pablo

3 ... 137
34 ... 139

Hechos de Pedro

2 ... 139-140
35 ... 140

Correspondencia entre Pablo y Séneca

Ep. 7 ... 159

Epistola Apostolorum

3 ... 155
5 ... 156
14 ... 155
15 ... 156
17 ... 155
21 ... 155
22 ... 156
27 ... 156

Apocalipsis de Pablo

7 ... 151
14 ... 151
18 ... 152
44 ... 152

Odas de Salomón

7,1-14 ... 165
7,20ss ... 164
11 ... 165 169
12,1-11 ... 166-167
16,10ss ... 164
17,7 ... 164
17,42.30 ... 170
19 ... 163
19,6-10 ... 166
28,8-18 ... 167
35 ... 163
42,1-24 ... 167-168

III. FUENTES PATRISTICAS

Agustín

Consens. Evang. 1,7,11 ... 147
Contra adversarios legis 1,20 ... 134
Contra Faust. 28,4 ... 147
Contra Iul. 1,3,7 ... 705
1,7,34 ... 12
De anima et eius origine 1,10,12 ... 183
De baptismo 6,44,87 ... 658
De civitate Dei 15,23,4 ... 114
18,23 ... 170
De doctrina christiana 4,14,31 ... 642
De unico baptismate adv. Petilianum 4 ... 658
Ep. 40 ... 2
Opus imperfectum c. Iul. 1,55 ... 705

Ambrosio

De paradiso ... 269
De sacramentis 2,7,20 ... 496
Explicación del símbolo ... 32

[Ambrosiáster]

Quaestiones Veteris et Novi Testamenti q.115 ... 615

Anastasio el Sinaíta

Viae dux 12,13 ... 239

Arístides de Atenas

Apología ... 192-195
15,3-11 ... 194
16 ... 194

Arnobio

Adversus nationes 677-680
1 ... 650
1,6 ... 677
1,16 ... 680
1,17 ... 681
1,18 ... 681
1,28 ... 682
1,31 ... 681
1,33 ... 681
1,38 ... 680
1,39 ... 676
2,4 ... 680
2,14 ... 683
2,31-33 ... 684
2,36 ... 683
2,37 ... 683
2,45 ... 683
3,12 ... 682
3,24 ... 676
3,28-35 ... 682
3,32-33 ... 682
4,9 ... 682
4,11 ... 682
4,27-28 ... 682
5,44 ... 682
6,2 ... 681 682
6,10 ... 682
7,5 ... 681
7,35 ... 682
7,36 ... 681

Atanasio

Apol. c. Arianos 59 ... 422
De decret. Nic. syn. 26 ... 540, 541
De decret. Nic.
Ep. de sententia Dionysii ep. Alex., 13 ... 540
Ep. fest., 39 ... 46

[Atanasio]

Synopsis sacrae Scripturae ... 164

Atenágoras

Apología ... 227 228
7 ... 231
8 ... 230
10 ... 230
11 ... 228
33 ... 231 232
35 ... 232
36 ... 229
37 ... 228

Basilio Magno

Ep. 52 ... 447
70 ... 542
210 ... 435
366 ... 333

Bernabé

Epístola 94 ... 100
1-16 ... 100
1-17 ... 94
1,5 ... 94
4,4-5 ... 98
5,5 ... 95
5,10 ... 96
5,11-13 ... 96
6,8-17 ... 100
6,11-12 ... 96
9,4 ... 95
9 y 10 ... 94
11 ... 96
14,4 ... 95
15,1-9 ... 97
15,8-9 ... 97
16,1-4.6-8 ... 96
16,2 ... 95
16,3-4 ... 98
18-21 ... 95
19,5 ... 97

Casiodoro

Institutiones 1,9 ... 704

Cipriano

Ad Donatum ... 641 642
3-4 ... 642
Adversus Iudaeos ... 240
De habitu virginum ... 643
3 ... 643
De lapsis ... 643 645
17 ... 645 674
28 ... 674
De Ecclesiae unitate ... 645 648
4 ... 647 671
4-5 ... 645 646 648
5 ... 646 648
6 ... 667
7 ... 667
12 ... 646
14 ... 673
16 ... 648
23 ... 660
De dominica oratione ... 648 650
7 ... 650
7-27 ... 648
8 ... 648
9 ... 649
13 ... 649
18 ... 649
25 ... 649
31 ... 649
32-33 ... 649
Ad Demetrianum 650 651
3 ... 651
17 ... 651
25 ... 650
De mortalitate ... 651 652
20 ... 652
24 ... 652
26 ... 651 652
De opere et eleemosynis ... 653 654
1 ... 674
2 ... 674
16 ... 653
18 ... 653
De bono patientiae ... 654
De zelo et livore ... 655
1 ... 655
6 ... 655
17 ... 655
Ad Fortunatum. 655 656
Praef. ... 672 673
1-5 ... 656
3 ... 656
7 ... 656
8 ... 656
9 ... 656
10 ... 656
11 ... 656
12 ... 656
Ad Quirinum ... 656 658
1 ... 657
Quod idola dii non sint ... 658 659
1-7 ... 658
8-9 ... 658
Ad Vigilium episcopum ... 196
Cartas ... 659 661
Ep. 1,2 ... 675
3,3 ... 667
4,5 ... 517
8 y 9 ... 661
12,2 ... 675
16,2 ... 674
20 ... 637
28 ... 528

(30)..... 516 528 661
(30,8)..... 517 539
(31)..... 528
33,1..... 667
(36)..... 516 528
39,3..... 675
(49)..... 537
(50)..... 537
54,1..... 667
54,4..... 645
55..... 661
55,17..... 673
55,20..... 673
55,21..... 669
55,24..... 519 667
55,27..... 673 674
55,133..... 674
58..... 661
58,3..... 673
59,6..... 666
59,9..... 670
59,10..... 536
59,13..... 674
59,14..... 661
63,9..... 675
63,11..... 661
63,13... 661 666 674 675
63,14..... 674 675
63,17..... 675
64..... 672
66,3..... 536
66,8..... 667 668
67..... 661
68,5..... 538 667
70,2..... 661
71,3..... 670
71,4..... 610
72..... 675
73..... 672
73,21..... 667
73,26..... 654
74..... 661
74,1..... 538
74,2..... 539
(75)..... 436
(75,25)..... 538
(Ad Novatianum, 1) 519 661 662

Cirilo de Jerusalén

Catequesis..... 35
4,36..... 129
6,31..... 129

Clemente de Alejandría

Adumbrationes in Iudam..... 331
II..... 345
Excerpta ex Theod.... 330
54,2..... 330
Pedagogo.... 155 324-327
I,1,I,4..... 324
I,1,3,3..... 327
I,4,10,1-2..... 348
I,5,12,1..... 324
I,5,21,1..... 339
I,6,26,1..... 324 342
I,6,42,1..... 339
I,6,42,3-43,2..... 344
I,8,67..... 345-346
I,9,83,2-84,3..... 325
2,2,19,4-20,1..... 345
2,10,83,2..... 348
3,12,98,1..... 339
3,12,99,1..... 339
3,59,2..... 326
5,32..... 161-162 326
Protréptico..... 322-324
2,3..... 345
2,14,2..... 323
2,20,2..... 324
6,67,1..... 324
9,83,2..... 323
9,83,13..... 323
11,88,114..... 337-338
11,117,3-4..... 322
44..... 323
Quis dives salvetur? 330-331
19..... 331
23,1..... 342
42..... 331
42,7,15..... 347
Stromateis..... 327-330
1,1..... 329
1,1,2-2,1..... 12
1,1,11..... 319 320
1,5,28..... 327-328
1,7..... 329
1,19,96..... 344
1,20,100..... 335
1,21,105..... 329
1,21,109-136..... 483
1,28..... 329
1,71,3-6..... 336
1,141,1-5..... 330
2,2,8,4..... 328
2,4,15..... 335
2,8..... 329
2,9,6..... 340
2,9,45..... 120 133
2,13,56-57,4..... 346
2,13,58-59,1..... 347
2,16,1-4..... 329
2,20,113..... 256
2,20,114..... 257
3,1-3..... 256
3,1,4..... 349
3,2,5-9..... 264
3,4,26..... 133
3,5,50..... 329
3,6,45..... 121
3,7,59..... 349
3,9,63..... 121
3,9,66..... 121
3,10,68..... 348
3,12,82..... 348 349
3,12,81,4-82,4..... 337
3,12,84..... 348
3,12,87..... 342
3,13,92..... 121
3,81,155..... 223
3,82,6..... 329
4,12,81,1-88,5..... 254
4,25,156..... 329
4,25,161..... 344
4,25,198..... 329
4,71,1..... 259
5,4,20-21..... 329
5,12,81,4-82,4..... 337
6,4,35-37..... 329
6,7,61..... 329
6,13,107..... 341
6,53..... 256
7,3,14-15..... 343
7,6,32..... 344
7,12,70..... 349
7,13,82..... 133
7,15,89..... 340
7,16,96..... 341
7,16,102,2..... 347
7,17,107..... 339-340
7,18,111,4..... 328
7,93,7..... 127
8,3,18,2..... 329

Clemente de Roma

I Carta a los Corintios..... 53-63
1-7..... 63
1,1..... 59
4-6..... 54
5-6..... 61
5,1-6,2..... 62
5,4..... 59
6..... 55
6,2..... 61
7,1..... 59
19,2..... 62
20..... 57 61 62
24..... 57
25..... 57 695
34..... 63
40,5..... 58
41,1..... 55-56 58
42..... 61
42-44,2..... 59
44..... 60
44,1-3..... 56
44,2..... 62
44,3..... 62
44,4..... 58
44,5..... 58
57,1..... 58
59,1-2..... 56
59,3..... 58
59,4-61-3..... 58
61,1-2..... 58
61,3..... 58
63,2..... 57

[Clemente de Roma]

II Carta a los Corintios..... 63-67 279
1,1..... 65
1,2..... 65
1,7..... 65
2,1..... 66
7,6..... 66
8,2-3..... 66
8,6..... 66
9,5..... 65
13,1..... 66
14,1-4..... 66
14,2..... 67
16,1..... 66
16,4..... 67
20,5..... 65

Didaché..... 38-49

1,1-2..... 39
1-4..... 427
1-10..... 49
2,7..... 48
3-4..... 48
4,14..... 41
5..... 39
6,2-3..... 49
7,1-3..... 48
8,1..... 40

9..... 40
9-10..... 49

Constituciones Apostólicas..... 489-491

8,33..... 491
9,1-5..... 40
9,4..... 43, 49
10,1-4..... 41
10,5..... 43, 49
10,6..... 41
10,7..... 42
11,7..... 42
11,11..... 42
12,2-5..... 42
13,3..... 42
13,3-7..... 41
14..... 41
15,1-2..... 42
16..... 49
16,1..... 43
16,6..... 48

Didascalía de los Apóstoles..... 453-457

6..... 455
12..... 453-454
21..... 454
23..... 454
24..... 454
25..... 455
26..... 455

Diogneto, Epístola a.

1..... 246
5-6..... 247
6..... 249
6,10..... 249
7,1..... 249
9-10..... 248
10,1-2..... 249
11,1..... 249

Dionisio de Corinto

Carta a los Romanos.. 283

Epifanio

Haereses. 53 128 134 290
26,13..... 132
30,13-16,22..... 121
30,15..... 67
31,7-12..... 257
33,3-7..... 259
38,2..... 150
51..... 502
64,12-62..... 443
64,63..... 357
69,6..... 449

Eusebio

Crónica..... 1
Constantino, Ad coetum sanctorum 18.. 170
Historia eclesiástica... 1
1,1,1..... 1
1,9,1..... 124
1,11,9..... 124
1,13..... 146
3,3,2..... 148
3,15,34..... 52
3,16..... 59
3,25,4..... 46
3,33..... 353
3,36,48ss..... 81
3,36,13-15..... 89
3,37,1..... 192
3,38,4..... 64
3,39,3..... 91
3,39,3-4..... 91
3,39,4..... 92
3,39,11-12..... 92
3,39,13..... 92-93
3,39,15-16..... 92 120
3,39,16..... 92 120
4,3,1-2..... 191
4,3,2..... 246
4,3,3..... 192
4,7,15-8,2..... 285
4,8,8..... 200
4,9..... 200
4,11,8s..... 204
4,15,48..... 185
4,18..... 197 199
4,18,3..... 204
4,18,4..... 204
4,18,5..... 205
4,18,6..... 202
4,20..... 233
4,22,2-3..... 285
4,22,8..... 285
4,23..... 281
4,23,8..... 283
4,23,9-10..... 279
4,23,11..... 59 279
4,23,12..... 282
4,24..... 235 284 573
4,25..... 284
4,26,2..... 239
4,26,7-8..... 239
4,26,13-14..... 243
4,27..... 226
4,28..... 284
4,29,6..... 223
4,30..... 260
5,1,1-2,8..... 181
5,1,2-3..... 280
5,3,4-4,2..... 280
5,4,2..... 287
5,10,1..... 319
5,11,2..... 332
5,13..... 284
5,13,2-4..... 268
5,13,5-7..... 269
5,13,8..... 223
5,17,2..... 191
5,17,5..... 226
5,19,2..... 283
5,20,1..... 260 294
5,20,2..... 294
5,20,4..... 259
5,20,4-8..... 294
5,20,5..... 85
5,20,5-7..... 287
5,20,8..... 88
5,21,2-5..... 185
5,23,3..... 294
5,23-25..... 280
5,24,5..... 235
5,24,11-17..... 294
5,24,17..... 288
5,26..... 292 294
5,27..... 284
5,28..... 501
5,28,4..... 226
5,28,6-9..... 280
6,2,2-6..... 383
6,3,7..... 351
6,3,9-10..... 352
6,3,15..... 53
6,8,1-3..... 352
6,8,4..... 353
6,12,1..... 284
6,12,3-6..... 283
6,13,3..... 332
6,13,9..... 332
6,14,1..... 148
6,14,10..... 352
6,19,10..... 412
6,22..... 472 475 485
6,22,1..... 483 484 502
6,23,1-2..... 357
6,24,2..... 365 378
6,24,3..... 379
6,25,4..... 120
6,27..... 436
6,28..... 382
6,32,2..... 365
6,32,3..... 451
6,36,1..... 368
6,36,3..... 385
6,39,5..... 354
6,43..... 519
6,43,1..... 518
6,43,2..... 518
6,43,3-4..... 537
6,43,6..... 516
6,43,9..... 518
6,43,14-15..... 516
6,43,17..... 516
6,44,2-6..... 418
6,45..... 417
6,46,3..... 537
7,3,1..... 539
7,5,2..... 539
7,5,4..... 538
7,7,1-3..... 412
7,20..... 418
7,24,1-3..... 414
7,24,7..... 414
7,25,6-8..... 415
7,26,1..... 415
7,26,2..... 416
7,27,2..... 446
7,29,1-30..... 447
7,30,2..... 447
7,30,10..... 163
7,32,2-4..... 450
7,32,25..... 450
7,32,27..... 420
7,32,31..... 422
9,5,1..... 124
9,6,3..... 447
9,7,1..... 124
Sobre los antiguos mártires..... 186
Praeparatio evangelica 7,9..... 415
14,23-27..... 413
Adversus Hierocl. 1.. 370
Teofanía 22..... 120

Filostorgio

Historia eccl. 8,15..... 516

Focio

Bibliotheca cod..... 4
48..... 470 483 501

106 ... 419
109 ... 332
114 ... 136
118 ... 351 451
119 ... 420
121 ... 468 475
154 ... 227

Genadio

De viris illustribus ... 2-3

Gregorio el Taumaturgo

Epístola canónica . 433-434
Exposición de la fe ... 433
Panegírico de Orígenes ... 351 432
6 ... 431

Gregorio de Tours

De cursu stellarum 12. 696
Historia Francorum 1, 27 ... 288

Hegemonio

Acta Archelai 67,4-11 ... 254 257

Hermas, Pastor de

Vis. 2,4,1 ... 108
2,4,3 ... 100
3,3,5 ... 108
3,3,31 ... 108
3,8,1-7 ... 110
Mand. 2 ... 111
2,8-9,5,1 ... 111
4,1,8 ... 110
4,3,1-7 ... 105
4,3,6 ... 111
4,4,1-2 ... 110
5,2,5-7 ... 110
6,2,1-4 ... 109
Sim. 4,6-7 ... 111
5,1-5 ... 111
5,3,3 ... 109
5,6,5-7 ... 107
5,7,1-2 ... 106
8,13,1 ... 108
9,1,1 ... 107
9,16 ... 108

Hesiquio de Mileto

Onomatólogos ... 4

Hilario de Poitiers

De synodis 81,86 ... 447

Hipólito de Roma

Comentario sobre Daniel ... 477-479
1,14-15 ... 477
1,17,5-7 ... 507 508
1,20 ... 478
4,7,1 ... 476
4,13,1 ... 476
4,23 ... 478
Contra Noetum ... 485-486
10-11 ... 504
15 ... 504
17 ... 505
Crónica ... 482-483
De antichristo ... 475-476
4 ... 505
5 ... 476
59 ... 507
61 ... 507
Philosophumena ... 472-475
Proem ... 472-473
1,7 ... 485
1,20 ... 475
5,7 ... 129
5,10,2 ... 161
9,3 ... 472
9,9-10 ... 475
9,12 ... 473 508
9,12,4 ... 505
9,12,16-19 ... 535
10,5 ... 500
10,27 ... 485
10,30 ... 472
10,32 ... 472
10,33 ... 245 506
10,33,7 ... 505
10,34 ... 506
Ref. haer. 1,14 ... 474
9,11,3 ... 280
Tradición Apostólica 34 44 486-500
1,2-4 ... 492
3 ... 493
4 ... 494
10 ... 495 496
22 ... 497
23 ... 498
26,2 ... 499
38 ... 499

Honorio de Autún

De luminaribus ecclesiae ... 3-4

Ignacio de Antioquía

Eph. 3,1 ... 80
4 ... 7 6
5,2 ... 75
7,2 ... 74
8,2 ... 79
10,3 ... 81
15,3 ... 81
19,1 ... 85
20,2 ... 75
Magn. 1,2 ... 81
3,1 ... 76
6,1 ... 76
6,1-2 ... 78
9,1-2 ... 74
Phil. 3 ... 76
4 ... 75
7,2 ... 79
11,2 ... 78
13,2 ... 81
Pol. 3,1 ... 74
3,2 ... 74
5,1 ... 77
5,2 ... 77
Rom. 1,1 ... 77
1,2 ... 73
2,1 ... 73
2,2 ... 73
3,1 ... 79
4,1 ... 73
4,3 ... 79
5,3-6,2 ... 80
6,3 ... 79
9,1 ... 79
9,3 ... 78
Smyrn. 1,1 ... 74
4,2 ... 80
7 ... 75
7,1 ... 75
8,1 ... 77
8,2 ... 75
12,1 ... 78
Trall. 1,1 ... 85
6 ... 76
7,2 ... 75
9 ... 33
10,11,1 ... 75
13,1 ... 78

Ireneo

Adversus haereses ... 288-292
I Praef. 3 ... 289
1,1 ... 120
1,9,4 ... 292 300
1,10,1-2 ... 301
1,18,1 ... 292
1,20,1 ... 262
1,24,1 ... 254
1,24,3-4 ... 254-255
1,25,1 ... 263
1,25,2 ... 263
1,25,3 ... 263 291
1,25,6 ... 263
1,27,1 ... 265
1,27,2-3 ... 265
1,29 ... 271
1,29,4 ... 292
1,30,6 ... 291
2,22,4 ... 312
2,24,2 ... 291
2,26,1 ... 295
2,28,6 ... 296
2,34,3 ... 311
3,1,1 ... 307
3,1-3,24 ... 302
3,2,2 ... 292
3,3,1 ... 302 305
3,3,2 ... 292 303 305
3,3,3 ... 52 304
3,3,4 ... 85 86
3,6,2 ... 295
3,11,8 ... 308
3,11,8-9 ... 292
3,15,2 ... 257
3,16,6 ... 300
3,18,1 ... 297
3,18,7 ... 297
3,20 ... 291
3,22,1 ... 309
3,22,3 ... 298
3,22,4 ... 299
3,24,1 ... 619
3,38,1 ... 507
4,4,3 ... 236
4,6,2 ... 204
4,13,4 ... 292
4,14 ... 291
4,17,1-5 ... 292
4,17,5 ... 306
4,18,5 ... 306 307
4,26,2 ... 302

4,29,3 ... 292
4,30,1 ... 292
4,33,11 ... 299
4,34,1 ... 297
4,34,4 ... 291
4,38,1 ... 298
4,39,2 ... 292
4,41,2 ... 12
4,55,4 ... 292
5,1,3 ... 295
5,2,3 ... 306
5,5,1 ... 295
5,2,3 ... 306
5,6,1 ... 310
5,9,1 ... 311
5,14,2 ... 296
5,19,1 ... 299
5,20,2 ... 308 507
5,21,2 ... 297
5,24,2 ... 292
5,28,1 ... 295
5,29,2 ... 313
5,32,1 ... 314
5,33,4 ... 91
5,42,2 ... 292
Dem. apost. praed. 292-294
10 ... 294
43 ... 294
54 ... 626
68 ... 293
79-88 ... 294
89,33,31 ... 294

Jerónimo

Adversus Helvidium 17 625
Adv. Iovinianum 1,12. 67
1,13 ... 615
Apologia adv. libros Rufini 1,11 ... 439
2,22 ... 357
2,27 ... 426 448 452
Commentarioli in Ps. 5 ... 358
Comment. in Ezech. ad. 30,1ss ... 614
ad. 18,5ss ... 172
Comm. in Gal. ad. 4,6. 699
Comm. in Is. 18 praef. 614
ad 58,11 ... 426
Comm. in Ierem. 22, 24ss ... 172
Comm. in Matth. ... 133
Contra Ioh. Hieros. 25-26 ... 378
Crónica ... 676
De viris illustribus ... 1,2
Prol. ... 13
1 ... 148
2 ... 119
7 ... 137
10 ... 110
12 ... 159
15 ... 64
18 ... 597
19 ... 192
24 ... 240 614
25 ... 235
28 ... 283
33 ... 443
34 ... 280
40 ... 614
53 ... 280 448 546 635
54 ... 351 536
55 ... 412 536
56 ... 382
58 ... 448 468 636
61 ... 472 475 481 485 501
62 ... 351
65 ... 434 435
67 ... 636
70 ... 520 522
71 ... 447
74 ... 703
76 ... 420
77 ... 447
79 ... 677
80 ... 676 685 691 693 697
82 ... 705
83 ... 444
Praef. in Paral. 426 448 452
Praef. in Cant. ... 365
Praef. in Evang. ... 426
Prol. gal. in Samuel et Mal. ... 114
Carta 5,2 ... 705
22,22 ... 615
33 ... 344 352 360
33,4 ... 435
33,5 ... 536
37 ... 705
48,13 ... 444
58 ... 678
58,10 ... 686 698 703
64,23 ... 615
70,3 ... 444
70,4 ... 192 379 499
70,5 ... 463 658 676 703
84,7 ... 699
84,10 ... 386
107,12 ... 114
112,3 ... 13
121,6,15 ... 235
133 ad Ctesiph. 3 ... 172

Juan Damasceno

Sacra Parallela 311 312 y 313 ... 333

Justino

Apologías ... 199-202
1,2,4 ... 202
1,6 ... 212
1,13 ... 217
1,26 ... 204 212
1,28 ... 212
1,29,2-3 ... 202
1,31,2 ... 202
1,35 ... 123
1,44,8-10 ... 211
1,46,2-3 ... 199 202
1,48 ... 123
1,54 ... 212
1,57 ... 212
1,61-67 ... 202
1,61 ... 34 214
1,62-64 ... 218
1,62 ... 212
1,65-66 ... 214 215
1,67 ... 214 215-216
1,68 ... 200
2,4 ... 201
2,5 ... 207 212
2,6 ... 208
2,10,2-8 ... 210
2,12 ... 197
2,13,4-6 ... 197 202
Dial. ... 202-204
2-8 ... 196
5,80 ... 218
8 ... 197
29,1 ... 204
30,3 ... 212
41 ... 216
47,5 ... 204
57 ... 212
60,2 ... 208
61 ... 209
61,2 ... 208
80 ... 218
82,3 ... 198
100,4-6 ... 211
117,2 ... 216-217
124,4 ... 213
127,2-3 ... 208

Lactancio

De ave Phoenice. 695-697
v.93 ... 696
v.165-170 ... 696
De ira Dei ... 691-692
5,9 ... 692
11,11 ... 692
16,3 ... 699
17,4 ... 692
De mortibus persecutorum ... 692-695
1 ... 693
14,4-5 ... 694
16,3s ... 693
16,4 ... 688
34 ... 694
44,5 ... 695
De opificio Dei ... 687-688
1,1 ... 688
1,7 ... 688
2,4s ... 687
2,7b ... 687
17,7 ... 700
19,1ss ... 700
19,8 ... 690
20,1 ... 688
Divinae institutiones ... 688-691
1,1,12 ... 688 690
1,8,1 ... 691
1,10,1 ... 691
2,1,2 ... 690
2,5,3 ... 699
2,8 ... 698
2,8,6 ... 689
2,9,5-10 ... 698
2,9,13 ... 698
2,10,15 ... 689
2,11,19 ... 699
2,12,7 ... 699 700
2,12,10 ... 699
3,1,1 ... 690
3,9,7 ... 700
3,29,16 ... 699
4,1,1 ... 690
4,12,3 ... 164
5,1 ... 690
5,1.1 ... 690
5,1,21 ... 460
5,2-4 ... 688
5,2,2 ... 685
5,4,1 ... 688

5,4,3 ... 650
5,7,5 ... 699
5,15 ... 689
6,3,1 ... 690
6,6,3 ... 698
6,10 ... 689
6,18,6 ... 691
7,5,27 ... 689
7,9,12 ... 700
7,14 ... 700-701
7,24 ... 691 701
7,26 ... 701
7,27,2 ... 690
Epítome ... 691
4,4 ... 691
24 ... 699

Leoncio de Bizancio

Adv. Nestorianos et Eutychianos 1 ... 424
Contra los monofisitas. 424
De sectis 3,3 ... 447

Melitón de Sardes

Homilía sobre la Pasión ... 239-242
8-10 ... 240
40 ... 242
54 ... 241
54-55 ... 242
66 ... 241
67 ... 241
68 ... 241
70-71 ... 241
82 ... 241
102 ... 241
103 ... 241

Metodio

Banquete ... 437-440
2,7,50 ... 438
3,8,70-72 ... 439
11,2,1-7 ... 438
De resurrectione. 441-443
1,2 ... 441
1,6-7 ... 442
1,13 ... 442
1,36,6-37,1 ... 227

Minucio Félix

Octavius ... 460-468
1 ... 460
2 ... 464
2,3 ... 466
2,4 ... 465
3,1 ... 465
4,1-5,10 ... 464
5,5 ... 464
7,2 ... 464
7,4 ... 464
8,4 ... 464
9,6 ... 467
14,1 ... 464
14,15 ... 464
19 ... 463
19,9 ... 465
21-24 ... 464
22,6 ... 464
22,9 ... 464
23,6 ... 464
24,3 ... 464
26,6 ... 464
29,2 ... 465
29,3 ... 465
33,2s ... 467
34,1 ... 464
34,2 ... 464
34,5 ... 464
35,1 ... 464
36,7 ... 464
40 ... 462
48,4 ... 464

Novaciano

De bono pudicitiae 527-528
De cibis iudaicis. 522-525
1 ... 522
2 ... 522-523
3 ... 523
4 ... 523-524
5 ... 524
6 ... 524
7 ... 524
De spectaculis ... 525-527
9-10 ... 526
De Trinitate ... 520-522
1 ... 520-521
9 ... 533
10 ... 531
11 ... 533
13 ... 534
14 ... 534
16 ... 519, 534
18 ... 530, 531, 534
19 ... 534
22 ... 534
23 ... 534
24 ... 534
27 ... 530
29 ... 521, 532-533
30 ... 521
31 521, 529, 531, 533, 534
Ep. 30 y 36 ... 528

Optato de Milevi

Contra Parm. 1,9 ... 280

Orígenes

Comm. in Cant., prol., 67,7 ... 410
Prol. 85 ... 409
1 ... 393, 409-410
1,2 ... 410
2,143-145 ... 407
2,155 ... 409
2,171 ... 409
Commen in Ioh. 1,6 ... 393
2,8 ... 410
6,33,166 ... 388
6,36 ... 53
6,39,202 ... 390
6,59,301 y 304 ... 393
10,39,270 ... 388
13,25 ... 390
32,24 ... 398
Comm. in Matth. 10, 17 ... 122
11,4 ... 406
11,14 ... 398
Comm. ser. in Matth. 73 ... 405
85 ... 397
86 ... 398
Comm. in Ps 1 ... 403
Comm. in Rom 1,5 ... 389
3,8 ... 391
5,9 ... 395
10,5 ... 394
Contra Celsum ... 366-371
Praef. 1 ... 367
Praef. 4 ... 367
Praef. 6 ... 368
1,2 ... 368
1,32 ... 402
1,46 ... 368
1,50 ... 368
1-2 ... 370
2,9 ... 392
2,48 ... 368
3,50 ... 396
4,14 ... 388
4,22 ... 393
4,52 ... 196
5,39 ... 390
6,2 ... 369
6,48 ... 393
7,17 ... 387
7,53 ... 170
8,12 ... 376
8,15 ... 390
8,30 ... 172
8,33 ... 397
8,63 ... 369
8,64 ... 369
8,65 ... 370
8,72 ... 393 398
8,73-75 ... 367
De oratione ... 379-382
3-4 ... 379
16,1 ... 381
27,1 ... 381
28 ... 383 396
32 ... 381
De principiis ... 371-375
Praef. 1-2 ... 372
Praef. 2 ... 354
Praef. 3 ... 373
Praef. 4 ... 390
Praef. 8 ... 403
Praef. 10 ... 373
1,1,1 ... 388
1,1,6 ... 387
1,2,4 ... 389
1,2,6 ... 388-389
1,2,8 ... 387
1,2,9s ... 389
1,2,13 ... 390
1,6,1 ... 398
2 ... 389
2,6,3 ... 391 392
2,6,5 ... 391 392
2,9,3-4 ... 402
2,10,1 ... 378
3,5,3 ... 401
3,6,1 ... 405
3,6,3 ... 400
3,6,4-6 ... 399
4,1,11 ... 374
4,3,5 ... 403
4,4,1 ... 389
4,16 ... 403
Disputa con Heráclides ... 375-378
Exhortatio ad martyrium ... 382-385
30 ... 395

In Ex. hom. 8,4,226,2s. 407
9,3 ... 393
13,3 ... 397
13,5 ... 407
In Ezech. hom. 1,11. 393
3,3 ... 391
9,2 ... 408
In Gen. hom. 1,7 ... 409
10,3 ... 407
In Hebr. fragm., 24, 359 ... 389-390
In Ier. hom. 1,4,1 ... 389
8,4 ... 408
9,2 ... 393
9,4 ... 389
14,10 ... 409
21,2 ... 403
In Ios. hom. 2,1 ... 397
3,5 ... 394
8,7 ... 393
15,3 ... 407

In Lev. hom. 2,4 ... 395
8,2 ... 626
8,3 ... 394
In Luc. hom. 1 ... 121
29 ... 408
In Num. hom. 16,9 ... 397
24,2 ... 407
27 ... 408
27,11 ... 409
Hom. in Pascha ... 361
In Ps. hom. 37,2,5 ... 395
Philocalia 13,1-4 (carta a Gregorio) ... 385-387
15 (carta a Julio Africano) ... 386

Paladio

Historia Lausiaca 139 ... 333

Pánfilo

Apología en favor de Orígenes 7 ... 378
8 ... 382

Passio Perpetuae et Felicitatis

12 ... 545
13 ... 543

Pedro de Alejandría

Epist. a los Alejandrinos 140 ... 425

Policarpo

Martirio de Policarpo ... 86-88
9,3 ... 86
13,3 ... 86
14 ... 87
17,3 ... 86
18,2 ... 86
Phil. ... 88-91
6,1 ... 90
7,1 ... 89 91
10,2 ... 90
12,3 ... 90
13,2 ... 81

Poncio

Vita Cypriani ... 636
1 ... 636
7 ... 641

Praedestinatus

Haer. 1,26 ... 279

Rufino

Comm. in symb ... 32
38 ... 46
Historia eccl. 7,25 ... 434
7,26 ... 433
9,6 ... 447
Interpret. hom. Orig. in Num. Prol ... 360

Severo de Antioquía

Contra imp. grammat. 3,1,5 ... 206

Sigeberto de Gembloux

De viris illustr ... 3

Sócrates

Hist. eccl. 4,28. 518 537
5,22 ... 360

Sozomeno

Hist. eccl. 3,16 ... 261
7,19 ... 148 150
7,32 ... 392

Taciano

Oratio ad Graecos ... 220-223
29 ... 219
30 ... 223

Teodoreto

Hist. eccl. 1,4 ... 449
Haereticarum fabularum comp. 2,5 ... 501

Teófilo

Ad Autolycum ... 233-238
1,2 ... 234
1,11 ... 234
1,14 ... 234
2,1 ... 235
2,10 ... 236
2,15 ... 236
2,22 ... 236
2,27 ... 237
2,30 ... 235
3,12 ... 235
3,14 ... 235

Tertuliano

Ad martyres ... 588-590
1 ... 588-589
2 ... 589
3 ... 589
4,9 ... 590
Ad nationes ... 554-555
1,2 ... 555
1,7,9 ... 555
1,9 ... 650
1,14,1-4 ... 555
2,9,13 ... 555
2,17,14 ... 555
4 ... 555
7 ... 555
10 ... 555
16 ... 555
Ad Scapulam ... 566-567
1 ... 555 566
2 ... 547 566
3 ... 650
4 ... 566
5 ... 547 567
Ad uxorem ... 600-602
1,3 ... 606
2,4 ... 632
2,5 ... 600-601 632
2,7 ... 601
2,8 ... 601
2,9 ... 632
Apologeticum ... 555-563
1,2 ... 556
5 ... 123
5,1-2 ... 563
5,5 ... 556
6,4,6 ... 563
7,11,12 ... 562
7,13 ... 556
8 ... 563
12,8 ... 563
15 ... 563
16,6 ... 563
16,12 ... 555 563
17,4-6 ... 563-564
17,13 ... 556
18 ... 563
21 ... 562
21,24 ... 123
21,30 ... 547
24,1-2 ... 557
24,6-10 ... 557
30,1-3 ... 558
30,4 ... 562
39 ... 562
39,1-7 ... 558-559
40 ... 650
40,2 ... 563
46 ... 618
46,14 ... 562
46,15 ... 563
46,16 ... 563
47,6 ... 562
47,6-7 ... 563
47,10 ... 619
48 ... 635
48,4 ... 582
50,13 ... 559 563
Adv. Hermogenem ... 574-575
1,1 ... 574
3 ... 623
17-18,45 ... 575
Adv. Iudaeos ... 567-568
1 ... 567
3 ... 568
4 ... 568
Adv. Marcionem ... 572-574
1,1 ... 568 572-573
1,3 ... 572
1,14 ... 633
1,15 ... 573

1,29 573
3,19 633
3,24 573 634-635
4,19 625
4,22 573 633
4,22,8 574
4,40 633
5,8 632
5,10 573
Adv. Praxean 583-585
1 280 583
2 584 620 621
4 531 621
5 544
7 623
8 531 623-624
9 584
11 531
12 622
17,11 585
27 624-625
Adv. Valentinianos 575 576
1 547
2,3 576
3 547 576
5 226 575
6 576
8 576
12 576
De anima 585 588
2 618
3 618
5 585
9 587
20 614 618
27 586
33 588
41,1-3 588
43 627
45 587
55 587
58 587 634
De baptismo 576 579
1 576 579
2,1 496 579
2,2 579
4 577
5 579
6 627
16,2 579
17 137 578
18 578 672
18,1 579
20 579 627
De carne Christi. 580 581
1 580
5 616
5,19-20 581
7 625
8 614
9 581
17 581 626
23 625
De corona 605 606
1 605 606 607
3 496 632
6 591
7 605 606
12 606
De cultu feminarum 592 594
1,8 591
2,1 619
2,2 594
2,6,4 594
2,7 603
5 593
8 592
9 592
13 593
De exhortatione castitatis 602
7 627
9 602
10 602
De fuga in persecutione 606 607
1 607
6 607
11 607
12 607
14 607 627 632
De idololatria 607 608
4 607
5 608
7 632
10 607 608
12 608
13 591
15 608
18 608
19 608
De ieiunio 609
1 609
10 609
11 609
12 609
16 609
De monogamia 602 603
1 602 603
3 603
8 619 625
8,2 603 626
10 634
11 544
De oratione 594 595
2 626
2-9 594
6 633
10-12 594
13-14 594
15-16 594
17 594
18 594
19 594 632
20-22 594
23 594
24 594
25 595
26-27 595
28-29 595
De paenitentia 597 599
1 619
2 619
3 619 629
4 619 629
5 619
6 619
7 597 598 619
8 629 630
9 598 599
10 619
11 619
12,9 599
De pallio 612 613
2 613
6 612
De patientia 596 597
1 596
12 619
13 606
15 596
De praescriptione haereticorum 568 572
1,9 571
7 617 618
13 620
14 620
15 589
20 589
21 590
22 590
36 621 632
38 572
40 571
44 570
(46-53) 475 571
De pudicitia 609 612
1 612
1,1 612
1,6 509
2 610 621
4 621
5,14 627
6,16 611
9 632
11 630
12 621
14,16 629
18,18 629
21 610 612 621 631
21,9 611
21,17 627
22,9-10 611
25 622
De resurrectione carnis 582
5,1 582
6 582
8 632
13 695
14,3ss 582
17 633
18 582
25 581
43 634
63 582
De spectaculis 590 592
1 591
8 592
13 632
25 591
25,5 545
27 591
30 590 591
De testimonio animae 563 565
1 564 565
De virginibus velandis 603 604
1 604 620 621
2 604
6 625
17,9 604
Scorpiace 580

Vicente de Lerins

Commonitorium 29,1. 12
33,2 12

IV. INDICE DE AUTORES MODERNOS

Aalders, G. D. J., 544 574.
Aall, A., 390.
Abbot, E. A., 169.
Abbot, G. F., 125.
Abel, A., 173 175.
Abramowski, R., 36 72 169.
Abu-Zahira, U. N., 16.
Abuladze, I., 483.
Accini, A. d', 694.
Achelis, H., 456 457 476 480 482 488 492 502 663.
Achéri, L. d', 17.
Aclais, A., 180.
Adam, A., 45 46 48 145 169 254.
Adam, K., 300 304 535 611 624 626 628 671.
Adler, A., 5.
Aeby, G., 204 298 338 404.
Aescoli, A. Z., 117.
Agius, A., 393.
Agnoletto, A., 49.
Agresti, G. di, 48.
Aguado, P., 237.
Agulles, J., 191 313 411.
Aichenseer, C., 37.
Akermann, M., 568.
Akinian, N., 11 36.
Aland, A., 62.
Aland, K., 7 17 20 292 395 673.
Alban, B., 685.
Al-Bakrî, M., 11.
Albert, H., 163.
Alberti, O., 313.
Albizzati, C., 613.
Aldama, J. A. de, 3 36 61 129 292 298 603 626.
Alès, A. d', 24 36 83 111 184 195 267 297 304 307 312 354 356 382 390 449 470 474 501 519 544 548 549 550 571 576 578 579 611 617 621 635 644 661 662 668 671.
Alessio, P., 8.
Alföldi, A., 694.
Alfonsi, L., 113 139 202 204 205 211 222 233 249 250 292 323 335 333 467 563 590 592 596 691.
Alishan, L., 147.
Allard, P., 178 182.
Alleker, J., 679.
Allemand-Lavigerie, C., 286.
Allevi, L., 317.
Allgeier, A., 544.
Allie, J. L., 190 572.
Allmen, J. J. von, 395.
Altaner, B., 6 8 10 27 48 61 91 116 172 173 195 245 275 291 357 446 612.
Altendorf, E., 628 669.
Altendorf, H. D., 326.
Alvarez, A., 3.
Alzog, J., 7.
Amann, E., 5 14 16 24 25 116 128 129 192 239 272 426 437 445 448 469 516 579 685.
Amand de Mendieta, E., 261.
Amatucci, A. G., 10 185 590.
Ambroggi, P., 93.
Amelineau, E., 178 271.
Amelli, A., 641.
Ammundsen, V., 519.
Amiot, F., 116 118 129 131 134 138 140 142 145 156.
Amore, A., 472.
Anastasius, I., 210.
Andersen, 371.
Anderson, J. O., 519.
André, G., 51.
Andres, F., 190 213 222 233 342.
Andresen, C., 210 211 624.
Andriessen, P., 192 245 249 478.
Andren, O., 51 62.
Andry, C. F., 100.
Anfuso, S., 694.
Anger, R., 158.
Anglus, Joh. Clem., 553.
Annato, P. 7.
Annaud, R., 93.
Anrich, G., 401.
Antoine, P., 490.
Antonelli, M. T., 233.
Antoniades, B., 202 213.
Antweiler, A., 354.
Apolloni Ghetti, B. M., 62.
Aral, S., 272.
Arbesmann, R., 565 609.
Archambault, G., 203 205.
Arendzen, J. P., 202 233 329 363 491.
Arévalo, F., 3.
Armini, H., 680.
Armitage Robinson, J., 20.
Armstrong, G. T., 198 309 617.
Arnaldi, F., 24.
Arndt, W. F., 23.
Arnold, A., 49 495.
Arnold, G., 71.
Arnou, R., 317 355 401.
Arnould, L., 232.
Arns, E. P., 639.
Arpe, C., 550.
Arrieri, J. A., 85.
Arróniz, J. M., 312.
Askew, A., 270.
Assemani, J. S., 6.
Assemani, St. E., 178.
Asspalg, G., 11.
Athenagoras, M., 48 401 413 490.
Atzberger, L., 443 582 635 684 702 704.
Aubé, B., 198.
Aubineau, M., 312 378.
Audet, J. P., 45 46 47 48 100 112 457 658.
Audet, Th. A., 297.
Audin, A., 288 314.
Auerbach, E., 31.
Aumer, J., 23.
Aureli, A., 27.
Axelson, B., 30 464 465 466 659 680 686.
Aymeric, J., 9.

Baarda, T., 276.
Babut, E. Ch., 515.
Bacht, H., 14 15 275.
Bacci, A., 565.
Backer, Ae., 277.
Backer, E., 550.
Bacon, B. W., 93 514.
Badcock, F. J., 36.
Baden, H., 88.
Bader, R., 371.
Badger, G. P., 6.
Badurina, F., 437.
Baehrens, W. A., 357 361 362 365 394.
Baer, J., 528 635 642 643 644 649 651 652 653 654 655 656 657 660.
Bailey, D. R. S., 688 691 692.
Baillie, J., 22.
Bainton, R. B., 606.
Bakels, H., 116.
Baker, A., 226.
Bakhuizen van den Brink, J. N., 15 63 305 432 571 572 628 639 641 642 643 647 672.
Balanos, D., 8 16 449.
Balestri, J., 178.
Balic, C., 245.
Balogh, J., 350.
Balsamo, M., 555 562.
Balthasar, H. U. von, 290 357 366 411.
Baltzer, K., 286.
Ball, M. T., 640.
Bammel, E., 49 218.
Bancy, M. M., 548.
Bannier, W., 483.
Barbel, J., 112 210 297 392 506 534 702 704.
Barberet, F., 113.
Barbero, G., 640 642.
Barbet, J., 38 585.
Barbotin, E., 587.
Barclay, W., 371.
Bardenhewer, O., 8 21 133 299 478 501.
Bardon, H., 459.
Bardsley, H. J., 90 119 286.
Bardy, G., 9 10 11 14 25 29 30 31 52 60 61 82 84 100 169 175 182 184 192 198 201 211 222 232 237 249 281 286 300 303 318 320 321 322 342 349 354 355 356 358 362 364 375 382 384 385 371 390 404 410 411 430 437 445 448 449 459 469 470 471 474 508 516 536 549 585 611 618 628 639 669 671 673 684.
Bareille, G., 111 190 253 705.
Barjeau, J. Philip de, 430.
Barlow, C. W., 159.
Barlow, R. M., 617.
Barnard, L. W., 52 62 85 91 100 113 198 218 233 249 401.
Barnard, P. M., 331.
Barnes, A. S., 61 120.
Barnes, W. E., 169 354.
Barnikol, E., 61 204 267.
Barnouw, A. J., 225.
Barns, J., 144.
Barra, G., 177.
Barral, L., 163.
Barre, A. de la, 321 560.
Barrel, J., 27.
Bartelink, G. J. M., 29 31 52.
Barth, C., 258.
Barth, F., 362.
Brathel, B., 686.
Barthélémy, J., 359.
Barthoulot, J., 293.
Bartlet, J. V., 47, 93, 457.
Barton, G. A., 224.
Bartsch, H. B., 15, 84, 276.
Basset, R., 117.
Bassy, D., 464.
Bastgen, M., 679.
Batte, H. N., 171.
Batiffol, P., 9 61 83 90 112 142 169 218 300 307 345 418 426 495 536 611 633 676.
Baudrillart, A., 24.
Bauer, A., 471 483.
Bauer, C., 430.
Bauer, J. B., 51 119 120 172 249 276 277 401 496.
Bauer, K., 232.
Bauer, W., 23 61 83 90 119 120 148 159 169 239 261 267 281 286 445.
Bauernfeld, O., 364.
Baumeister, A., 111.
Baumstark, A., 6 10 11 63 162 224 225. 226 244 261 428 488 490 489 519 515.
Baur, C., 17, 23.
Baur, L., 83 312.
Baurngartner, C., 25.
Baus, K., 30 411 606.
Bavaud, G., 300.
Baxter, J. H., 24 180.
Bayard, L., 436 528 548 636 640 642 643 659 660.
Bayet, J.,
Baylis, H. J., 467.
Baynes, A. Ch., 253 271.
Beaucamp, P., 457.
Beaujeu, J., 464 464.
Bebjan, P., 178.
Beck, A., 249 587 619 640.
Beck, H. J., 9.
Becker, C., 467 561 562 563.
Becker, I., 5.
Beckmann, J., 4.
Bedard, W., 579.
Bedjan, P., 145 426 431.
Beek, J. van, 184 222 233.
Beelen, J. Th., 68.
Behr, E., 465.
Beis, N., 480.
Békés, G., 350.
Belet, P., 7 482.
Bell, H. J., 119 180 317 426.
Belarmino, R., 6.
Bellini, E., 211.
Bellinzoni, A., 204.
Bellis, A. M., 112 595.
Bellpuig, M. T., 8 660.
Belluchi, A., 179.
Belser, J., 691 694.
Beltrami, A., 333 464 465.
Bender, W., 624.
Bengsch, A., 292 312.
Benne, W., 8.
Benoît, A., 48 67 100 292 298 309 312 499.
Benoît, J. D., 499.
Benoît, P., 37 159.
Benson, E. W., 436 638 649 662.
Bentivegna, G., 312.
Bentler, R., 467.
Benz, E., 210 233 335 336 548 624 705.
Beran, J., 218.
Berchen, D. van, 613.

Berge, B., 467.
Bergh van Eysinga, G. A. van den, 176 319.
Bernhard, J. H., 169.
Bernhard, L., 329.
Bernhardy, G., 5.
Bernoulli, C. A., 2 329.
Berro, F. P., 27.
Berrouard, M. F., 313.
Bertoldi, G., 467.
Berton, J., 617.
Bertozzi, A., 335.
Bertrand, F., 411.
Bertrand, G. M., 129 132 300.
Bertsch, L., 506.
Béry, F. A., 198.
Besnard, F. A., 679.
Besson, E., 47.
Beston, A. F. L., 225.
Bethe, E., 317.
Bethune-Baker, J. F., 16, 584.
Bettencourt, S., 411.
Bettenson, H., 25.
Betty, J., 571.
Betz, J., 218 307 345 398 496.
Beumer, J., 67 112.
Bevan, A. A., 145 317.
Bevan, E., 317.
Bevenot, M., 63 292 302 528 639 644 645 647 648 661 671 672.
Beyschlag, K., 63 94 510 536.
Biamonti, A., 438.
Bianchi, V., 254 268.
Bianco, B., 697.
Bickel, E., 10 563 615 686.
Bickel, G., 11.
Bickell, J. W., 427.
Bidez, J., 5.
Bieder, W., 48 84 172.
Bieler, L., 37 705.
Bigg, C., 317, 335 355.
Bigne, M. de la, 19, 235.
Bihlmeyer, K., 47 51 248 694.
Bihlmeyer, P., 153 446.
Bilabel, F., 666.
Bill, A., 574.
Billen, A. V., 544.
Billet, B., 249.
Billiet, G., 694.
Bindley, T. H., 182 565 567 571 590 649.
Birch, A., 116 154.
Birt, Th., 29 464 663 680.
Bischof, B., 31 172 545.
Bishop, W. C., 543.
Björck, S., 446.
Blacha, F. von, 663.
Black, M., 119 225.
Blackmen, E. C., 268.
Blair, H. A., 258 335.
Blaise, A., 24 31.
Blacke, R. P., 483.
Blackstone, W. J., 277.
Blake, R. P., 483.
Blakeney, E. H., 248 249 446 647 650 691.
Blanc, C., 364.
Blanc, E. J.,
Blanc, J., 488 491.
Blank, J., 242.
Blank, M., 474.
Blass, F., 29.
Blatt, F., 31.
Blich, J. F., 93.
Bligh, J., 48.
Blochet, 697.
Blomenkamp, P., 333.
Blum, G. G., 496 621.
Blumenthal, M., 136.
Blunt, A. W. F., 201.
Boatti, A., 326.
Bock, E., 131.
Bock, I. P., 195.
Bodin, Y., 394.
Boer, W. den, 333 341 371 404 465.
Böhlig, A., 24 275 276 278.
Boehmer, H., 304.
Böhner, H., 562.
Boissier, G., 543.
Boissonade, J. F., 173.
Bolgiani, F., 226 268 292 329.
Bolhuis, A., 84 691.
Bolkestein, H., 702.
Bollandus, J., 177.
Bona, C., 195.
Bonaccorsi, P. G., 118 660.
Bonnefoy, J. F., 375.
Bonner, C., 111 180 206 222 240 242 664.
Bonnet, M., 138 140 142 144 147.
Bonnet-Maury, G., 147.
Bonsirven, J., 116.
Bonwetsch, G. N., 16 116 117 134 249 297 418 437 440 441 443 444 471 478 480 512 513.
Boon, R., 411.
Boor, C. de, 5 422.
Bord, J. B., 673.
Borghini, L., 554.
Borias, A., 639.
Borleffs, J. W., 268 464 465 466 467 551 555 553 567 568 578 579 582 597 599 604 691 694.
Borneque, H., 466.
Bornkamm, G., 145.
Bornstein, W., 222.
Borst, J., 355.
Bosio, G., 9 47 51 85.
Bosse, F., 210.
Bosshardt, E., 257 574.
Boström, F., 437.
Botte, B., 37 67 291 305 471 488 489 492 496 498 499 500 501 640.
Botti, G., 222.
Bottomley, G., 141.
Boulanger, A., 526, 591.
Boulet, J., 641 642 643 657.
Bouman, C. A., 496.
Bougery, A., 563.
Bouhéreau, 370.
Boully, V. D., 9.
Bouriant, U., 122 149.
Bourier, H., 432.
Bousquet, J., 116.
Bousset, W., 142 145 253 317 410 427 435 490.
Bouyer, L., 7 254 318 411.
Boyd, W. J. P., 404.
Bover, J. M., 90 169 299 300.
Bovini, G., 469 470 694.
Boxler, F. X., 490.
Boysson, A. de, 360.
Bra, G. da, 470 474.
Braegelmann, A., 3.
Brakmann, C., 679 697.

Brandes, H., 152.
Brandhuber, P., 453.
Braniste, M. M., 335 401.
Brandt, S., 664 685 686 688 690 691 692 693 694 696 697.
Brandt, Th., 617 696.
Bratke, E., 323 478.
Braudrillart, A., 24.
Braum, B., 594.
Braun, F. M., 100 118 169 268.
Braun, O., 178.
Braun, R., 563 581 594.
Breccia, E., 317.
Breda, Fr. de, 8.
Bréhier, E., 317.
Bremond, J., 26.
Brewer, H., 666 696.
Brezzi, P., 318.
Brigham, F. H., 323.
Brigué, L., 4.
Brière, M., 480.
Brikinga, W., 465.
Brink, J. N. van den, 312.
Brinkmann, A., 432.
Brinktrine, J., 36 63 85 218 307 345.
Broekelmann, C., 11.
Broekelmann, K., 10.
Broekutne, A., 48.
Brok, M. F. A., 207 418.
Brooke, A. E., 259 364.
Brosch, J., 52.
Brotanek, R., 152.
Brothers, J. T., 204.
Brou, L., 568.
Broughton, T. R. S., 543.
Brouwer, A. de, 365.
Brown, H., 561.
Brown, M. P., 85.
Brown, R. E., 277.
Brox, N., 85 179 198 292 295 309 313 475.
Bruck, E. J., 331.
Bruders, H., 60 628.
Brugnoli, G., 691.
Brun, J., 24.
Brunner, C., 655.
Brunner, G., 27 684.
Bruscoli, G., 7.
Bruston, C., 159.
Bruyne, D. de, 141 159 160 224 513 514 515 516 544 635 666.
Bryce, H., 679.
Bryennios, Ph., 38 44.
Bucellato, M., 93.
Buchanan, E. S., 512.
Buchanan, N., 16.
Buchberger, M., 25.
Büchner, J., 591.
Büchner, K., 465.
Büchsel, F., 319.
Bucesku, N. C., 336.
Buchheit, V., 357 437 440 453.
Buckley, E. R., 202.
Budge, E. A., 116 129 134 136.
Buizer, C. M.,
Bulhart, V., 24 160 362 548 554 567 590 603 604 607 613 665 680.
Bultmann, R., 84.
Bunsen, C. C. J.,
Buonaiuti, E., 22 145 248 249 253 261 286 320 437 449 465 543 548 580 666.
Buoncuore, G., 281.
Burch, V., 118 120.
Burchard, C., 118.
Burel, J., 413.
Burger, F. X., 413 465.
Burghardt, W. J., 18 23 84 245 319.
Burgon, J. W., 412.
Burgos Nadal, T., 550.
Burian, J., 544.
Burke, G., 395.
Burkitt, F. C., 47 99 145 165 169 203 224 225 253 261 272 309 457 550.
Burleigh, J. H. S., 585.
Burmester, O. H. E., 116 423 492.
Burnet, G., 694.
Burr, J., 36.
Bury, F., 341.
Busch, B., 638.
Bussel, F. W., 701.
Busset, W., 145.
Bussi, D. N., 23.
Butler, C., 49 647 671.
Butterworth, G. W., 323 331 333 349 375.
Buttier, L., 10.
Buwet, J., 341.

Caballero Cuesta, J. M., 404.
Cabassut, A., 152.
Cabrol, F., 24.
Cadbury, H. J., 48 99.
Cadiou, R., 72 318 354 355 356 366 390 410 411 429.
Cagnat, P., 543.
Cairns, W. H., 370.
Cahier, C., 176.
Caldwell, T., 254.
Callegari, G., 178.
Callewaert, C., 186 496 560 562.
Calloni Cerreti, G., 548.
Camelot, Th., 14 37 82 88 90 328 335 341 345 350 398 411 470 585 624 671.
Camerlinjk, A., 309.
Caminero, F., 21 643 646 652.
Camino y Orella, J. A. del, 641.
Campbell, J. M., 9 679.
Campenhausen, H. von, 9 10 52 62 88 91 179 196 268 286 309 314 321 354 548 590 626.
Campos, J., 292 550 590 641.
Canfield, L. H., 178.
Cantalamessa, R., 242 581 625.
Capelle, B., 36 37 162 202 244 245 378 448 470 471 498 506 544 568 644 662 665.
Capitaine, W., 326.
Capmany, J., 639 669.
Capps, E., 22.
Cappuyns, M., 687.
Capua, F. de, 464 466 562 563.
Carcopino, J., 563.
Carena, M., 190.
Carey, H., 528 641 660.
Carlier, V., 464 465.
Carlson, M. L., 597 687.
Carlyon, J. Th., 253.
Carmignac, J., 169.
Carpenter, H. J., 37 498.
Carra de Vaux, B., 20 158.
Carrington, Ph., 190.
Carslaw, W. H., 190.
Cartojan, N., 148.
Casa, A. della, 466.
Casamassa, A., 8 52 222.

Case, S. J., 67.
Casel, O., 83 218 338 398 411 485 489 491 647.
Casella, F., 474.
Casey, R. P., 36 152 225 253 262 272 329 335 336 338 359.
Casciaro, J. M., 21.
Caspar, E., 281 285 286 304 536 538 671.
Caspari, C. P., 28 343 433 538 542.
Castar, E., 671.
Caster, M., 328.
Castiglioni, L., 548 555 580 607 613 644 650 686.
Castorina, E., 591 592.
Catalfamo, G., 321.
Catanzaro, C. J., 278.
Cataudella, Q., 9 224 323 333 336 371 465 613.
Causse, A., 171.
Cauwelaert, F. R. van, 61.
Cauwenbergh, E. van, 24.
Cavalieri, F., 695.
Cavallera, F., 19 25 37 51 244 354 371 611.
Cave, W., 704.
Cayré, F., 8.
Cecchelli, C., 543 563.
Cecchin, A. M., 84.
Ceillier, R., 6.
Cerfaux, L., 15 48 72 119 225 261 317 661.
Cerulli, E., 11.
Chabot, J. B., 11 20.
Chacaulay, W. M.,
Chadwick, H., 62 84 172 173 198 202 242 322 336 355 358 362 364 370 371 377 378 385 401 437 443.
Chagny, A., 182.
Chaine, M., 128 154.
Champonier, J., 321 354.
Chapman, J., 72 93 286 304 309 515 645 646 647 671.
Charles, R. H., 118.
Charlier, G., 466.
Chartier, C., 599 631 644.
Chase, F. H., 122 382.
Chase, R. M., 591.
Chatzekosta, H., 218.
Chaudouard, L., 232.
Chavasse, C., 67.
Chavoutier, L., 356.
Chawner, W., 71.
Cheek, J., 401.
Chenevert, J., 394.
Cherniss, H., 500.
Chester Beatty, A., 239.
Chirat, H., 18 24.
Choppin, L., 51.
Chrestos, P., 238.
Christ, W., 9 162.
Churruca, J. de, 202.
Ciani, P., 309.
Ciasca, P. A., 224.
Ciceri, P. L., 464.
Cipriani, S., 15.
Ciganotto, L., 382.
Caspari, 542.
Cladder, H. J., 157.
Claesson, Gösta, 552.
Clark, F. L., 335.
Clark, W. R., 437 440 441 443.
Clarke, C. P. S., 83 90.
Clarke, G. W., 292 467 639.
Clarke, W. K. L., 22 60 169 223.
Clausen, O., 237.
Clavier, H., 72.
Clemen, C., 211.
Clerici, L., 49.
Clerq, V. C. de, 695.
Clodins, R., 411.
Cloin, G., 83.
Coan, A. J., 36.
Codoner Merino, C., 3.
Cohen, j. F., 7.
Colasanti, G., 84.
Colin, J., 179 182 288.
Colombo, S., 22 27 51 178 181 465 466 550 561 562 640 641 642 643 644 647 649 651 652 653 654 655 684 685.
Colon, J. B., 404.
Colpe, C., 254.
Colson, F. H., 202 302 329 415 574.
Colson, J., 62 84 113 302 305 508 669.
Colunga, A., 341.
Coman, I. G., 639.
Combe, E., 464.
Combefis, F., 19 426.
Compagnoni, G., 5.
Concasty, M. L., 482.
Condamin, J., 9.
Congar, Y. M. J., 15.
Connolly, R. H., 36 47 48 49 88 99 142 145 169 224 225 249 456 485 486 488 489 492 495 498 501.
Constanza, S., 595.
Conway, M., 654.
Conybeare, F. C., 128 139 173 181 186 195 413 540.
Cooper, J., 491.
Corradini, F., 23.
Corbière, Ch., 190.
Corneau, N., 250.
Cornelis, H. M., 401.
Corssen, P., 181 515 574 636 665.
Cortelezzi, G., 594.
Corwin, V., 84.
Costa, A., 28.
Costanza, M., 660.
Costanza, S., 650.
Costas, P. S., 29.
Cotelier, J. B., 19.
Cothenet, E., 116.
Cotter, A. C., 15.
Couard, L., 119.
Couchoud, P. L., 267.
Couratin, A. H., 591.
Courcelle, P., 7 27 31 72 362 465 662 684 691.
Coustant, P., 280 538 539 540 542.
Couvèe, P. J., 702.
Coxe, A. C., 22 51 203.
Cozza, J., 19.
Cozza-Luci, J., 19.
Crafer, T. W., 67.
Crammer, J. R., 210 360 379.
Crebaut, S., 153.
Creed, J. M., 48.
Crehan, J. H., 27 37 84 232 378 489 498 621.
Cremers, V., 314.
Crescenti, G., 697.
Cresswell, R. H., 490.
Creusen, J., 16.
Creyghton, J., 37.
Cristiani, L., 26 84 297.
Critterio, B., 190.
Crombie, F., 51 67 358 375 386 446.

Crone, P. G., 82.
Crosaro, F., 180.
Cross, F. L., 7 9 23 207 258.
Crouzel, H., 350 354 357 362 382 392 393 395 404 411 432 435.
Crozier, W. P., 125.
Cruice, P., 474.
Crum. W. E., 24 423 426.
Cruttwell, Ch. Th., 7.
Cub, M., 437.
Cuevas, E., 8 10.
Cullen Stori, L. K., 218.
Cullmann, O., 15 37 61 62 72 274 276 314 364 370 378 495.
Cumont, F., 147 173 485 571 690.
Cureton, W., 82 147 244 251.
Curran, J. T., 309.
Cwiklinski, L., 594.
Czpla, B., 2.

Dahl, N. A., 91 100 613.
Dahlmann, J., 145.
Dain, A., 18 62.
Dale, A., 382.
Dalmasso, L., 466.
Dalmau, J. M., 448.
Dalrymple, D., 464 510.
Daly, C. B., 470 528 536 562 612 618 631 633 674.
Daly, E. J., 562.
Damme, D. van, 664.
Dammig, J., 691.
Damsté, P. H., 464.
Daniel-Rops, H., 244.
Daniélou, J., 22 72 112 122 191 213 218 242 291 297 298 300 302 309 314 319 329 336 354 356 404 411 471 474 480 485 635 702.
Dannenbauer, H., 61 141.
Dannreuther, H., 286.
Dassmann, E., 479.
Daube, D., 85 396.
Daula, D., 396.
Daoust, G., 48.
Davies, A. L., 118.
Davies, J. G., 582.
Dawkins, R., 154.
Debidour, V. H., 440.
Deblavy, J., 51.
Debouxthay, P., 202.
Debruine, L., 635.
Debrunner, A., 29.
Decarie, V., 581 617.
Décarreaux, G., 8.
Decker, A., 326.
Deeleman, C. F. M., 139 140 663.
Deemter, R. van, 112.
Deferrari, R. J., 22 29 641.
Deichgräber, K., 162.
Deimen, Th., 25.
Deissman, A., 28.
Dekkers, E., 18 31 553 561 562 567 590 591 595 603 604 611 621 633.
De la Cuesta González, F., 113.
Delafosse, H., 61 82 83.
Delaruelle, E., 312 695.
Delatte, A., 466.
Delazer, J., 157 603.
Delehaye, H., 88 177 178 179 180 181 636 666.
Delius, W., 205.
Della Casa, O. A., 563.
Delling, G., 173.
De Marco, A., 175.
Dembowski, H., 222.
Demmel, J. A., 550.
Demmler, A., 528.
Demougeot, E., 172 550.
Demoustier, A., 648 669 672.
Dempf, A., 318.
Deneffe, A., 14.
Dennefeld, L., 430.
Dennis, H. V. M., 466.
Denzinger, H., 25.
Derbos, G. J., 7.
Deroy, J. P. T., 411.
Dessau, H., 467 636.
Devos, P., 139 145 426.
Devreesse, R., 363 366 437 444 489 495.
Dhôtel, J. C., 366.
Díaz Bialet, A., 567.
Díaz y Díaz, M. C., 10 291 305.
Díaz Plaja, G., 10.
Dibelius, M., 49 61 112 119.
Dibelius, O., 8 258 382.
Diekamp, F., 2 51 68 244 356 420 437 447.
Diels, H., 250 474.
Diépart, A., 49.
Diercks, G. F., 550 595.
Dieringer, F. X., 633.
Dietevich, A., 150 173 175.
Diettrich, G., 169.
Dietz, M., 26.
Dihle, A.,
Diller, H., 5 336 466 659.
Dillmann, C. F. A., 24 27.
Dingjan, F., 88.
Dinkler, E., 62 63.
Diobouniotis, C., 291 360 478 480.
Dirksen, A., 8.
Dittrich, F., 413 418.
Dix, G., 45 48 49 93 224 488 489 491 498 499.
Dobiache-Rojdesvensky, O., 362.
Dobschütz, E. von, 36 125 147 403 515.
Dodd, J. T., 120.
Dodgson, D., 561 565 567 579 590 591 595 599 601 606 608.
Dods, M., 237.
Doerries, H., 359 449.
Dohmes, A., 162.
Doignon, J., 291.
Dolç, M., 561.
Dold, A., 545.
Dölger, F., 4 5 418 491 499.
Dölger, F. J., 36 83 139 142 157 163 173 175 179 184 190 193 195 210 338 343 371 382 396 818 426 435 441 446 506 519 540 563 567 571 576 579 585 588 590 595 602 606 608 611 618 633 661 694 697.
Döllinger, I., 467 474 536.
Dolz, A., 515.
Dombart, B., 657.
Domingo, S. de, 464.
Domínguez del Val, U., 8 10 18 28.
Donahue, J., 336.
Donaldson, J., 22 51 67 71 189 249 490.
Donckel, E., 72.
Donini, A., 469 510 513 611.
Donna, R. B., 660.
Donovan, J., 93.
Dorchain, P., 329.
Doren, R. van., 152.

Doresse, J., 274 275 276 277 291 474.
Dörfler, P., 178.
Dörholt, B., 36.
Dornseiff, F., 172 691.
Dorsch, E., 218.
Dossetti, G. L., 38.
Doudon, P., 349.
Doulcet, H., 249.
Doutrelau, L., 290 292 358 362.
Downey, G., 448.
Doyle, A. D., 305.
Draguet, R., 16 20 26 366.
Dröseke, J., 222 249 386 434 474 486 664.
Dressel, A. R. M., 71.
Drewetry, B., 411.
Drexl, F., 27.
Drijvers H. J. W., 261.
Drouzy, M., 579.
Du Cange, 23 24.
Duchesne, L., 38 173 175 490.
Ducheyne, A., 594.
Duckett, E. S., 10.
Duensing, H., 69 150 157 488.
Dugmore, C. W., 218.
Dulière, W. L., 309.
Dumont, C. H., 669.
Dumortier, J., 326.
Dumoutet, E., 448.
Duncker, L., 210 213 472 474.
Dunn, W., 275.
Duport, J. M., 298.
Duriez, G., 129.
Dürig, W., 550.
Dürr, L., 14.
Dusen, H. P. van., 22.
Duserre, J., 132.
Dutilleul, J., 26.
Duval, R., 11.
Dvornik, F., 5 144.
Dzialwski, G. V., 2.

Easton, B. S., 488.
Eberhard, A., 232.
Ebert, A., 9.
Ecchellensis, A., 5.
Echle, H. A., 332 343.
Edmonds, H., 562 563 691.
Edsman, C. M., 150 179 341 395 402 474 479 697.
Eggenberger, C., 52.
Egger, C., 685.
Ehrhard, A., 4 9 27 62 78 128 154 157 178 184 202 239 302 303 304 390 485 536 548 611.
Ehrhardt, A., 286 394.
Ehrhardt, A. A., 639.
Eibl, H., 321.
Einarson, 435.
Einsidler, J. M. 568.
Eisler, R., 478 514.
Eitrem, S., 579.
Eizenhofer, L., 326 616.
Elfers, H., 489 498.
Ellard, G., 495.
Ellspermann, G. L., 467 608 640 684 687 702.
Elorduy, E., 335 354 412.
Elter, A., 172 467.
Eltester, W., 20.
Elze, M., 222.
Elzey, W. J., 295.
Emerton, J. A., 359.
Emmerich, F., 201.
Emmi, B., 129.
Endres, J. A., 4.
Engberding, H., 489 664.
Engelbrecht, A., 550.
Engelhardt, M. V., 198.
Engelland, H., 15.
Englund, Y., 464.
Enslin, M. S., 116 302 321 548.
Erbes, C., 140 186 237 513.
Erbse, H., 171.
Ermoni, V., 267 338.
Ernesti, K., 326.
Ernst, J., 393 436 647 662 671 673.
Ernst, W., 329 638.
Errandonea, I., 47 51.
Es, W. van., 190 202.
Escobar, M., 30.
Escribano, I., 404.
Escoula, L., 297 312.
Essabalian, P., 225.
Esser, G., 304 535 567 580 584 587 599 603 606 609 611.
Estradé, M. M., 82 84.
Ettlinger, E., 4.
Eurjnger, S., 224 291.
Evans, A. P., 27 595.
Evans, E., 550 555 574 579 582 584 585.
Evans, E. C., 326.
Evans-Prosser, K. F., 341.
Evreux, P., 296.
Eyen, F. van., 16.
Eynde, D. van den., 14 303 304 307 317 490 495 498 519 536 611 645 647.

Fabbri, E .E., 298.
Fabbri, P., 120 690.
Fabriano, da G., 617.
Fabricius, J. A., 4 115.
Fabricius, U., 116.
Faessler, E., 411 694.
Fagitto, A., 548.
Fahy, T., 463.
Faider, P., 466.
Fairweather, W., 390.
Faldati, U., 293.
Fallani, G., 30.
Faller, O., 244 349.
Fanoni, G., 625.
Fantini, J., 331.
Farges, J., 437 440 441.
Farrar, C. P., 27.
Fascher, E., 61 122 141 338.
Faulhaber, M., 365.
Faulkner, J. A., 638.
Faure, 513.
Fausch, W., 467.
Fausset, W. Y., 522.
Favez, C., 638.
Favre, L., 24.
Favre, P., 534.
Favre, R., 625.
Faye, E. de, 211 253 320 333 354 640.
Feder, A., 198 202 203 210.
Fecht, G., 275.
Feiné, P., 36.
Fedorkov, S., 202.
Felder, J., 29.
Feltoe, C. L., 413 414 415 416 542.

Fendt, L., 253 437 440.
Ferguson, A. S., 329.
Fermi, M., 190 195 222 249.
Fernández de la Cuesta, I., 85.
Ferrarino, P., 466.
Ferrini, C., 684 686.
Ferrua, A., 8 30 62 175 185 519 661.
Fessler, F., 686.
Fessler, J., 7.
Festugière, A. J., 258 262 323 330 402 469 588 666 678 680 684.
Feuerstein, J., 222.
Fiesseman van Leer, E., 15.
Fichter, J. H., 639.
Ficker, G., 140 173 175 486.
Fiebig, P., 222.
Field, F., 356.
Figgini, C., 611.
Filliozat, J., 474.
Finan, F., 336.
Finck, F. N., 10.
Findlay, A. F., 8 119.
Finé, H., 635.
Fiecher, B., 152 449 545.
Fischer, J., 378 704.
Fischer, J. A., 51 179.
Fitzgerald, F., 404.
Fitzmeyer, J. A., 72.
Fitzpatrick, M. C., 696.
Flach, G., 4.
Flamion, J., 148.
Fleisch, H., 333.
Flemming, J., 168 456 457 572.
Flemming, W., 198.
Fletcher, W., 686 688 690 691 692 694 696 698.
Fliche, A., 354 425 433 538.
Foackes Jackson, E. J., 317 489.
Foerster, W., 259 275 329.
Fonck, L., 203.
Fontaine, G., 606.
Forcellini, E., 23.
Foroyce, B., 277.
Forget, J., 20 304.
Forni, R., 291.
Förster, M., 153 475.
Föorster, W., 256 258.
Forti, G., 548 641 685.
Flemming, J., 168 456 457 572.
Flemming, W., 198.
Fletcher, W., 686 688 690 691 692 694 696 698.
Fliche, A., 354 425 433 528.
Foackes Jackson, E. J., 317 489.
Foerster, W., 259 275 329.
Fonck, L., 203.
Fontaine, G., 606.
Forcellini, E., 23.
Forget, J., 20 304.
Forni, R., 291.
Forovce, B., 277.
Förster, M., 153 475.
Förster, W., 256 258.
Forti, G., 548 641 685.
Fortier, P., 358 362.
Fortin, B., 669.
Fortin, E. L., 338.
Foulkes, E., 685.
Fournier, F., 362.
Francescini, E., 23 159.
Franceschini, P. G., 8.
Franchi de Cavallieri, P., 180 181 184 606 636 695.
Francke, K. B., 684.
Franco Fernández, R., 635.
Francoules (Frangoulis), J. D., 338 561.
Frankenberg, W., 71 72.
Franko, J., 117.
Franses, D., 51 536 611 671 694.
Frasca, S., 201 237.
Frassinetti, P., 466 561 562.
Fredouville, J. C., 576.
Freedman, M., 275.
Freese, J. H., 5 464.
Frei, W., 254.
Freimann, M., 190 203.
Freistedt, E., 142.
Frend, W. H. C., 88 254.
Freppel, Ch. E., 198.
Freppel, E., 354.
Frere, W. H., 495.
Freud, W. H. C., 277.
Frey, J. B., 459.
Friedländer, M., 190.
Friedrich, Ph., 195.
Friend, W. H. C., 179.
Fries, C., 396 464.
Fritsch, C. T., 359.
Fritz, G., 356 422.
Froidevaux, L., 36 291 292 293 433.
Frotscher, P. G., 686.
Frövig, A., 93.
Fruechtel, F.,
Fruechtel, L., 321 329 333 336 357 363 378 565.
Fruetsaert, E., 579 631.
Fuchs, H., 171.
Fuetscher, L., 364.
Fuller, J. M., 222 548.
Funk, F. X., 47 64 78 82 88 98 217 222 248 249 256 286 304 428 456 488 490 491 562 611 662 663.
Fuysschaert, J., 538.

Gaar, Aem., 18.
Gabarrou, F., 678 684.
Gabra, E., 239.
Gaechter, P., 93 297.
Gaiffier, B. de, 238 470.
Gaisford, Th., 5.
Galdi, M., 465 594.
Galindo, A., 177.
Galindo, P., 3 10.
Gallandi, A., 19.
Galletier, E., 299 695.
Gallina, C., 179.
Galling, K., 24.
Galtier, P., 305 396 447 457 489 490 498 510 536 611.
Gamber, K., 63 162 179.
Ganszyniec, R., 202 474.
García Villada, Z., 88 178 396.
Garciadiego, A., 84.
García de la Fuente, A., 661.
Garçon, J., 299.
Gardner-Smith, P., 122.
Garijo, M. M., 391.
Garitte, G., 173 276 277 472.
Gärtner, B., 276.
Gaspar, E.,
Gassó, P., 244.
Gatti, L., 184.
Gaudel, P., 395.
Gaudement, J., 510.
Gauthier, R. A., 326.

Gebhardt, M., 685.
Gebhardt, O. von, 4 20 51 88 122 177 189 248.
Geffcken, J., 16 171 186 190 195 198 222 232 237 248.
Geisau, H. von, 463.
Geiselmann, J. R., 15 16 347 396.
Gelenio, S., 522 553 554.
Gelzer, H., 445.
Gemoli, W., 336.
Genet, D., 382.
Genevois, M. A., 299.
Gennaro, S., 660 697.
Gennero, S., 250.
Genoude, A. E. de, 22 322 471 587 641.
Genouillac, H. de, 16 83.
Geoghegan, A. T., 49.
Georgescu, N. S., 326.
Geraets, T. F., 302.
Gerhard, J., 1.
Gerhard, M., 314.
Gerhardson, B., 15.
Gericke, W., 297.
Gerke, A., 8.
Gerke, F., 61.
Gerlo, A., 613.
Gershenson, D., 204.
Getino, L. G. A., 152.
Getzeny, H., 281.
Gewiess, J., 534 582.
Gewinn, J., 139 502.
Geyer, B., 20.
Ghedini, G., 9 112 119.
Ghellinck, J. de, 4 6 7 8 10 14 30 36 37 179 190 309 550.
Gibbard, S. M., 85.
Gibbins, H. J., 49.
Gibson, M. D., 71 456.
Gidee, 154.
Giet, S., 49 62 72 113 471 472 486.
Gildersleeve, B. L., 201.
Giles, E., 25.
Gilg, A., 14.
Gill, D., 204.
Gillet, C. R.,
Gingrich, F. W., 23.
Ginoulliac, A.,
Giordani, I., 52 60 201 571.
Giordani, J., 190 562 647.
Giordano, O., 49 218.
Giusso, L., 357.
Giusti, A., 694.
Giversen, S., 275 277.
Gläsener, H., 685.
Glasson, T. F., 277.
Glaue, P., 366 658.
Glim, F. X., 47 51.
Glorieux, P., 17.
Glotz, G., 355.
Glover, R., 45 48.
Glover, T. R., 561 562 591.
Gmelin, U., 628.
Gnilka, J., 118.
Gnolfo, G., 320.
Godet, G., 249.
Godet, P., 8 249 684.
Goelzer, H., 550.
Goetz, G., 93 466.
Goetz, K., 641 642.
Goffinet, E., 366.
Gögler, R., 364 404.
Goguel, M., 217.
Goignon, J., 639.
Gokey, F. X., 52.
Göller, E., 394 404 536 611.
Goltz, E. v. d., 83 364 379 382 595 649.
Gomá, I., 302.
Gómez, J. M., 671.
Gonella, G., 619 694.
González-Blanco, E., 118.
González Carvajal, D., 7.
González Francés, E. F., 7.
Goodenough, E. R., 198 317 490.
Goodier, A., 354.
Goodspeed, E. J., 8 48 51 138 158 189 196.
Goossens, W., 83.
Gorce, D., 6 641 660.
Gordon, J. D., 37.
Görgemanns, H., 375.
Göttsberger, J., 427.
Gottstein, M. H., 359.
Goubert, J., 26.
Gougaud, L., 152.
Gouillard, J., 26.
Grabar, A., 179.
Grabisch, J., 662.
Gradenwitz, O., 647.
Graef, H., 8.
Graf, G., 11 72 132 244 275 457 492.
Graffin, R., 19.
Grandclaudon, M., 8.
Grande, C. del, 162 163 329.
Grandgent, C. H., 29.
Granger, J., 446.
Grant, R. M., 5 15 51 52 85 93 169 191 192 198 222 223 229 233 238 242 254 256 258 268 276 278 291 292 309 318 362 401 446 514 563 574 702.
Grasmueller, O., 640.
Grasso, J. B. Blo, 26.
Graszinski, R., 694.
Gray, L. H., 84.
Grebaut, S., 117 150.
Green, W. M., 544.
Greenslade, S. L., 25 548 554 641.
Gregg, A. F., 181.
Grégoire, H., 5 87 88 175 179 261 268 686 694.
Greiff, A., 49 175.
Greiff, J. N., 218.
Grenfell, B. P., 118 163 195 445.
Gressmann, H., 224.
Gribomont, J., 49 129 676.
Griffe, E., 88 186 563.
Grillmeier, A., 14 37 84 191 210 211 242 243 254 298 300 338 357 392 496 506 581 625.
Grimme, H., 168.
Grimmelt, L., 398.
Grinten, F. van der, 350.
Grobel, K., 112 275.
Grohmann, A., 666.
Gronau, K., 190.
Gröne, V., 476.
Groot, J. F. de, 16, 396.
Gross, J., 349.
Gross, O., 237.
Grossi-Gondi, F., 178.
Grossouw, W., 116.
Grotz, G. R., 112.
Grotz, J., 112 345 457 510 612 644.
Gruber, R., 411.
Grumel, V., 483 664 695.
Grundl, B., 201.

Gry, L., 93 157.
Gryson, R., 94.
Guallar, M., 660.
Guarducci, M., 176 307.
Guasco, C., 321.
Gudemann, A., 10 465 466.
Guenther, E., 179.
Guéraud, O., 361 370 378.
Guerrier, L., 117 156.
Guibert, J. de, 25 26.
Guidi, J., 11 20 136.
Guignebert, Ch., 548.
Guillard, 613.
Guillaumin, M. L., 292.
Guillaumont, A., 276 356.
Guillet, J., 319 430.
Guillon, N. S., 22.
Guilloux, P., 349 548.
Guinagh, K., 680 694.
Gülzow, H., 510 536.
Gunkel, H., 24 162.
Günter, G., 496.
Günter, H,. 178.
Günther, E. 88 179.
Gussen, P. J., 326.
Gustafsson, B., 286.
Guthrie, D., 548.
Gutjahr, F. S., 309.
Gutwenger, E., 93.
Gutwenger, R., 514 515.
Gwatkin, H. M., 26.
Gwilliam, G. H., 412.
Gwynn, J., 502.

Haardt, R., 275.
Haarlem, A. van, 85.
Haase, F., 119 129 131 134 136 145 195 244 261.
Hadidian, D. Y., 49 499 596.
Hadot, P., 378.
Haegglund, B., 302 341 621.
Haenchen, E., 253 276.
Haendler, G., 671.
Haeringen, I. H. van, 467.
Hagemann, H., 542.
Hagemeyer, O., 178.
Hagen, L., 178.
Hagendahl, H., 466 680 685.
Haguenin, M., 611.
Hagmann, H., 304 542.
Hahn, A., 35 261 267.
Haibach-Reinisch, M., 245.
Haidenthaller, M., 565.
Halévy, J., 359.
Halkin, F., 182 432.
Hall, S. G., 63 143 243.
Haller, J., 536.
Haller, W., 595.
Hallock., F. H., 116 628.
Halm, C., 463.
Halusa, T., 171.
Hamel, A., 489 506.
Hamman, A., 17 19 26 37 113 145. 331 382 553 596 649.
Hammond, C. P., 364.
Handmann, R., 120.
Haneberg, D., 492.
Hannah, J. W., 84.
Hannan, M. L., 652.
Hanozin, P., 178.
Hansen, G. C., 226.
Hanslik, R., 180.
Hanson, A., 624.
Hanson, H. P. C., 15 305 355 394 404 617.
Hanssen, H., 489 640.
Hanssens, J. M.,
Harden, J. M., 11 456.
Hardowirjono, R., 669.
Hardy, E. R., 25 317.
Harl, M., 23 326 375 404 411.
Harler, W., 636.
Harloff, W., 690.
Harmer, J. R., 47 51.
Harnack, A. von, 7 16 20 36 47 51 61 62 64 69 81 83 98 116 117 122 139 150 158 160 168 173 175 178 182 184 186 189 190 192 203 206 217 222 237 239 243 248 259 267 268 269 272 279 291 294 304 320 332 343 354 360 366 387 395 411 420 422 423 428 445 448 449 452 453 456 457 459 484 501 502 512 513 514 535 536 540 548 611 615 616 636 638 642 660 662 663 664 665 666 675 688 704 705.
Harris, C. V., 394.
Harris, J. R., 47 67 83 112 163 165 169 191 192 193 194 195 224 456 704.
Harrison, P. N., 83 89 90.
Hartel, G., 181.
Hartel, W., 426 436 528 639 641 642 643 644 646 647 649 651 652 653 654 655 656 657 658 660 661 663 664 665.
Hartl, A., 686 691 692 694.
Hartwell, K. E., 702.
Harvard, 291.
Harvex, J. R. M., 239.
Harvey, W. W., 290.
Hasler, V. E., 319.
Hass, W., 666.
Hastings, J., 24 83 90 118 122 125 162 224.
Hauck, A., 24 190 548.
Hauler, E., 428 456 471 488.
Hauschild, G. R., 549.
Hauser, Ph., 99 203.
Hausherr, I., 411.
Haussleiter, J., 159 528 662 703 704 705.
Havercamp, 560.
Harvey, A. E.,
Hawkins, J. B., 423 425 426.
Hawthorne, G. F., 223.
Hayes, W., 131.
Hazelden, Walker, J., 49.
Headlam, A. C., 90.
Heard, R. C., 309 514.
Hebert, A. G., 15.
Hekel, A., 317.
Heer, M., 666.
Hefele, C. H., 232.
Heffening, W., 225.
Hefner, P., 295.
Heggelbacher, O., 498.
Heidentaler, M.,
Heidenthaller, M., 555.
Heikel, E.,
Heiler, C.L ., 222.
Heilmann, A., 25.
Heine, O., 185.
Heinemann, J., 317 319.
Heinig, M., 701.
Heinisch, P., 319.
Heinrici, G., 258 330 513 517 534 538 539 542 549.
Heintze, W., 72.

Heintzel, E., 575.
Heinze, R., 466.
Heitmann, A., 84 312.
Heizelmann, W., 248.
Hellmanns, W., 178.
Helm, R., 466.
Hemmer, H., 20 22 47 51.
Hemmerdinger, B., 5 62 288 290 292.
Hendrix, P., 256.
Henen, P., 561 562.
Hennecke, E., 35 67 71 116 118 129 131 138 140 142 144 145 150 157 158 162 169 171 193 194 248 405 488 489 512 515.
Hennecken, E., 47.
Henry, R., 5.
Henschel, G. A. L., 24.
Herding, G., 2.
Herescus, N. I., 645 652.
Hering, J., 347.
Hermaniuk, P., 350.
Hermann, A., 666.
Hermann, H., 8.
Hermann, Th., 173 522 585.
Hermans, A., 100 666.
Hermes, J. J., 4.
Herrera, S., 309.
Herrero Durán, A., 579.
Herrmann, L., 61 112 171 286.
Hersman, A. B., 319.
Hertlein, E., 467.
Hertling, L., 61 179 286 639.
Herwegen, I., 338.
Heseler, P., 440.
Hessen, J., 618.
Heussi, K., 61 62 349 410.
Hidén, K. J., 678 680 684.
Higgins, A. J. B., 225 268 574 595 650.
Higgins, M. J., 29.
Hilgenfeld, A., 71 116 186 253 256 258 259 261 267 286 330 478 662.
Hill, J. H., 224.
Hiltbrunner, E., 575.
Hiltbrunner, O., 31.
Hinks, R., 319.
Hinnisdaels, E., 465.
Hippolytos, A., 375.
Hirsch, S., 4.
Hirschfeld, O., 3 182 548.
Hitchcock, F. R. M., 37 47 205 237 291 297 307 320 337 345 398 443 633.
Hjelt, A., 224.
Hnna, J. W., 84.
Hobson, A. A., 224.
Hochban, J. I., 312.
Hödum, A., 61 84.
Hodzega, J., 394.
Hoeltzenbein, A., 652.
Hoermann, K., 52.
Hoergl, C., 313.
Höfer, J., 25.
Hoffmann, F., 37 191 204 342.
Hoffmann, M., 204 261 440 441 443 453 467.
Hofius, O., 276.
Höfling, J. W. F., 307.
Hofmann, R., 118.
Hofmans, F., 202.
Hogg, H. W., 224.
Hoh, J., 49 83 157 283 309 510 536 631.
Holl, K., 36 333 356 426 500 548.
Holland, D. L., 37.
Hollard, A., 267.
Holmes, P., 554 555 571 574 575 576 581 582 584 587.
Holstein, H., 15 291 302 305 309.
Holte, R., 202.
Holtzmann, 115 401.
Holzhey, C., 139.
Holzinger, K., 171.
Hommes, N. J., 93 658 705.
Hontheim, J., 224.
Hontoir, C., 323.
Hoogterp, P. W., 30.
Hopfenmüller, L., 307.
Hopfner, Th., 19 371.
Hoppe, H., 72 549 550 560 561.
Hoppenbrouwers, A. M. H., 179 550 590 640 656 685.
Hora, E., 195.
Hörmann, K., 48 84 113.
Horner, G., 271 428 488.
Hornschuh, M., 121 157 318 320 354
Hornus, M., 548.
Hort, F. J. A., 329 427 452.
Höslinger, R., 619.
Houghton, H. P., 277.
Houppen, A. M. H., 550.
Housman, A. E., 249.
Houssiau, A., 290 298.
Houstan, A., 291.
Howard, W. F., 267 514.
Howitt, H., 8.
Howorth, H. H., 359.
Howton, J., 210.
Hrosa, H., 690.
Hubeaux, J., 697.
Huber, S., 47 51.
Hubert, K., 336.
Huby, J., 261.
Hubik, K., 202.
Hucke, H., 162.
Hudson-Willians, A., 702.
Huebner, S., 674.
Huemer, J., 2.
Huertgen, B., 178.
Hufmayr, E., 664.
Hulen, A. B., 196 203.
Hummel, E. C., 179.
Hummel, E. L., 639 673.
Hunger, W., 195 297.
Hunt, A. S., 118 163 195 445.
Hunt, R. W., 687.
Hüntemann, P. U., 47 202 571.
Hunter, A. M., 20.
Hunziger, C. H.,
Hurter, H., 20 27.
Hyldahl, N., 204 243 286.
Hyvernat, H., 20 178 426.

Ibáñez Arana, A., 15.
Ihm, M., 3.
Ijsseling, P. C.,
Inge, W. R., 354.
Inglisian, V., 11.
Instinsky, H. U., 448.
Irmscher, J., 31 172 691.
Ivanka, E. v., 191 356 375 688.

Jackson, B., 88 371.
Jackson, F. J. Foakes, 489.
Jackson, J., 323.
Jacob, W., 17.
Jacobs, C. M., 405.

Jacobs, H. E., 405.
Jacquin, R., 15 302 305.
Jaeger, W., 191 319.
Jagelitz, K., 694.
Jagielski, H., 686.
Jakovlevic, R., 563.
Jaland, T. G., 218.
James, M. R., 72 115 116 120 125 129 131 132 133 134 135 139 140 142 144 145 150 152 153 154 157 158.
James, R. M., 159 323 464.
Janacek, K., 475.
Janini, J., 457.
Jansen, J., 625.
Jansen, J. L., 179.
Janssen, H., 550 650.
Janssens, A., 129.
Janssens, G., 359.
Jaubert, A., 63 358 361 362.
Javierre, A. M., 62 286.
Jay, E. J., 382.
Jay, P., 661 673.
Jeanmaire, H., 171.
Jehne, W., 202.
Jelke, R., 401.
Jenkins, D. E., 312.
Jenkinson, W. R., 313.
Jentsch, W., 318.
Jeremías, A., 36.
Jess, Th., 286.
Jivani, O., 684.
Joannides, A., 232.
Johnson, C., 24.
Johnson, S. E., 116.
Johnston, J. A., 184.
Jolv, R., 112.
Jonás, H., 253 254 258 275 375 411.
Jones, H. St., 23.
Jones, R. M., 322.
Jong, J. J. de, 467.
Jong, J. P., 307.
Jonge, E. D., 640.
Jonge, M. de, 118.
Jonkers, E. J., 491.
Joosen, J. C., 319.
Joppich, G., 313.
Jordáchescu, G., 8 690.
Jordan, H., 7 290 291 519 534 664.
Joseph, T. K., 145.
Josi, E., 62 469 519.
Jouassard, G. H., 14 52 84 182 292. 299 300 312 506.
Jouon, P., 225.
Jourdan, C. V., 495.
Jourjon, M., 354 639.
Joyce, G. H., 631 644.
Jugie, M., 244 435.
Jugie, M. A. A., 154 307.
Jülicher, A., 224 356 544 662 704.
Julius, K., 195.
Jullian, C., 182.
Jung, C. G., 112.
Jungklaus, E., 488.
Jungmann, B., 7.
Jungmann, E., 2.
Jungmann, J. A., 49 218 382 489 495.
Junius, Fr., 554 560.

Karderschafka, R., 597 654.
Kadloubovsky, E., 26.
Kahke, P., 225.
Kahle, P. E., 359.
Kahle, T., 242.
Kahrstedt, U., 182.
Kaiser, M., 52 267 673.
Kalkmann, A., 222.
Kamil, M. H., 11.
Kappelmacher, A., 10.
Kapsemenos, S. G.,
Karabangeles, G., 237.
Karniri, J. N., 25.
Karniri, W., 16.
Karosi, A., 465.
Karpathios, E. J., 249.
Karpp, H., 180 347 401 572 588 617 684 702.
Karst, J., 11.
Kasser, R., 139 277 278.
Kastner, E., 8.
Kastner, K., 628.
Kattenbusch, F., 36 433 705.
Katz, P., 204 359 513.
Katzenellenbogen, A., 136.
Katzenmayer, H., 48 61 281 305.
Kaufmann, K. M., 176.
Kautzsch, E., 171.
Kay, D. M., 195.
Kayser, H., 267 673.
Keble, J., 22 291.
Keenan, A. E., 643.
Keilbach, G., 534.
Kekelidze, K., 11 483.
Kelber, W., 391.
Kellner, H., 548 549 554 561 565 567 568 571 579 580 587 590 591 593 595 597 599 601 602 603 606 608 609.
Kelly, J. M. D., 17 37 218 302 491 492 498 621.
Kemp, E. W., 423.
Kennedy, S., 256.
Kenney, J. F., 10.
Kent, W. H., 491.
Kennyon, F., 427.
Kerenyi, K., 171.
Keresztes, P., 202 563.
Kern, C., 28.
Kerr, H. T., 354.
Keseling, P., 203 211 233 612.
Kesich, V., 430.
Kettler, F. H., 355 375 391 426.
Khalil, L., 225.
Kidd, B. J., 26 304 513 536 540 542.
Kiessling, E., 23.
Kihn, H., 7 248 249 430.
Kilpatrick, G. D., 112 355 574 579.
Kim, K. W., 371 382.
Kingsland, W., 254.
Kirch, C., 26.
Kirsch, J. P., 519.
Kirschbaum, E., 62 179.
Kirschwing, O., 679.
Kishpaugh, M. J., 129.
Kistner, K., 679.
Kittel, G., 23 48 169.
Klauser, Th., 25 47 48 62 99 175 286 336 459.
Klawek, A., 129.
Klebra, E., 290 312.
Klee, H., 16.
Klein, G., 191 669.
Klein, J., 617.
Kleinschmidt, B., 129.
Kleist, J. A., 47 51 60 82 88 93 99 249.
Klette, 186.
Klijn, A. F. J., 145 159 246 359.

Klinkenberg, J., 5 403.
Klostermann, E., 9 20 116 118 122 149 192 291 336 338 355 357 359 361 362 364 366 371 378 398.
Klotz, A., 466.
Kmosko, M.,
Knaake, J. A., 643.
Knapp, C., 680.
Knappitsch, A., 688 696.
Knauber, A., 318 429.
Kneller, C. A., 304 642 647 656 668 671.
Kneller, C. H., 14.
Kneller, K., 410.
Knoch, O., 63.
Knook, P. C., 640.
Knopf, F., 67.
Knopf, R., 47 88 177.
Knorz, P., 113.
Knowlton, E. C., 319.
Knott, B. I., 31.
Knox, J., 267 378.
Knox, W. L., 48 305 401.
Koch, A., 349.
Koch, H., 26 160 202 290 291 299 304 312 321 354 355 512 519 527 536 548 549 550 568 571 587 594 601 611 619 626 628 638 640 644 645 647 650 651 652 654 655 656 658 659 661 662 663 665 666 671 673 678 680 686 694 702 704.
Koch, Hal, 36 69 354 513.
Koch, J., 67 83 347 382 534.
Koch, W., 190.
Koehne, J., 603 661.
Koehler, W., 536.
Koenigsdorfer, Is., 616.
Koep, L., 609.
Koeppler, H., 3.
Koetschau, P., 357 364 370 382 385 386 431.
Koetting, B., 601 702.
Köhler, K., 579.
Köhller, W., 16 536 611 612.
Kohlmeyer, E., 286.
Koffmane, G., 29.
Kohlmeyer, E.,
Kok, W., 593 594.
Kolberg, J., 628.
Kolping, A., 549 550.
Kominiak, B., 210.
Köhne, J., 591.
Koole, J. L., 307 319.
Kopp, J., 694.
Korn, H., 51.
Koskenniemi, H., 29.
Köster, H., 48 52.
Köstlin, K. R., 272.
Koter, F., 465.
Kotsonès, J. J.,
Kötting, B., 548 603 702.
Kougeas, S. B., 5.
Krabinger, J. G., 642.
Kraeling, Ch., 152 225.
Krafft, P., 680.
Kraft, B., 309.
Kraft, H., 9 25 51 263 548 692.
Kraft, R. A., 428.
Kragerxud, A., 277.
Krause, M., 272 275 277 278.
Krawczynski, S., 321.
Kremser, H., 15.
Krenkel, W., 691.
Krestan, L., 666.
Kretschmar, G., 253 338 378 489.
Kriebel, M., 522 534 624.
Krikone, H., 210.
Kristeller, O., 31.
Kroll, J., 24 36 125 134 145 162 169 173.
Kroll, W., 465 679 680.
Kropp, A. M., 148.
Kroymann, A., 551 553 554 567 568 571 574 575 576 582 584 590 593 597 601 602 603 606 607 613 615 704.
Krueger, G., 7 20 27 64 67 88 177 192 195 201 249 371 466.
Krumbacher, K., 9.
Kuehner, C., 261.
Kuhn, K. H., 276.
Kuijper, D., 465 555.
Kukula, R. C., 222.
Kumor, B., 62.
Kuppens, M., 508 679.
Kurfess, A., 139 148 159 171 172 464 466 467 686 690.
Kurizinger, J.,
Küry, U., 15.
Kürzinger, J., 93 94 309.
Kuss, O.,
Kutsch, W., 11 692.
Kytzler, B., 464 467.

Laba, B., 8.
Labhardt, A., 467 618.
Labib, P., 275 277 278.
Labourt, J., 169.
Labriolle, P. de, 9 159 182 184 371 548 571 574 599 611 647 684.
Lacey, T. A., 660.
Lacoste, E., 281.
Ladsberg, H., 245.
Laeuchli, F., 355.
Lagarde, P. A. de, 71 425 435 456 480 481 487.
Lagrange, M. J., 120 129 153 198 225 512 513 514 516.
Laguier, L., 190.
Laistner, L. W., 10.
Lake, K., 20 36 47 51 67 111 125 157 206 248 249.
Lake, S., 20.
Lambot, C., 38 93 488.
Lamiranda, E., 28.
Lammert, F., 445.
Lampaert, J., 591.
Lampe, G. W., 23.
Lanaro, P., 182.
Landgraf, A., 152 664.
Landi, C., 696.
Lang, G. T., 608.
Langraf, G., 525.
Langstadt, E., 612.
Lanne, E., 294 295 491.
Lannoo, J., 356.
Lannoy, J. D., 663.
Lanschoot, A. van,
Lantschoot, A. van, 113 244.
Lanversini, P. de, 470.
La Piana, G., 281 304.
Laporte, J., 8.
Lapôtre, A., 666.
Lappa-Zizicas, E., 113.
Lara-Santaella, 587.
Larfeld, W., 93.

La Rue van Hook, 5.
Latko, E. F., 396.
Lattey, C., 449.
Laubmann, G., 686 690 693.
Lauchert, F., 195.
Läuchli, S., 362 404.
Laurand, L., 10.
Lauras, A., 404.
Laurent, A., 51.
Laurenti, R., 679.
Laurentin, A., 534.
Laurentin, R., 17.
Laurin, J. R., 680 687.
Lausberg, H., 245.
Lavagnini, B., 139.
Lavarenne, M., 644 651.
La Vespa, C., 249.
Lawlor, H. J., 93 286 447.
Lawson, A. C., 365 640.
Lawson, J., 52.
Lawson, L., 309.
Lawson, R. P., 362.
Lazzati, G., 23 179 185 195 233 249 321 440 465 568.
Leal, J., 597.
Lebeau, P., 404.
Leblanc, J., 210 222 232.
Lebon, J., 36 37 206 237 626.
Le Blant, E., 175 176 177.
Le Bonniec, H., 680.
Lebourlier, J., 305.
Lebreton, J., 36 60 83 112 162 190 198 237 295 297 312 335 338 354 356 382 390 410 411 433 640 649 661.
Leclercq, H., 11 17 24 175 178 185 224 553 286 490 491 512 513 543 685.
Leclercq, H., 11 210 356 467.
Le Cour, P., 253.
Lécuyer, J., 508.
Lee, G. M.,
Leeming, B., 579.
Leew, G. v. d, 61 404.
Lefèvre, M., 478.
Lefort, J., 423.
Lefort, L. Th., 51 69 112 116 132.
Left Gordon, F. R., 173.
Legge, F., 211.
Legge, J., 474.
Lehmann, B., 232 549.
Lehmann, J., 71 549.
Leigh-Bennet, E., 8.
Leimbach, C., 633.
Leipoldt, H., 488.
Leipoldt, J., 10 276 277 278 488.
Leisegang, H., 253.
Leitl, J., 237.
Lejay, P., 20 22 611.
Leloir, L., 226.
Lelong, A., 51 82 111.
Lemarchand, L., 81.
Lemm, O. v., 136.
Lemme, L., 129 195.
Le Moyne, J., 647 648.
Lengeling, E., 506.
Lenormant, F., 176.
Lenz, C., 401 691.
Leone, L., 222.
Leonessa, M. da., 469.
Leontig, G., 312.
Leroux, G., 491.
Leroy, F. J., 435.
Leroy, M., 697.
Le-Saint, W. P., 631.
Lesousky, M. A., 661.
Lettner, M., 355.
Leturia, P., 318.
Leuthold, W., 305.
Levasti, A., 350.
Levi Della Vida, G., 261.
Levy, J., 329.
Lewis, F. G., 309.
Lewis, G., 352.
Lewy, H., 169 190 410 661.
Lexa, F., 272.
Liang, K. J., 62.
Liberty, S., 37.
Liboron, H., 263.
Lichtenstein, E., 37.
Liddell, H. G., 23.
Lieberg, G., 465.
Liebermann, S., 179.
Lieblein, J. D. C., 272.
Liechtenhau, R., 272.
Lieftinck, G. I., 552 591.
Liénard, E., 159.
Liese, W., 211.
Lieske, A., 361 391 411.
Lietzmann, H., 8 20 36 47 48 49 51 61 67 83 98 100 142 145 157 185 224 245 292 427 490 499 512 515 542 685.
Lightfoot, J. B., 47 51 64 67 81 82 88 158 248 249 286 474 501 512 513.
Ligier, L., 302.
Lilienfeld, F. von, 85.
Lilje, H., 47.
Limberg, H., 685.
Lindauer, J., 464 467.
Lio, G. da, 548.
Lionet, S.,
Lipsius, R. A., 125 136 138 140 141 142 144 147 258 475.
Lisselinc, P. C., 561.
Little, V. A. S., 190.
Littmann, E., 10.
Liviestro, C. T., 562 588.
Ljungwik, H., 136.
Llaurin, J. L.,
Llopart, E. M., 18.
Lluis-Font, P., 113.
Lobmüller, 690.
Lo Bue, F., 704.
Lods, M., 179.
Loeschke, G., 595 649.
Loewenich, W. v., 51 90 169 309.
Loewenich, W. v., 202.
Löfstedt, E., 29 31 459 464 550 561 562 663 679.
Logothetes, P., 232.
Lonmeyer, E., 178.
Lohse, B., 242.
Loi, V., 687.
Loisy, A., 47 267.
Loidl, F., 7.
Lomiento, G., 385 661.
Lommatzsch, C. H. E., 357.
Longis, E. de, 638.
Lonsdale, 133.
Loofs, F., 17 36 83 93 139 204 205 235 237 267 290 291 805.
Loomis, L. R., 25 141 294 394 447 515 536 540 542 628 671.
Lopuszanski, G., 179.
Lorentz, R., 489.
Lorenz, T., 678.
Lorimer, W. L., 60 61.
Lortz, J., 190 466 617.

Lösch, St., 61.
Lossky, V., 411.
Lovsky, F., 395.
Lowe, J., 72.
Lowry, C. W., 391.
Lubac, H. de, 22 319 362 404 411 485.
Lucasen, L. H., 329.
Lucius, E., 178.
Luckhardt, R., 291.
Lucks, H. A., 233.
Ludolf, J., 487 488.
Ludstroem, S., 292.
Lüdtke, W., 131 175 294.
Ludwig, J., 394 639 647 648 671.
Luiselli, B., 553 579 581.
Lukmann, F. K., 177.
Lukmann, F. X., 474 579 599 611.
Lundström, S., 31 291.
Luneau, A., 445.
Lupton, J. M., 578.
Luwig, L., 305.
Lynch, C. H., 3.
Lyonnet, S., 225 480.

Maan, P. J., 430.
Mabillon, J., 17.
Maccarone, M., 628.
Macaulay, W. M., 364 392.
Machioro, V., 486.
Macholtz, W., 704.
Macke, K., 145.
Macknight, W. J., 158.
MacLean, A. J., 47 162.
MacLean, J. A., 488 491.
MacMahon, J. H., 471 474.
MacMullen, R., 31.
MacMunn, V. C., 142.
Macrae, G. W., 278.
Maddalena, A., 694.
Madoz, J., 3 10 14 25 27 37 61 179 304 549.
Maffei, S., 426.
Magaldi, E., 467.
Maggioni, B., 63.
Magne, J., 489.
Magnin, E., 24.
Maher, M., 224.
Mai, A., 19 170.
Maier, J., 254.
Mainka, R. M., 239 243.
Maiser, F.,
Malinine, M., 275 278.
Malone, E. E., 179 350 385 590.
Maloy, A., 492.
Mambrino, J., 295.
Mamorstein, A., 295.
Manacorda, G., 21 22.
Mancini, A., 562 686 694.
Mandò, F., 465.
Manero, P., 561 590 597.
Mangenot, E., 24 154.
Manitius, M., 9.
Manning, E., 404.
Manoir H. du, 14 36 116.
Mans, G., 30.
Mansel H. L., 253.
Mansi, G. D., 538 542.
Manson, T. W., 179.
Manucci, U., 8.
Mara, M. G., 249.
Maran, P., 17.
Marbach, F., 701.
Marchal, L., 17.
Marchesi, C., 679, 684.
Marco, A. de, 175.
Marcovich, M., 475.
Margheritis, M., 440.
Margoliouth, 24 145.
Maricq, A., 179.
Mariès, L., 171 225 480.
Marín-Sola, F., 15.
Mariotti, S., 336.
Marique, J. M. F., 51.
Markgraf, 331.
Markus, R. A., 624.
Markus, R. H., 314.
Marles, L., 225.
Marmardji, A. S., 225.
Marmorstein, A., 150 190.
Marot, H., 48.
Marouzeau, J., 27 30 685.
Marr, N., 479.
Marra, J., 593 606 607 613.
Marrou, H. J., 88 192 246 248 320 326 695.
Marsh, F. S., 134.
Marsh, H. G., 350.
Marshall, N., 660.
Marsilis, S., 411.
Martène, 17.
Mártil, G., 14.
Martimort, A. G., 499.
Martin, A., 176.
Martin, C., 475 482 484 485 486 500.
Martin, Ch., 297.
Martin, J., 21 27 153 440 463 464 528 563 571 636 644 666 698.
Martin, J. P. P., 147 561.
Martin, V., 354.
Martinazzoli, F., 173.
Martindale, C. C., 198.
Martinelli, S., 354.
Martínez, F., 69 145.
Martínez, M., 391.
Martínez Cuenca, S., 26.
Martini, E., 5.
Martins, 701.
Martroye, F., 694.
Marty, F., 375.
Marty, J., 51.
Marucchi, O., 61.
Marx, B., 435.
Max Prinz von Sachsen, 186.
Masante, M., 697.
Mason, A. J., 20 582 635.
Massart, G., 371.
Massaux, E., 116, 202.
Massingberd Ford, J., 663.
Massuet, R., 290.
Matonus Rossi, C.,
Mattei, S., 8.
Matthes, K. C. A., 147.
Matzinger, S., 528.
Matzkow, W., 30.
Maurer, C., 84.
Maurice, J., 685.
Maydieu, J. J., 364 391.
Mayer, A., 152 350.
Mayol de Luppé, J. de, 179.
Mayor, J. B., 329.
Mayor, J. E. B., 561 562.
Mayser, E., 29.
Mazza, M., 680.
Mazzi, A., 326.

Mazoni, G., 571 690 693 694.
McArthur, H. K., 85 276.
McCracken, G. E., 672 679 680 684.
McCue, J. F., 52 305.
McCusker, H., 2.
McDonald, A., 36.
McDonald, H. D., 36 685.
McDonald, M. F., 686 690.
McGiffert, A. C., 16 196 684.
McNeill, J. T., 22 253.
McKenzie, J. L., 404.
McKenzie, R., 446.
Mead, H. R. S., 271.
Mearns, J., 162.
Medlycott, A. E., 145.
Meecham, H. G., 248 249.
Mees, M., 277 350.
Méhat, A., 329 330 335 336 347 358 362 396 401.
Mehlmann, J., 129 549 563 581.
Meifort, J., 335.
Meinertz, M., 512 513.
Meinhold, P., 61 84 85 88 91 100.
Meiser, K., 679.
Meissner, W. W., 404.
Melardi, A., 659.
Meles, D., 10.
Melikset-Bekow, L. M., 365.
Melin, B., 527 528 661 663.
Mellones, S. H., 17.
Memoli, A. F., 551.
Ménager, A., 349.
Ménard, J. E., 275 276 277 278.
Menden, 660.
Menéndez Pidal, R., 10.
Mengis, H. K., 640 641 661.
Menoud, Ph. H., 225 395 498.
Mentz, G., 4.
Menzies, A., 22 358 364.
Mercati, A., 7.
Mercati, G., 112 171 203 332 358 359 423 440 449 452 481 490 538 545 639 640 657 661 665 705.
Mercati, J. M., 243.
Mercati, S. G., 311.
Mercer, E., cap.IV.
Mercier, B. Ch., 480 562.
Mercier, C., 290.
Merill, E. T.,
Merk, A., 225 291 309.
Merki, H., 350.
Merkle, S., 152.
Merkx, P. A. H. J., 640.
Merlan, P., 371.
Mersch, E., 51 83 169 190 297 394 437 628 669.
Merton, T., 85.
Merx, A., 261.
Mesnage, J., 543.
Mesnard, M., 551 553.
Mess, M., 329.
Messina, G., 225 226 385 386.
Metcalfe, M., 385 386.
Metzger, B. M., 29 225 359 450 545.
Metzner, E., 60 61.
Meunier, A., 362.
Meyboom, H. U., 22 51 71 222 267 291 293 322 323 326 329 331 358 370 375 382 385 386 403 464 474 554 555 565 567 568 571 574 575 576 579 580 581 584 587 590 591 593 595 597 599 601 602 603 604 606 607 608 609 611.
Meyer, A. de, 24.
Meyer, H., 401.
Meyer, R. T., 465.
Meyer, W., 652.
Michaud, E., 628 668.
Michaelis, W., 276.
Micheel, A., 15.
Michel, Ch., 118 128.
Michel, O., 178 272.
Michell, G. A., 661.
Michels, Th., 649.
Michiels, A., 571.
Michiels, E., 550.
Michl, J., 212 238.
Micka, E. F., 684 692.
Middleton, R. D., 49.
Migne, J. P., 17 19.
Milburn, R. L. P., 448.
Miller, E., 472 474.
Miller, P. S., 413.
Millosevich, F., 651.
Milne, H. J. M., 195.
Mingana, A., 125 150 169
Minn, H. R., 606.
Miodonski, A., 565 662 663 665.
Mirbt, C., 26.
Mircea, A., 7.
Miroux, G., 534.
Misciatelli, P., 22.
Mitchell, G. A., 83.
Miura Stange, A., 371.
Modius, F. R., 560.
Modona, A. N., 195.
Mohehlmann, C. H., 36.
Moffat, J., 83 202 595 649.
Mohlberg, L. C., 519.
Möhler, J. A., 7.
Moholy, N. F., 300.
Mohrmann, Chr., 20 26 30 31 112 242 305 459 467 512 534 549 550 553 561 571 579 590 591 597 599 601 640 661 685.
Moingt, J., 335 551 624.
Molignoni, G., 685.
Molinine,
Molitor, J., 24.
Moll, B., 29.
Molland, E., 62 72 84 249 302 335 341 631 669.
Momigliano, A., 159.
Mommsen, Th., 125 186 641.
Monachesi, M., 83.
Monachino, V., 191.
Monceau, P., 9.
Monceaux, P., 9 178 180 181 543 548 638 663 664 684 694 696.
Mondésert, C., 323 326 328 329 333 338 341 349 350.
Monegal Mogués, E., 8.
Moneta, E. T., 162.
Monnich, C. W., 14.
Montana, J. F., 83.
Montagna, D. M., 245.
Montgomery, F. A., 479.
Montgomery, F. R., 291.
Montfaucon, B. de, 17 19 359.
Moody, C. N., 190.
Moore, H., 522.
Moreau, E. de, 179.
Moreau, J., 179 693 694 695.
Moreaux, J., 179.
Morel, V., 15 550 628.
Morenz, S., 11 132.
Morgan, J., 617.

Moricca, U., 10 83 134 464 594 640 642 693.
Morin, G., 29 36 60 150 358 362 459 470 488 491 641 663 705.
Morize, P., 413.
Morson, St., 218.
Mortimer, R. C., 112.
Mossbacher, H., 350.
Motherway, T. J., 626.
Moule, H. C. C., 684.
Moulton, J. H., 28.
Mouson, J., 259.
Moyne, J.
Mras, K., 286 324.
Muckle, J. T., 335.
Muilenburg, J., 47 99.
Muir, W., 638.
Müller, A., 36 211 300 464 694.
Müller, D., 476.
Müller, G., 401.
Müller, J. G. Th., 690.
Müller, K., 36 178 182 185 258 375 469 474 489 492 536.
Müller, M., 204 267 459 616.
Müller M. M., 112 534.
Mullins, T. Y., 94.
Mumm, H. J., 404.
Muncey, R. W., 595.
Munck, J., 93 94 276 317 318 320 321.
Mundle, W., 516.
Münscher, W., 16.
Muratori, L. A., 511 512.
Murphy, F. X., 173 356 364 366 453.
Murphy, M. G., 350 352.
Murphy, H. S., 452.
Murray, F. X., 355 375.
Musurillo, H. A., 84 112 170 180 354 437 440.
Myslivec, J., 148.

Nagel, P., 276.
Nain de Tillemont, L. S. le, 6.
Nairne, A., 495.
Nasilkowski, 668.
Nat, P. G. van der, 592 594 608.
Nau, F., 19 72 154 261 418 426 456 496.
Nauck, W., 496.
Naumann, J., 574.
Nautin, P., 37 48 238 240 242 290 291 305 320 329 361 362 378 470 471 472 474 475 478 480 481 483 484 485 486 498 500 501 693.
Naveras, M. R., 649.
Navickas, J. C., 668.
Naz, R., 24.
Nédoncelle, M., 624.
Nelke, L., 660 662.
Nelson, W. R., 275.
Nelz, H. R., 317 429 430.
Nemes, V., 548.
Nemeshegyi, P., 354 391 396 404.
Nero, E., 326.
Neufeld, V., 37.
Neumann, J., 52.
Neumann, K. J., 180 469 476.
Neusner, J., 276.
Nevares, M. R., 648 649.
Newhold, R., 169.
Newman, B., 309.
Newman, J. H., 13 16 22 83.
Nicolosi, J., 686.
Nicotra, G., 669.
Niedewimer, K., 84.
Nielsen, C. M., 62 91.
Niemer, G., 638.
Niermeyer, J. F., 24.
Niessen, Th., 175 261.
Niesters, D., 548.
Nihard, R., 464.
Nilsson, M. P., 317 666.
Nirschl, J., 7 83.
Nisters, B., 84 548.
Niven, W. D., 638.
Noack, B., 172.
Nock, A. D., 83 116 191 249 254 317 375 378 579 588 612 638 666 691 692.
Nöldechen, E., 548 568 591.
Norberg, D., 666.
Norden, E., 8 29 36 466 550 678.
North, R., 275.
Norwood, P. O., 489.
Nösgen, F., 286.
Nunn, H. P. V., 29.
Nussbaumer, A., 36 294.

O'Boyle, M., 304.
O'Brien, M. B., 30.
O'Ceallaigh, G. C., 195.
O. del Niño Jesús, 218.
O'Hagan, A. P., 100 113.
Oehler, F., 554 560 603 604.
Oepke, A., 343.
Oesterreicher, J., 100.
Oeyen, C. A. M., 338 350.
Ogara, F., 238 249.
Oger, G., 51.
Ogg, G., 329 479 664.
Oggioni, G., 470 471.
Ohlander, C. J., 492.
Ohly, F., 365 479.
Oldfather, W. A., 445.
O'Leary, D. L., 11 490.
Olivar, A. M., 291.
Olot, J. de, 690.
O'Meara, J. J., 385 382.
O'Neill, J. G., 249.
Onrubia, J. A., 8.
Opitz, H. G., 413 467.
Oppelt, I., 31.
Orbe, A., 67 258 259 296 298 312 330 343 401 575.
Orgels, P., 87 88 179.
Orlinsky, H. M., 359.
Oroz Reta, J., 28.
Orsavai, F., 684.
Ortega, A., 26.
Orth, E., 464.
Ortiz de Urbina, I., 11 27 37 226.
Osborn, E. F., 198 329 335.
Oswiecimski, S., 548 565.
Otten, B. J., 16.
Otterbein, A. J., 495.
Otto, J. C. Th., 189 192 196 239 244 248.
Otto, K., 237.
Otto, St., 548.
Oudaan, J., 679.
Oudenrjn, M. A. van den, 125.
Oulton, J. E. L., 48 322 333 358 382.
Outler, A. C., 37 335.
Overbeck, F., 249.
Overbeck, J., 329.
Overlach, E., 701.

Owen, E. C. E., 88 178 184.
Owen, W. B., 232.
Oxé, A., 616.

Pade, B., 338.
Paciorkowski, R., 185.
Padberg, R., 63 85.
Page, T. E., 22.
Pahor Lahib, 275.
Palachkovsky, S., 470.
Palanque, J. R., 695.
Palashkovsky, V., 307.
Palazzini, P., 48 191.
Palmer, G. F. H., 26.
Palmero, V., 233.
Palmquist, A., 672.
Pamelio, J., 522 553 554.
Panaitescu, T., 413.
Panger, Fr., 27.
Pantaleo, P., 202.
Pantelakis, E. G., 145 162.
Paola, U. E., 562.
Paolo, F. de, 173.
Papadopoulos, A. C., 210 413.
Pape, P., 542.
Pappalardo, S., 233.
Paranikas, M., 162.
Paratore, E., 466.
Parisot, J., 491.
Parodi, E. G., 29.
Parpal, C., 21.
Parsons, A. W., 320.
Parsons, E. A., 317.
Parmis, M. M., 545.
Pascal, C., 640 651 652 679 696.
Pascher, J., 349 496.
Paschke, F., 63 71 73.
Pasquali, G., 562.
Pasqualetti, O., 467.
Pastorino, A., 467.
Patin, A., 186.
Patrick, J., 321 333 358 363.
Patterson, L. L. G., 437 440.
Pauchenne, L., 652 661.
Paul, L., 210 237 331.
Pauley, W. C. de, 349.
Pauli, A. di, 249 250.
Pauli, A. F. von, 24.
Pautigny, L., 201.
Pauw, F. de, 15 628.
Payne Smith, R., 24.
Pease, A. S., 190 445 688.
Peeters, P., 131 132 193 447.
Peitz, W. H., 37.
Pelican, J., 548 635.
Pellegrino, M., 7 9 10 23 26 27 162 179 191 202 232 233 249 326 338 385 440 463 464 467 548 562 563 636 651 656 659 676 685.
Pellicer de Ossau, J., 554 565 567 590 593 597 613.
Pellizari, T., 8.
Pelloquin, G., 628.
Pepin, J., 555.
Peradze, G., 11 48 432.
Pereco, A., 401.
Perego, A., 401.
Pereira, M. E., 178.
Peretto, L., 129.
Peretti, A., 172.
Pérez, P. J. de, 37.
Pérez de Urbel, J., 10 17.
Pérez Vallamil, 47.
Peri, H., 195.
Peri, V., 362.
Périchon, P., 362.
Perin, J., 25.
Perler, O., 27 84 122 129 179 218 242 243 645 647 648.
Perrat, C., 314.
Perrella, G., 93.
Pesenti, J. B., 693 697.
Pestalozza, U., 324.
Petavio, D., 16.
Petermann, J. H., 271.
Peters, 673.
Peters, C., 225.
Peterson, E., 44 48 49 61 62 71 112 113 139 148 150 179 240 242 254 329 474 491 508 550 664.
Petitmengin, P., 553.
Petit, L., 267.
Petré, H., 365 411 550.
Pétrement, S., 256 258 268.
Petrova, N., 375.
Petrucci, A., 687.
Petrusinsky, D., 685.
Petschenig, M., 694.
Pezzella, S., 173.
Pfaff, Ch. M., 294.
Pfättisch, J. M., 201 211.
Pfligersdorffer, G., 574.
Philips, G., 676.
Philomenko, M, 118 169.
Phillimore, G., 68.
Phillips, C. A., 224.
Phillips, G., 147.
Phrankoulès, J. D., 349.
Phytrakes, A., 321.
Piana, G. la, 281 304 459.
Piault, B., 624.
Picard, M., 195.
Pichon, R., 690 694 702.
Pick, B., 136 139 140 145.
Pieper, K., 72.
Pieper, O. A., 48.
Piercy, 684.
Piesik, H., 52.
Pieszczoch, K. S., 9.
Piganiol, A., 690.
Pighi, G. B., 30 163.
Pincherle, A., 171 238.
Piontek, F., 136.
Piper, O. A., 116.
Piquemal, J., 336.
Pire, D., 349.
Pistelli, E., 129.
Pitra, J. B., 19 175 176 243 245 360 423 425 428 435 479 480 481.
Pitt, W. E., 491.
Plinval, G. de, 606.
Plooij, D., 224 225.
Plummer, 119.
Plumpe, J. C., 22 67 112 169 182 300 302 342 393 603 626 628 654 669 680 691.
Pluta, A., 687.
Poelman, R., 291.
Pohl, O., 176.
Pohlenz, H., 321.
Pohlenz, M., 582 692.
Pokorny, P., 276.
Pollard, T. E., 448.
Pommrich, A., 232 237.
Poncelet, A., 432.
Ponschab, B., 222.

Ponthot, J., 49 62.
Pope, H., 382.
Porter, H. B., 218.
Poschmann, B., 49 61 67 112 157 312 347 396 510 536 611 612 631 644 645 668 671.
Possevino, A., 486.
Poetel, G., 125.
Postgate, J. P., 329.
Pott, A., 224.
Potter, R., 298.
Poukens, J. B., 640.
Pourrat, J., 182.
Prada, M. dal, 47.
Prado, G., 490 557 558 561 564.
Prat, F., 321 390.
Pratten, B. P., 64 147 182 196 232.
Préaux, J. R. G., 467 468 555 563 606 618 680.
Precht, H. T., 304.
Preisigke, F., 23.
Preisker, H., 349 601.
Preiss, Th., 83 .
Preobrazenskij, P. F., 628.
Prestige, G. L., 190 295 329 354.
Prete, S., 112 687 693.
Pretzl, O., 359.
Preuschen, E., 118 150 203 224 286 357 364 370 576 599 611.
Preysing, K., 47 233 474 506 510 536 611.
Pricoco, S., 476.
Priesnig, A., 178.
Prigent, P., 49 100 138 204.
Prime, P., 182.
Primmer, A. R., 391.
Prinz, K., 464.
Priorius, Ph., 554.
Proaño, V., 669.
Procksch, O., 355 401.
Proctor, W. C., 116.
Prokoschev, P. A., 457.
Prümm, K., 36 84 150 171 297 329 335 349 350 355 411 485.
Prunet, O., 350.
Przybylski, B., 300.
Puchulu, R., 480.
Puech, A., 72 112 190 205 222 237 272 501.
Puech, H. C., 259 274 275 276 277 278 378 404.
Pugliese, V., 14.
Pugliesi, M., 321.
Pulver, M., 253.
Purves, G. T., 138.
Pusey, E. B., 22.
Pycke, N., 211.

Quacquarelli, A., 198 335 555 567 572 582 590 611 618 631 642.
Quain, E. A., 587.
Quasten, J., 10 15 20 22 26 37 49 63 142 145 157 162 163 175 176 179 184 185 218 239 306 338 345 398 418 422 457 490 491 492 495 498 543 621 628 633 675 704.
Quecke, H., 129 275 276.
Quensel, K., 437.
Quentin, H., 182 237.
Quispel, G., 72 120 144 150 204 238 254 256 358 259 267 270 273 274 275 276 278 464 465 466 467 474 565 568 573 574 576 590 684.

Raabe, R., 195.
Rackl, M., 83.
Racle, G., 242 243.
Rademacher, L., 28 144 666.
Radford, L. B., 244 420 422 433.
Radius, W., 690.
Raemers, S. A., 8.
Raes, A., 244.
Ragg, L., 133.
Rahlfs, A., 202 359 427.
Rahmani, J. E., 125 491.
Rahner, H., 16 26 61 88 178 302 324 347 350 394 395 396 402 411 506 508 550 580 669.
Rahner, K., 15 25 52 84 112 312 329 403 411 457 628 631 644.
Rambaut, W. H., 291.
Ramorino, F., 465 548.
Ramsay, H. L., 640 642 658.
Ramsay, W. M., 83 88 139 173.
Ramureanu, I. I., 210.
Ramsbotham, A., 364.
Rand, E. K., 10.
Ranft, J., 14 15 286.
Rapisarda, E., 237 333 588 635 684 691 696 697 702.
Raschke, H., 267.
Ratcliff, E. C., 218 307 496 579.
Rathke, H., 84.
Rathofer, J. von, 226.
Ratzinger, J., 15.
Rauer, M., 357 362 404.
Rauschen, G., 7 8 47 88 111 122 128 178 180 184 185 201 248 463 512 561 562 578 599 611 661 662.
Ravignani, E., 575.
Reagan, J. N., 140.
Rebenack, E., 653.
Recheis, A., 631.
Record, F., 464.
Redepennig, E. R., 354.
Reding, V. M., 489 631.
Reeves, W., 464.
Refoulé, R. F., 356 571 579.
Regibus, L., 178 693.
Regnon, T. de, 390.
Rehm, B., 71 72 261.
Reichardt, W., 386 445.
Reicke, B., 218.
Reifferscheid, A., 554 555 565 578 580 587 591 595 608 609 611 679.
Reilly, Th., 309.
Reimher, O., 312.
Reinach, S., 83.
Reinach, Th., 163 465.
Reinhardt, K., 335 474.
Reinhold, H., 28.
Reiser, J., 694.
Reitmayr, F. X., 21.
Reitzenstein, R., 69 181 356 464 636 640 666.
Rendall, G. H., 407 464.
Renz, R. S., 307.
Repo, E., 100 150.
Restrepo, S., 21.
Restrepo-Jaramillo, J. M., 621.
Reuning, W., 88.
Reuss, J., 363.
Révay, G., 464.
Réveyllaud, M., 649.
Revel, G., 464.
Revillout, E., 116 125 134.
Reyders, B., 15 290 291 293 295.

Rheinfelder, H., 624.
Ricardone, P., 21.
Ricard, E., 7.
Ricci, C., 51.
Ricci, M. L., 179.
Ricciotti, G., 152.
Richard, G., 702.
Richard, M., 14 51 67 83 202 206 238 288 292 356 360 375 418 423 444 448 471 472 474 478 479 482 483 484 489 495.
Richardson, E. C., 2 27.
Richardson, W., 268 329 336.
Richardson, R. D., 48.
Richter, H., 31.
Richter, L., 232.
Riddle, D. W., 112.
Riedel W., 365 479 492.
Riedinger, U., 321 332.
Riedmatten, H. de, 48.
Riese, A., 696.
Riesenfeld, H., 48 85.
Rietmatten, H., 448.
Rietz, G., 366.
Rife, J. M., 112.
Rigault, N., 554.
Rigg, H. A., 93 276.
Ringren, R., 258.
Rist, M., 159 242 267 574.
Ritschl, A., 267.
Ritschl, O., 660 668.
Ritter, S., 513.
Rivière, J., 83 190 210 244 392 625.
Rizzo, E. A., 250.
Roasenda, P., 249.
Robbers, J. H., 336.,
Robert, A., 430.
Roberts, A., 22 51 67 249 291.
Roberts, C. H., 180 271.
Roberts, R. E., 617.
Robertson, D. S., 613.
Robinson, F., 132.
Robinson, J. A., 47 48 88 116 180 184 192 193 194 204 291 293 357 370.
Robinson, J. M., 162.
Robinson, H., 513.
Robinson, R., 118.
Robinson, Th. H., 512.
Robinson, W., 37.
Roca-Puig, R., 27 83.
Roch, G., 414.
Rodríguez, H. M., 669.
Rodríguez, R., 3.
Roethe, G., 538 513.
Röhricht, A., 684.
Rolffs, E., 510 611 628.
Roller, K., 694.
Román Torio, E., 7.
Romanides, J. S., 85.
Romaniuk, K., 371.
Rombold, A., 662.
Rome, E., 178.
Roncaioli, C., 582.
Rönsch, H., 574 686.
Roques, R., 276.
Rosa de G., 276.
Rose, H. J., 10 72 222.
Rosenmeyer, L., 584.
Ropes Loomis, L., 61 67 118 141.
Rosenmeyer, L., 584.
Rosetti, L., 265.
Roslan, W., 52.
Rossano, P., 275.
Rossbacher, H., 190.
Rossi, G., 356 401.
Rossi, G. B. de, 173 175 176 535.
Rossi, S., 198 204 288 465 466 548 585 695.
Rost, H., 545.
Rostalski, F., 139 145.
Rothenhäusler, M., 69.
Rothmanner, O., 245.
Rouët de Journel, M. J., 25 26.
Rougier, L., 268 371.
Rouse, W. H. D., 22.
Rousseau, O., 358 362.
Routh, M. J., 239 420 422 423 434 447 449 542.
Rouvanet, A., 120.
Rücker, A., 224 492.
Rucker, I., 67 239 542.
Rudloff, L. von, 25.
Rudolf, K., 170 292 312.
Rue, C. de la, 357.
Ruesch, 84 204 238 295.
Ruhbach, G., 189.
Ruinart, Th., 17 177.
Ruffini, M., 10.
Ruggieri, E., 7.
Ruiz Bueno, D., 17 18 25 47 48 51 67 68 178 195.
Ruiz, B. L., 88 178.
Ruiz Goyo, J., 36.
Runciman, St., 148 268.
Rupprecht, E., 185.
Rusca, L., 562 694.
Rüsche, F., 402.
Rush, A. C., 245 652.
Rüther, Th., 322 338 342 347 350.
Rutherford, A., 152 159.
Ruts, C., 116 118 119.
Rütten, F., 177.
Ruwet, J., 48 112 116 404.
Ruysschaert, J., 62 639.
Ryan, E. A., 606.
Ryba, B., 464.
Ryder, H. J. D., 663.
Ryland, J. E., 222.
Rylands, L. G., 169.
Ryssel, V., 431 432 434 435

Säflund, G., 613.
Sagarda, N. J., 293.
Sagi-Bunié, T., 579.
Sagnard, F., 210 252 290 291 330.
Sagnard, M. M., 204 253 258 259 303 305.
Sagüés, J., 17.
Sainio, M. A., 30.
Saint, W. P. le, 599 601 602 603 611.
Saintyves, P., 119.
Saitta, A., 335.
Sajdak, J., 23 562 661.
Salaverri, J., 14 318.
Salaville, S., 217 495 676.
Salles, A., 72 268 489 498
Salmon, G., 437 474 478.
Salmon, P., 596 650.
Salmond, S. D. F., 413 414 415 416 417 418 420 434 445 446 471 476 478 479 482 486 500 502 664.
Salonius, A. H., 140 184.
Saltet, L., 180 668.
Salvatorelli, L., 304.
Sánchez, M., 7.
Sánchez Aliseda, C., 27 693.

Sanctis, G. de, 175 465.
Sanday, W., 237 290 291 309 544 641.
Sanders, H. A., 139.
Sanders, L., 61.
Sanford, E. M., 171.
Sans, I. M., 62 212 238 313 617.
Santos Otero, A. de, 118 125 129 131 132 134 160 277.
Sargisean, B., 483.
Sarra de Vaux, 158.
Sass, G., 48.
Saumagne, C. H., 555 661.
Savio, C. F., 571.
Scarabelli, L., 118.
Scarpat, G., 584.
Schaeder, H. H., 261.
Schaefer, A., 512.
Schaefer, K. Th., 60 276 291 514 516 544 545 595.
Schaefer, O., 595.
Schaefers, J., 224.
Schaff, Ph., 22.
Schaffer, K. T., 309.
Scham, J., 350.
Schanz, M., 9.
Scharl, E., 191 297.
Scharlemann, M. H., 159.
Scharnagl, J., 678.
Scharsch, P., 633.
Scheidweiler, F., 258 448 465 519 534 662 684.
Scheiwiler, A., 345 676.
Schelkle, K. H., 364.
Schenke, H. M., 254 272 275 276 277 278.
Schepens, P., 579 647 663.
Scherer, B. F., 572.
Scherer, J., 264 370 377.
Scherer, W., 60 299.
Schermann, Th., 21 428 488 490.
Scheurer, G., 232.
Schick, C., 185 545.
Schidelberger, J. P., 546.
Schilfgaarde, A. P. van, 552.
Schilling, F. A., 83.
Schilling, O., 331.
Schindler, J., 649.
Schippers, R., 276.
Schivener, F. H. A., 398.
Schalaeger, G., 112 203.
Schlegel, G. D., 590.
Schlesinger, M. R. de, 649.
Schlier, H., 83.
Schmalz, J. H., 666 678.
Schmaus, M., 347 396 474.
Schmid, W., 28 202 211 302.
Schmidt, A., 549.
Schmidt, C., 20 47 60 72 137 138 140 154 156 271 275 423 491.
Schmidt, J., 466 513 567.
Schmidt, K. L., 354.
Schmidt, P. J., 335.
Schmidt, R., 483.
Schmidt, W., 112 680.
Schmidtke, A., 120 121.
Schmitt, G., 189.
Schmutz, St., 61.
Schneemelcher, W., 20 28 116 118 139. 150 242 405.
Schneider, A. M., 47 185 488 544 555 652.
Schneider, C., 17 371 464.
Schneider, H., 162 204 544 545.
Schneider, S., 474.
Schneider, Th., 157 291.
Scheneidwind, F. G., 472 474.
Schneweis, E., 702.
Schnitzer, C. F., 375.
Schnitzer, J., 467.
Schoedel, W. R., 85 292.
Schoder, R. V., 23.
Schoenemann, C. F. G., 280.
Schoeps, H. J., 72 73 204 253 254 258 298 474.
Schoff, W. H., 479.
Scholarios, D., 19.
Scholem, 272.
Schönberger, O., 563.
Schöne, A., 463.
Schöne, H., 501.
Schönfelder, J., 195.
Schortt, C. de, 618.
Schrijnen, J., 30 550 562 640 661.
Schroers, H., 560 562.
Scholte, W. A. J. C., 565.
Schotwell, 394 536 538.
Schrage, W., 277.
Schrunen, J., 562.
Schubart, W., 138 317 366
Schubert, F., 661.
Schubert, H. von, 67 122.
Schubring, F., 232.
Schuler, M., 61.
Schüler, W., 402.
Schulte, J. L., 618.
Schulte, J. W. C. L., 606.
Schultes, R. M., 16.
Schultess, F., 481.
Schultz, H., 4 392.
Schultz, W., 357 554 639 641.
Schulze, E. F., 684.
Schulz, M., 4.
Schulz, S., 275.
Schumacher, H., 52.
Schümmer, J., 112 499 609.
Schürer, E., 118 500.
Schurmans, M. F., 178.
Schuster, I., 10 48.
Schuster, M., 10 466 467 697.
Schütte, F., 3.
Schwane, J. A., 16.
Schwartz, E., 36 72 148 199 201 222 232 418 423 425 426 435 448 456 457 484 486 488 491 501 664 704.
Schwartz, J., 113.
Schwartze, M. G., 271.
Schweitzer, V., 111.
Schwerd, A., 177.
Schwyzer, E., 29.
Sciuto, F., 549 590, 597 599.
Sciller, G., 100.
Scivattaro, F., 694.
Sckroers, 560.
Sclafert, C., 326.
Scott, E. F., 253.
Scott, H., 198.
Scott, R., 23.
Scott-Moncrieff, P. D., 256 317.
Scrivener, F. H. A., 412.
Sdralek, M., 3 662 663.
Sedgwick, S. N., 116.
Sedlacek, J., 125.
Seeberg, E., 192 198 287 666.
Seeberg, R., 16 36 186 194.
Seeck, O., 694.
Seesemann, H., 341.
Segala Estelella, L., 21 47.

Segelberg, E., 275 278 496.
Segur Vidal, G., 153.
Seitz, A., 671.
Seitz, O. J. F., 112.
Sejourné, P., 4.
Seliga, S., 594.
Sellers, R. V., 207.
Selms, A. van, 37 302.
Selthorst, H., 491.
Semisch, C., 198.
Sender, J., 237.
Senties, F., 561.
Sepp, B., 88.
Serra y Esturí, M., 8.
Serruys, D., 152 483.
Seston, W., 410 694.
Severyns, A., 561.
Sevenster, G., 582.
Seyr, F., 588.
Seymour, D., 152 244.
Sackleton, D. R., 685.
Shaefer, A., 512.
Sharan, Th. G., 8.
Shepherd, M. H., 84 88 190.
Sherwing-White, A. N., 179.
Shewring, W. H., 184 464.
Shorey, P., 465.
Shortt, C. de L., 618.
Shotwell, J. T., 25 61 67 118 141 286 540 542 628 671.
Shotwell, W. A., 198.
Shrawley, J. H., 82.
Sickenberger, J., 445.
Siegbert, J., 702.
Siegfried, C., 319.
Siegmund, A., 31 358.
Sihler, E. G., 684.
Sikora, J., 211.
Silbernagl, J., 4.
Sild, O., 178.
Silomon, H., 694.
Silva Tarouca, C., 281.
Silverstein, Th., 152.
Silvester, H., 173.
Simenschy, Th., 690.
Simon, M., 203 568.
Simon, S. A., 324.
Simonetti, M., 88 179 180 259 364 375 391 404 435 519.
Simonin, H. D., 52 299 300 307 402 495 522 559 585 699.
Simovic, B., 595 650.
Simpson, A. D., 463 467.
Siniscalco, P., 550, 582 619.
Sinko, T., 636.
Sinopoli di Giunta, G. P., 8.
Siouville, A., 71 72 474.
Sirbu, G., 158.
Sirna, F. G., 684.
Sizoo, A., 8 30.
Skard, E., 249 360 550.
Skeat, T. C., 119.
Skemp, J. B., 317.
Skutsch, F., 9.
Slee, H. M., 169.
Smidt, W., 3.
Smit, F. A., 52.
Smit Sibinga, J., 138.
Smital, O., 35.
Smith, A., 329.
Smith, G. Z., 277.
Smith, H., 363.
Smith, J. P., 293 294.
Smith, M., 474.
Smith, R. G., 548.
Smith, M. A., 202.
Smith, Th., 71.
Smith, W., 24.
Smith-Lewis, A., 128 136 145 329.
Smothers, E. R., 163.
Smulders, P., 15 292.
Snell, B. J., 116.
Soden, H. von, 427 527 528 544 574 640 656 660 661 662 664 666.
Söder, R., 136.
Soederberg, H., 253.
Solá, G., 184.
Solá, J. M., 7.
Solano, J., 25.
Solonius, A. H., 140.
Soloview, A., 432.
Sophocles, E. A., 23.
Sörbon, G., 464.
Sordi, M., 413 418 466 563.
Souter, A., 24 139 290 291 363 560 561 562 579 595 658 665 679 705.
Southwell, J. A., 354 411.
Soveri, H. J., 591.
Sovic, H. J., 479.
Spacil, Th., 347 401 671.
Spagnolo, A., 490.
Spanier, A., 490.
Spannent, M., 335.
Spanneut, M., 449.
Sparrow-Simpson, W. J., 22.
Speranskij, M. N., 143.
Speyer, W., 467.
Spikowski, L., 302.
Spindler, P., 302 678.
Spitta, F., 150.
Spoer, H. H., 224.
Spörri, R., 84.
Spuler, B., 11.
Staab, K., 364.
Stadlhuber, J., 499 650.
Staerk, W., 189.
Stähelin, H., 256 474.
Stählin, O., 9 133 262 322 323 326 328 329 330 331 332 333.
Stahler, R., 202.
Stakemeier, B., 633.
Stange, C., 678.
Stangl, Th., 679 690.
Stanton, V. H., 122.
Stapelmann, W., 162.
Staples, W. E., 359.
Starbat, A. B., 291.
Stark., J., 52.
Staufer, E., 61.
Stauridon, B., 318.
Stead, G. C., 277 624.
Stearns, W. N., 7.
Stefanescu, N. I., 336.
Steffes, J. P., 253.
Stegmann, V., 211.
Stegmüller, F., 116 162.
Stegmüller, O., 225.
Steidle, B., 8 14 267 375 644 647.
Stein, E., 319.
Stein, J., 185.
Steiner, M., 198 392.
Steinhausen, S., 685.
Steinmetzer, F. X., 498.
Steinmüller, J. E., 594.
Stelzenberger, J., 347 355 396 410 519 550 618 702.

Stengel, M., 574.
Stenning, J. F., 224.
Stenzel, A., 673.
Stenzel, M., 362 545.
Stephanus, H., 23.
Steufer, W., 222.
Steur, P., 382.
Stevenson, J., 38 685 691.
Stier, J., 624.
Stieren, A., 290.
Stiglmayr, J., 29 237 291 465.
Stirnimann, J., 572.
Stockmeier, P., 52 63.
Stocks, 444.
Stoeckius, H., 536 611.
Stohmann, W., 401.
Stoissa, G., 22.
Stoll, F., 312.
Stölten, W., 169.
Stommel, E., 48 448.
Storf, R., 490.
Strachan, L., 28.
Stramondo, G., 553 652.
Strathmann, H., 175 360 415.
Strecker, G., 72.
Strecker, K., 666.
Streeter, B. H., 359.
Streeter, H., 48 67.
Strinopulos, G. P., 469.
Strobel, A., 195 292.
Ström, A. V., 112.
Stroux, J., 326 446.
Strucker, A., 51.
Struckmann, A., 140 307 676.
Strycker, E. de, 129.
Studer, B., 357.
Stufler, J., 611 644.
Stuhlfaut, G., 140.
Stuiber, A., 8 49 635 639.
Stummer, F., 544 545.
Styger, P., 519.
Suárez, 615.
Suhlin, H., 286.
Sullivan, D. D., 638.
Sundberg, A. C., 309 617.
Surkau, H. W., 88 179.
Süss, W., 544.
Svennung, J., 72 112 688.
Swete, H. B., 122 285 359.
Swift, L. J., 685 687.
Sychowski, St. von, 2.
Sykutris, J., 93.
Synnerberg, C., 467.

Tababachovitz, D., 29.
Taeschner, E., 515.
Taille, M. de la, 661.
Tailliez, F., 62.
Tamilia, D., 196.
Tarelli, C. C., 341.
Tarchnisvili, M., 11.
Tascari, D., 11.
Tasker, V. G., 363 364 385.
Tate, J., 319.
Taylor, C., 111 359.
Taylor, J. H., 644.
Taylor, W. Elfe, 474.
Teeuwen, S. W. J., 550 599.
Teichtweiter, Cf., 396.
Telfer, W., 48 88 286 350 423 432 544.
Temple, P. J., 404.
Tengblad, E., 350.
Tenney, M. C., 574.
Ter-Mekerttschian, K., 293.
Ter-Minassiantz, E., 290 293 294.
Ternant, P., 430.
Ternus, J., 245.
Terry, M. S., 171.
Terzagchi, N., 10 163.
Tescari, O., 10 561 562 686.
Testuz, M., 159 169 242.
Tetz, M., 7.
Teuffel, W. S., 9.
Thackeray, J., 333.
Thalhofer, V., 21.
Thelwall, S., 554 562 565 567 568 579 580 590 594 595 597 599 601 602 603 604 606 607 608 609 611 613 615 616 704.
Thibaut, J. B., 218 495.
Thiele, J., 78 83.
Thieme, K., 99 100 203.
Thierry, A., 17.
Thierry, J. J., 49 62 248 249 607.
Thilo, J. C., 267.
Thomas, C., 239.
Thomas, J., 72.
Thomas, P., 464 680.
Thomassinus, L., 16.
Thompson, J. W., 182
Thomsen, P., 249.
Thomson, B., 172.
Thörnell, A., 680.
Thörnell, G., 29 464 553 560 562 563 579.
Thornhill, R., 449.
Thornton, C., 636 641 642 643 644 647 649 651 652 653 654 655 656 657 658.
Thornton, L. S., 314.
Thuccabori, F., 653.
Thumb, A., 28.
Thunberg, L., 404.
Thurler, J., 305.
Tibiletti, C., 249 314 466 565 588 592 602 604 615.
Tidner, E., 428 456 457 488 635.
Till, W., 178 271 274 275 276 277 278 317 418 488.
Timiadou, A., 631.
Tischendorf, C., 118 125 128 131 132 138 152 154 244.
Tisserant, E., 118 134.
Tixeront, J., 8 112 133 293.
Tixeront, L. J., 16 147.
Todde, M., 660.
Todesco, V., 225.
Togo Mina, 273 274.
Tollinton, R. B., 321 358 362 365 401.
Tomaselli Nicolosie, J., 465.
Ton, G. del, 52 418 467.
Tondelli, L., 169 261.
Torm, Fr., 519.
Torrance, T. F., 52.
Torre, H. von, 84.
Torres, F. de, 486.
Torres, M., 16.
Torrey, C. C., 116.
Traenkle, H., 568.
Trankowski, G., 394.
Tregelles, S. P., 512.
Treu, K., 491.
Treu, U., 350.
Tricot, A., 430.
Trieber, C., 445.
Trinquet, J., 427.

Trisoglio, F., 639.
Tromp, S., 25.
Tschiersch, W., 678.
Tsermoulas, J. M., 349 350.
Tullius, F., 679 684.
Turcan-Dêléani, M., 592.
Turmel, J., 16 61 82.
Turner, C. H., 122 141 237 285 286 291 309 360 366 486 490 495 542 584 639 640 641 656 658 665 705.
Turner, H. E. W., 15.
Turriani, M., 24.
Tyrer, J. W., 88.

Ubaldi, P., 22 30 222 232 440.
Ubani, F. D., 613.
Ubillos, G., 25.
Uebel, F., 292.
Uhlhorn, G., 71 256.
Ulbrich, Th., 244.
Ulimann, W., 62.
Ullmann, W., 73.
Underhill, E., 51.
Unger, D., 297 300 305.
Ungnad, A., 169.
Unnik, W. C. van, 52 63 143 169 195 272 275 276 277 278 314 332 457 498 572 575.
Ursprung, O., 163.
Ussani, V., 30.

Vacandard, E., 606.
Vaccant, A., 24 224.
Vaccari, A., 93 225 226 430 617.
Vagaggini, C., 393 394.
Vaganay, L., 122.
Vaillant, A., 437 441.
Valentín, P., 336.
Valmaggi, A., 463 466.
Valla, L., 32.
Vanbeck, A., 631 644.
Vanderlinden, S., 153.
Vanutelli, P., 25 93 125 129.
Vasilex, A., 702.
Vasiliev, A., 134 154.
Väth, A., 145.
Vatasso, M., 23 225.
Vázquez de P., L., 30.
Vecchi, A., 467.
Vega, A. C., 20 464.
Veil, H., 201.
Vellico, A., 536 571 611.
Ventura Traveset, G., 25.
Vera, F., 9.
Vera, U. F., 10.
Verdière, R., 563 695.
Verfaillie, C., 364 396.
Vergés, J., 660.
Vergote, J., 179 329 501.
Verhoeven, Th. L., 585.
Verriele, A., 297.
Verschoffel, C., 8.
Vetter, P., 136 158.
Vial, J. L., 85.
Vieillefond, J. R., 445.
Vielhauer, P., 277 350.
Vigourel, 489.
Vigouroux, F., 430.
Vilhelmson, K., 686.
Villain, M., 37 83 297 356.
Villecourt, 68.
Viller, M., 25 84 178 350 411.
Villien, R., 24.
Violard, E., 478.
Vis, J. M., 613.
Vitale, A., 562.
Viteau, J., 426.
Vitte, L. de, 572.
Vitti, A., 125 244.
Vitton, P., 619.
Vizmanos, F., 26 68 440 643.
Vizscher, L., 49.
Vizzini, J., 20.
Vogels, H. J., 25 224 226 268 309 427 662 704.
Vogler, W., 180.
Vogliano, A., 362.
Vogt, J., 695.
Vogt, P., 446.
Vogtle, A., 15.
Vögtle, J., 638.
Vokes, F. E., 48.
Völker, H., 350.
Völker, K., 317.
Völker, M., 371.
Völker, W., 25 253 256 257 258 263 318 321 333 361 382 403 410 411.
Volkmar, G., 257 474.
Vollers, K., 515.
Völter, D., 122.
Vona, C., 84 579.
Vööbus, A., 69 169.
Vornicescu, N., 326.
Vouaux, L., 138 140 158.
Vries, G. de, 324 587.
Vysoky, Z. K., 203 466 548 590.

Waal, A. de, 184 489.
Wace, H., 24 684 705.
Wageningen, J. van, 463 465 466 467.
Wagenvoort, H., 465.
Wagner, A., 366.
Wagner, W., 326.
Wagner, J., 492.
Wagner, R., 163.
Wagner, ., 326.
Waibel, A., 190.
Wajnberg, I., 156.
Waitz, H., 71 72 119 267 341 404 616.
Waldmann, M., 396.
Walke, S. C., 52.
Walker, A., 125 129 131 138 143 145.
Walker, N., 369.
Wallinger, F., 233.
Wallis, F., 370 642.
Wallis, R. E., 184 436 464 522 525 527 528 636 641 643 647 649 651 652 653 654 655 656 657 658 660 662 664 665 703 704.
Walls, A. F., 499.
Wally, R. E., 664.
Walsh, G. G., 51, 249.
Walter, N., 309 319 329 336.
Walterscheid, H., 323.
Walther, G., 382.
Waltzing, J. P., 190 463 464 465 466 467 550 560 561 562.
Wanach, M., 36.
Warfield, B. B., 624.
Wassenberg, F., 679.
Waszink, J. H., 18 191 210 256 319 465 550 555 567 574 575 580 587 588 591 607 608 613 616 618 640.

Watterich, J., 357.
Watson, E. W., 640 643 647 654.
Waubert de Puiseau, D. H., 210.
Weber, R., 545.
Weber, S., 293 294.
Wedel, C. de, 329.
Wehofer, W., 175 201.
Wehrli, F., 319.
Weinrich, Q., 216.
Weinstock, S., 179.
Weis-Liebersdorf, J. E., 136.
Weizsäcker, K. v., 198 528.
Welsersheimb, L., 365 479.
Welte, B., 498.
Wendel, C., 336 445 470.
Wendland, P., 370 471 474 476.
Wenger, A., 245.
Wensinck, A. J., 169.
Wentzel, G., 2 4.
Wenzlowski, S., 281.
Werblousky, R. J., 495.
Weringha, J. von, 226.
Werner, J., 308.
Werner, M., 17.
Wesendonk, G. v., 261
Westcott, A., 125 354.
Westcott, B. F., 413 427.
Wessely, C., 163.
Westermann Holstijn, H. J. E., 169.
Westphal, A., 36.
Wetter, G. P., 145.
Wey, H., 191.
Weyer, H.,
Weyman, C., 2 10 21 525 527 528 562 642 680 684 694 704.
Wheeler, H., 36.
Whitker, E. C., 499.
White, J. H., 515 544.
White, V., 253 305.
Whittaker, M., 111 223.
Wickenhauser, A., 136.
Wickert, U., 62 618 669.
Wickgren, A. P., 555.
Widengren, G., 253.
Widmann, M., 298 312.
Wieber, E., 152.
Wiegand, F., 16.
Wieland, F., 2 10 217 345.
Wiesmann, H., 261.
Wifstrand, A., 242 371.
Wigan, B., 490.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 248 326 329 387.
Wilbrand, G., 364.
Wilbrand, W., 27.
Wilbrandt, Fr., 118.
Wilcken, U., 63.
Wilde, R., 204 309 321 478.
Wilhelm, F., 153.
Wilken, R. L., 292.
Wilkinson, J. D., 404.
Willard, R., 244.
Willems, R., 565 615 616.
William, C. S. C., 225.
Williams, A. L., 99 190 196 203 568 658 664.
Willis, J. R., 16.
Willm, P., 201.
Willoughby, H. R., 317.
Wilmart, A., 134 244 489 525 551 553 661 666 705.
Wiltert, J., 175 176.
Wilson, M., 9.
Wilson, R. M., 254 276 277 288.
Wilson, R. S., 267.
Wilson, S. G., 293.
Wilson, W., 322 323 326 329 331 332.
Wilson, W. J., 111.
Wiman, G., 680.
Winckelmann, F., 695.
Winden, J. C. M. van, 371 465.
Windhorst, P., 323.
Windisch, H., 67 256 690.
Winkler, M., 628.
Winslow, D. F., 85.
Winter, F. A., 362 370.
Winter, F. J., 326.
Winterfeld, P. von, 464 696.
Winterswyl, L. A., 82.
Wirth, K. H., 619.
Wissowa, G., 24 554 555 565 578 580 587 591 595 608 609 611.
Witt, R. E., 335.
Witters, E., 591.
Wlosok, A., 687 691 692 702.
Wohleb, L., 656 658.
Wohlenberg, G., 666.
Wohler, L., 562 636 654.
Wöhrer, J., 705.
Wolf, P., 91.
Wolff, R. L., 195.
Wölfflin, E., 527.
Wölfl, K., 625.
Wolfson, H. A., 17 254 317 319 335 338 355 401 618.
Wollmann, H., 550.
Wolny, J., 198.
Wood, H. G., 93.
Woolcombe, K. J., 85 319.
Wordsworth, J., 491 515 544 639.
Worrell, W. H., 169.
Wotke, J., 467.
Wratislav, A. H., 364.
Wright, F. A., 9, 302.
Wright, Ph. H., 705.
Wright, W., 11 116 128 136 138 144.
Wuilleumier, P., 686.
Wunderer, C., 665.
Wyer, H., 522.
Wytzes, J., 326 336.

Xiberta, B. F. M., 328 396.

Yaben, H., 82 201.
Yassah' Abd al Masih, 276.
Young, F. W., 61.
Youtie, H. C., 148.
Yus, M., 7.

Zahn, J., 189.
Zahn, Th., 51 81 83 122 175 192 203 224 235 227 244 248 267 286 320 330 332 412 452 502 512 513 544 705.
Zameza, J., 26 589.
Zandee, J., 132 254 276.
Zannoni, G., 14 628.
Zapelena, T., 671.
Zappala, M., 139 222 613.
Zardhanalian, K., 11.
Zedda, C., 358.
Zeiller, J., 179 186 239 694.
Zeller, F., 47 51.
Zeller, H., 314.

Zeller, J., 538 563.
Zellinger, J., 20 21 321.
Zeoli, A., 347 440.
Zernov, N., 673.
Ziegler, A. W., 62 238 307.
Ziegler, C., 112.
Ziegler, J., 169 449 478.
Ziegler, K., 5 349.
Ziesché, K., 16.
Zikri, A., 423.
Zimmermann, G., 572.
Zingerle, P., 608 152.
Zink, J. K., 116.
Ziwsa, C., 654.
Zizzamia, A. I., 52 190.
Zob, J. N., 16.
Zöckler, O., 190.
Zölling, A., 405.
Zoubos, A. M., 338.
Zscharnack, L., 24.
Zuanna, E. della, 8.
Zubkov, V., 371.
Zuntz, G., 242 292.
Zwaan, J. de, 139 157 169 195 222.

V. PALABRAS GRIEGAS

ἀγάπη 78 84.
ἀγέννητος 74 387.
ἁγνεία 437.
αἱρέσεις 472 475.
Ἀληθὴς Λόγος 187 366 371.
ἀλληγορέω 319.
ἀνακεφαλαίωσις 296.
ἀνακραθῆναι 380.
ἀνάστασις 205 232 378 424 441.
ἀόρατος 74.
ἀπάθεια 407.
ἀπαρέμφατος 329.
ἁπλῶς ἀγαθός 390.
ἀποδοχεῖον τῆς ἀληθείας 242.
ἀποκατάστασις 398 400 401.
ἀπολογία 556.
ἀπομνημονεύματα 309.
Ἀποστολικὴ παράδοσις 486 489.
ἄρτος 381.
ἀρχαῖον 303.
ἀρχαιότης 303.
ἀρχή 303.
ἀρχηγός τῆς ἀφθαρσίας 65.
ἄῤῥητος 207.
αὐθεντία 303.
αὐτεξούσιον 440.
αὐτόθεος 390.
ἀφθαρσία 65.
ἄχρονος 74.
γέννητος καὶ ἀγέννητος 74.
γνῶσις 94 327.
γραφή 307.
δέησις 380.
δεσπότης 240.
δεύτερος θεός 390.
διάβασις 361.
διαδοχή 286.
διάκονοι 58.
διάλεκτοι 375.
Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων 250.
Διδάσκαλος 327.
Διηγήσεις 324.
διψυχία 102.
δίψυχος 112.
δύναμις μία 377.
δύο θεοί 376 377.
ἐγκρατεία 270.
εἰκὼν ἀγαθότητος 390.
εἰρηνοποιός 288.
εἰς αἰῶνας ἀπ'αἰῶνος 545.
εἰς ἄνθρωπον ὑποφέρεσθαι 323.
εἰς τὸ πάθος 239.
Ἔκθεσις πίστεως 433.
ἐκκλησία 42.
ἔκπεμψις 329.
Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως 288.
ἑνάς 387.
ἐνδιάθετος 236.
ἔντευξις 380.
ἐξομολόγησις 598.
ἐξουσία 303.
Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος 292.
ἐπίκλησις 306.
ἐπιούσιος 381.
ἐπίσκοποι 58.
ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί 418.
ἐπιτομαί 70.
ἕτερος 377 504.
εὐνουχία 270.
εὐχαριστεῖν 42.
εὐχαριστία 380 397.
εὐχή 379 397.
ἠγαπημένος παῖς 58.
ἡγημονικός 303.
ἡ κοίμησις τῆς θεοτόκου 244.
θεάνθρωπος 391.
θεομαχεῖν 566.
θεοποίησις 311.
θεός 240.
θεοτόκος 392 506.
Θεοῦ φωνή 83 371.
θυσία 41 75.
θυσιαστήριον 75.
ζῆν τῷ θεῷ 113.
ἱερατικὴ τάξις 396.
ΙΧΘΥΣ 33 157 175 176.
καθαροί 518.
καθολικὴ ἐπιστολή 97.
καθολικός 303.
κανὼν τῆς ἐκκλησίας 344.
κήρυγμα 372.
κλῆσις τῶν ἁγίων 508.
κόσμος τοῦ κόσμου 393.
Λειτουργία 58.
λογικὴ θυσία 217.
λογικός 336.
Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις 91.
λόγος 240 504.
λόγος ἐνδιάθετος 503.
λόγος θεός 338.
λόγος κατὰ μυστήριον 271.
Λόγος πρὸς Ἕλληνας 226 556.
λόγος προφορικός 503.
μαρτύριον 382.
μετάνοια 106.
μονάς 387.
μύρον 47.
μυστήρια 240.

νοῦς 309 402.
ὁ βασιλεύς 'Ισραήλ 240.
οἰκονομία 534.
ὁμιλίαι 360.
ὁμοούσιος 447.
ὁ πάντων πατήρ 208.
ὁ προτότοκος τοῦ θεοῦ 240.
ὅση δύναμις αὐτῷ 218.
οὐσία 381.
Παιδαγωγός 324.
παῖδες 324.
παῖς (τοῦ θεοῦ) 504.
πάθη 381 407.
Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς 67.
παράδοσις 486 489.
Παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος 285.
πάσχα 425 484.
πάσχειν 361.
Πατήρ 240.
πατήρ τῶν ὅλων 207.
Περὶ ἀληθείας 226.
Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν 229.
Περὶ ἀρχῶν 371 375.
περικαθαίρων 48.
Περὶ τοῦ πάσχα 227.
Περὶ ζῴων 223.
πνεῦμα 83 310.
πνευματικὴ τροφὴ καὶ ποτόν 41.
Πράξεις Παύλου 137 138.
Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης 137.
Πρεσβεία περὶ τῶν χριστιανῶν 227.
πρεσβύτεροι 58.
προηγουμένως 303.
προκαθημένη τῆς ἀγάπης 78.
Πρὸς Ἕλληνας 226.
Πρὸς Ἰουδαίους 226.
προσευχή 379 380.
προσφορά 344.
Προτρεπτικός 322.
προφορικός 236.
πρωτεύειν 303.
σαρκωθέντα διὰ παρθένου Μαρίας 241.
σημεῖον ἐκπετάσεως 48.
σημειώσεις 360.
σπέρμα 209.
Στρωματεῖς 327 378.
Συμπόσιον 437.
σφραγίς 66 108 174 342.
σχόλια 360.
τελεία γνῶσις 94.
τόμοι 363.
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον 107.
τριάς 236 388.
τροφὴ πνευματική 41.
υἱός 240.
υἱὸς τέλειος 504.
ὑμῶν βασιλεύς 240.
ὑπομνήματα 285.
'Υποτυπώσεις 331 332 419.
φανερώσεις 269.
φύσις 309.
Φῶς ἱλαρόν 162.
χαῖρε ἱερὸν φῶς 338.
χερσὶν ἡπλωμέναις 323.
ψύχεσθαι 402.
ψυχή 309 402.
ὠβλίας 286

B. INDICES ANALITICOS

1. INDICE LITURGICO

Absolución eclesiástica, 396 509 599 629 673.
acción de gracias, 397; véase también eucaristía.
aceitunas, bendición de, 492.
aclamaciones, véanse Alleluia, Amen, Maran atha.
acuarianos, 220.
ágape, 76 78 156 499.
agua, del bautismo, 39 44 (corriente) 108 213s; sacramento del, 576; signo de purificación, 497 577; en la eucaristía, 262 344 660.
Alleluia, 595.
Amen, aclamación litúrgica, 215.
Ana, Santa, culto de, 128.
ángeles entonan el *Sanctus*, 545.
aniversario, 86; de los mártires, 86 177.
altar, 75 397 675.
ayuno antes del bautismo, 39 213; para la penitencia, 66 103; durante las estaciones, 103; en la semana que precede a la Pascua, 454; eucarístico, 594 632; véanse también estaciones, cuaresma.

Bautismo, 33 39 76 108s 174 200 213s 243 300 312 351; en los ríos, 39 45; por inmersión, 39; por infusión, 39 45 516; la doctrina y el ritual, 165; administración, 39-40 486 496; de los niños, 312 394 578 672; derecho de las mujeres a bautizar, 137; promesas bautismales, 590; símbolo bautismal, 620; unción bautismal, 496; fechas litúrgicas, 578; consagración de la fuente bautismal, 577; de los apóstoles.
beso de paz, 214 215 497 594.
Breviario Romano, lecciones, 136.

Calendario de la Iglesia copta, 125s.
cáliz de la eucaristía, 75 305.
canon de la misa romana, 58 214 215 217 386.
casas, funciones litúrgicas en las, 135.
celebración eucarística, 343 494 674.
ceremonia bautismal, 213s.
colecciones litúrgico - canónicas, 489 490.
cómputo pascual, 483 484; véase también Pascua.
comunión eucarística, 40 397 594 632; la primera, 41 496 497; diaria en las casas, 499; el rito antiguo de la, 176; condiciones materiales, 417; admisión después de una penitencia suficiente, 424; véase también eucaristía.
confesión de los pecados, 41 46 68; pública, 595 629 674; ante un sacerdote 395.
confirmación, 47 497 576 577; rito de la, 497.
Confiteor, 41.
consagración, oración de, 214; eucarística, 632 674; de los obispos, 453 493; de la fuente bautismal, 577.
convivium dominicum, 632.
crisma, del batismo y de la confirnación, 47.
Cristo, sacerdote del nuevo sacrificio, 568; memoria de su pasión, 156 439.
cruz, signo de la, 499 600.
cuaresma, 417 418; véase también ayuno.
cuartodecímano, 85 240 243.

Día, tercero después de la muerte, 142; octavo, 97; de la festividad pascual, 240; del Señor, 41 243 337; del Sol, 216; días de ayuno, 40 594; de estación, 103.
diáconos, ordenación de los, 453; en la asamblea litúrgica, 454.
Dies irae, 171.
difuntos, celebración de la eucaristía en sufragio de los, 141-142.
domingo, 41 493; ha suplantado al sábado, 97; elección de este día, 215s; celebración del, 154; cultos ordinarios, 215; el primer día de la creación, 216; el día de la resurrección, 97; eucaristía del, 499.
dominica solemnia, 632.
doxología, 481 484; doxología trinitaria, 87.

Epiclesis, 306 494.
Escritura Sagrada, lectura en la liturgia, 63-64 214 215 216.
Espíritu Santo, santifica las aguas, 577; en la consagración de los obispos, 493.
espiritualidad litúrgica, 81.
estaciones, 103; véanse también ayuno, cuaresma.
Eucaristía, celebración eucarística, 156 344 486; oficio ordinario, 41; celebrada por los profetas, 45; una sola, 75; las fórmulas más antiguas, 40s 494; llamada Pascua, 156; en favor de los difuntos, 142 675; de pan y agua, 140 262; la repetición de la cena del Señor, 674; liturgia eucarística, 492s; de la misa pascual, 497; de los domingos, 499; improvisación, 494; significación de la mezcla de agua y vino, 675; con-

diciones materiales para la recepción, 417; comunión eucarística en las casas, 499; precaución respetuosa, 397 499; reserva eucarística, 632; y la reconciliación, 417-418; con agua pura, 344; de los herejes, 675; véanse también comunión, consagración, epiclesis, liturgia, ofrenda, oración, sacrificio, *dominica solemnia, coena dei, convivium dei.*
eulogia, pan bendito, 499.
exomologesis, 41 46 66 598 629-631.

Fiesta de la Navidad, 478; de la Presentación de la Virgen, 128; de los Apóstoles 136.
fórmulas de la oración litúrgica, 33 87.
funciones litúrgicas, 38; vespertina, 162; véase también liturgia.

Gesto, de la oración, 379; sagrado, 577.
griego, lengua oficial de la liturgia en Roma, 459.
Gloria in excelsis, 161.

Himnos, bautismales, 164; litúrgicos, 144 241; vespertinos, 162; de la noche pascual, 243.
homilía del Viernes Santo, 239 240.

Iglesia, oración litúrgica de la, 58.
imposición de las manos, 577 632.
improvisación, 494.
inmersión, forma normal del bautismo, 39.
infusión, bautismo por, 39 45.
iniciación, 33; véase también bautismo.
instrucciones litúrgicas, 38.

Latín, lengua oficial de la Iglesia romana, 459.
leche y miel, 497.
lectores, 427.
listas pascuales, 483.
liturgia, 33 545; de la Iglesia, 154; la primitiva, 161; del bautismo, 34 234 576 578; eucarística, 34 200 214 344 494; el obispo, sumo sacerdote de la, 76; celebración por la jerarquía, 76; por los profetas, 42; confesión litúrgica, 41; perícopas en uso, 92; rito de la comunión, 183; de los recién bautizados, 214; de los domingos, 215s; simplicísima, 45; un tipo semifijo, 214; funciones, 38; composición personal del celebrante, 214; himnos litúrgicos, 144; libros, 104; liturgia del viernes santo, 149; de los presantificados, 162; del día aniversario, 177; celeste, 161; asambleas, 360 453; de la Iglesia siríaca, 223; tipo fijo, 495; ofrendas, 454; de Africa, 545; primitiva de Roma, 459 487 493; la lengua oficial, 459; lugar de los sacerdotes y de los seglares, 453-454; lectura de salmos, 481; de la penitencia pública, 455.
lucernario, bendición del, 499.

Maran atha, 43.
mártires, culto de los, 86.
matrimonio, en presencia del obispo, 77.
miel mezclada con leche, 497.
misa, de los domingos, 214s; de los neobautizados, 215; en sufragio de los difuntos, 142; liturgia de la misa, 494; pascual, 497; canon, 494; de réquiem, ofertorio, 151; véanse también eucaristía, liturgia.
miniaturas de los libros litúrgicos, 115.
ministros de la liturgia, 45 58.
misal romano, 151.
misterios eucarísticos, 434.
mujeres en la asamblea litúrgica, 454.
mysterion, 342.

Navidad, fiesta de, 478.
niños, bautismo de los, 312.

Oblación de realidades materiales, 306 344; eucarística, 497; nueva, 306; en sufragio de los difuntos, 152.
oblatio rationabilis, 217.
ofrendas, en las asambleas litúrgicas, 454; de la eucaristía, 58 306.
óleo, bendición del, 492 497; de la unción, 47; santo, 492.
oración, litúrgica de la Iglesia romana, 58; eucarística, 40 43 142 214 215 216 397 494s 632; su formulación a cargo del celebrante, 214; de consagración, 214; a Cristo, 182; hacia Oriente, 138; de los agonizantes, 137s; en sufragio de los difuntos, 174 176; en favor de los enemigos, 90; por el Estado, 58 90 238; por el perdón de los pecados, 66 106; horas de, 499 595 649; de la mañana, 366 496 499 595; gestos, 379 594; lugar, 379; voz baja, 594; para la consagración de un obispo, 453 494 509; para la ordenación de los sacerdotes y de los diáconos, 488 492; por los penitentes, 396 434; por la salud de los emperadores, 558; véanse también liturgia, eucaristía.
ordenaciones, de sacerdotes y diáconos, 453; formas, 453.
ósculo de paz, 214 215.

Panis et calicis sacramentum, 632.
Pascua, 85 119 156 227 240 243 418 421 484; fecha, 227 294 483 663; controversia pascual, 280; misa de la, 497; homilía sobre la Pascua, 361; tiempo pascual, 418; fecha litúrgica del bautismo, 577; véase también vigilia pascual.
paz, ósculo de paz, 214 215; oración por la paz, 58.
perícopas, 92.
pompas del demonio, 608.
postración, 434 599.
praefatio, 34.
presantificados, liturgia de, 162.
Presentación de la Virgen, fiesta de la, 128.
Proficiscere, oración de los agonizantes, 137s.
profetas, lectura de los profetas en la liturgia, 214 216; celebran la eucaristía, 42 45.

Queso, bendición del, 492.

Reconciliación, 106 417 425 517.
redditio symboli, 33.
ritos, del bautismo, 164; de la comunión, 175 183; de la confirmación, 497; eucarísticos, 493; de los herejes, 538.
Roma, ritual de, 34 137; liturgia primitiva, 458s; liturgia del siglo II, 493-500; lengua oficial de la liturgia primitiva, 459.

Sacramentario Gelasiano, 497.
sacramentos, 33 200 398 551 576; del cáliz del Señor, 674.
sacrificio, el día aniversario, 634.
salmos, lectura litúrgica, 481.
Sanctus, 494 545.
seglares, lugar en la asamblea litúrgica, 454.
sepultura, normas para la, 499.
sermón, el más antiguo, 63; en la literatura primitiva, 214.
símbolo bautismal, 300.
Sursum corda, 649.

Tiempo pascual, 418.
traditio symboli, 33.

Unción, 262.

Viernes Santo, liturgia del, 149 240; homilía del, 240.
vigilias, 46 156 407; pascual, 41 243 420 421.

II. INDICE ANALITICO GENERAL

Abelardo, Apología de, 705.
Abercio, inscripción de, 33 173-5.
Aberdeen, Universidad de, 173.
Abgar, rey de Edesa, 146-8 260.
aborto, 97 149 231-2 509.
Abrahán, el misterio de la redención, 95 493.
absolución eclesiástica, 396 510 599 629 673; en caso de muerte inminente, 517; véase también penitencia.
abstinencia, 121 172 270.
Academia, 461 564 574 617; de Berlín, 18; de Viena, 18.
Acaya, 143.
acrósticos, 33 144 170 175.
acusaciones contra los cristianos, 197 199 221 228 234 367 461 650; véase también calumnias.
Adriano, emperador, 98 170 191 192 200 246 358; su rescripto al procónsul Minucio Fundano, 200.
agua, de la prueba del Señor, 127; de la vida, 156.
Aquerusa, lago de, 149 151.
Aquilas, 449.
Acta Archelai, 256.
Acta martyrum, 177.
Acta Pilati, 123-4.
Acta Praefectoria, 185.
Acta proconsularia Cypriani, 636.
Acta de mártires, 29 86 177-86; informes oficiales, 177 180 197.
Actas de los mártires escilitanos, 544.
Actas del Concilio de Efeso, 423 653.
Actas del martirio de Novaciano, 518.
Actas del martirio de S. Pedro de Alejandría, 426.
actitud oficial con respecto a los cristianos, 199.
Actus Vercellenses, 139.
Adán, 70 213 296 332 376 441 505 576 587 609 627; y Cristo, 211 236; el segundo, 296-7 439 581.
Adamancio, sobrenombre de Orígenes, 351 452.
adaptación cristiana de escritos judíos, 117.
Addaei, Doctrina, 147.
Ader, el edomita, 385.
adopción filial, 96 342 380 542; véase también bautismo.
adopcionismo, 447 449 521 529.
adoración, de Dios, 234s 380; del Logos, 203 209; de la criatura, 383.
adorno de las mujeres, 592.
adulterio, 39 110 149 194 396 509 535 603 610 629 630; las segundas nupcias, 232s; entre los pecados que se perdonaban, 455.
Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas, 331.
Advocata Evae, 299.
Aelianus, diálogo con, 435.
Afraates, San, 164.
Africa, 444; Iglesia de, 543-702.
Africa del Norte, 28 29; cuna del latín eclesiástico, 29; el documento más antiguo de la Iglesia, 180.
ágape, véase el índice litúrgico.
Agapio, obispo, 450.
Agar, 530.
Agatonice, Actas de Santa, 185.
Aglaofón, médico de Patara, 441 442.
Agobardo, arzobispo de Lyón, 551.
agua, de la prueba de Dios, 127; de la vida, 156.
Agripa, prefecto, 140.
Agripino, obispo de Cartago, 238 536 610.
águila, interpretación alegórica, 94; símbolo de San Marcos, 308.
Agustín, San, 2 13 235 245 546 583 641 650 657 666; angeología de, 641.

Akhmin, 122 149 284; dialecto akhmínico, 60.
albedrío, libre, 221 374.
Albino, 554 589.
Alcinoo, 500.
aleatores, 662.
alegorismo, del Antiguo Testamento, 94 98 103 195 252 317 332 356 363 375 403 429 430 448 476 678; exageraciones, 403 523; refutación por Arsinoe, 414; repudiado por Marción, 265.
Alejandra, madre de Epífanes, 264.
Alejandría, 97 195 257 268 316 482; su filosofía, 136 252; su teología, 64 95; la vida intelectual en, 317; el más antiguo centro de las ciencias sagradas, 317; la Escuela de, 317-9 429; la vida cotidiana en, 325; sínodos de, 353 422.
alejandrinos, 316-325; Epístola a los, de Marción, 158.
Alejandro, epitafio de, 173.
Alejandro Magno, 251 316.
Alejandro, médico y mártir, 181.
Alejandro, obispo de Jerusalén, 332.
Alejandro Severo, 352.
alimentación humana, 521.
alimentos, discriminación de los, 443.
alma humana, 310-12; opiniones de los filósofos griegos, 205; templo de Dios, 80; y cuerpo, 243; existencia eterna, 311; inmortalidad, 210 236 311 699; ni mortal ni inmortal, 237; crece por la fe y la gnosis, 133; la segunda parte, 257; los ojos del alma, 234; de Jesús, 263; concepciones, 500; la naturaleza del, 683; origen del, 565 575 586 587; preexistencia, 356 401-2 421 424 437-8 441 586; existe desde el momento de la concepción, 586; Dios solo es su autor, 699; creación, 622 699; generación, 669; semilla del, 586; substancia del, 391; principio espiritual, 586; corporeidad, 586; identidad entre el alma y la sangre del hombre, 377; unión del cuerpo y del, 374; carácter intermediario del, 683; obra de algún ser inferior, 683; el cuerpo es su prisión, 402 424 687; acciones anteriores, 394; tentaciones, 409; afecciones, 697; actitud, 324; consuelos, 408; *anima naturaliter christiana*, 565 681; en estado de progreso, 409; unión mística con el Logos, 409-11; Esposa de Cristo, 479; inmolación moral, 344; preparación para la oración, 381; existencia sin fin, 567; mortal e inmortal, 377; ni corruptible ni mortal, 441; inmortalidad condicionada, 683; destino después de la muerte, 587; sufrimientos después de la muerte, 633; en el Hades, 587 614; de los buenos y de los pecadores, 398; de los difuntos, 380 633; testimonio del alma, 565; tratado sobre el, 435 586-8; el alma de Cristo, 391 392 505; oriental y occidental, 546.
alogoi, negadores de la doctrina del Logos, 502.
Amastris, 281 283.
Ambrosio, amigo de Orígenes, 206 357 363 367 379 382 383 386.
Ambrosio, San, 2 13 32 134 235 269.
Ammon, obispo de Pentápolis, 540.
Ammonio Saccas, neoplatónico, 352 412.
amor de Dios, 328 337 692; del Logos, 324; del prójimo, 655 697; fraterno de los fieles, 187; de los enemigos, 566; del dinero, 90 330.
Amós, obra sobre el profeta, 333.
amplexus spirituales, 410.
Ana, Santa, madre de la Virgen, 126s 128; el culto, 128.
Anacleta, papa, 53.
Analecta sacra, 245.
Ananías, cartero, 146.
anáfora, 235.
anapestos, 161.
Anastasio, papa, 356.
Anastasio el Sinaíta, 239 333 501.
anatemas sobre Orígenes, 355-6.
anatomía, 687.
Andrés, apóstol, 91; Hechos apócrifos, 136 143-4; Evangelio apócrifo, 133.
ángel, 212 373 419 601 622 629 635 701; creación, 220; existencia de los, 230; de los castigos, 149; ocupan el cielo inferior, 255; de la justicia, 102 109; creador del mundo, 158 269 614; de la gula, 103; de la iniquidad, 102; del mal, 109; del engaño, 103; la virginidad de los, 68 287; *psychopompoi*, 151; el pan de los, 212; su jefe, 255; de los hombres y de las mujeres, 151; de la penitencia, 102 104 107; el pecado y la caída de los, 134 173 384; culto de los, 212; el mundo hecho por, 263s; cuerpo análogo al de los hombres, 212; prevaricadores y apóstatas, 313; doctrina de Basílides, 256; homenaje de los judíos a los, 193; bajo la figura de un pastor, 100; malo, 109; la figura de un, 137; de la guarda, 155 380; de cada pueblo, 151; su espiritualidad e incorporeidad, 342; sus cuerpos sutiles, 419; la esencia de los, 373; relaciones con mujeres, 332; su bondad, 369; conocen los pensamientos de los hombres, 341; llevan nuestras oraciones a la presencia de Dios, 341; su apoyo en la lucha del cuerpo y del alma, 374; gobiernan la Iglesia, 507; entonan el *Sanctus*, 545; el conocimiento angélico, 341; jerarquía angélica, 341; naturaleza angélica de Cristo, 484; Angel del Gran Consejo, 530; Angel del Señor, 580; véanse también Gabriel, Miguel.
anglosajón, 143.
Aniceto, papa, 85 263 285.
anfiteatro, 590.
anima, 401; *naturaliter christiana*, 401 564-6 681.
animales, símbolos de las pasiones humanas, 522s 524; símbolos de los pecados, 94; tratado sobre los, 223.
aniversario, 86 634 675; de los mártires, 86 177.

anticristo, 89 154 313 475.
antigüedad de los Padres de la Iglesia, 12; del cristianismo, 189.
Antíoco, monje de San Sabas, 67.
Antioquía de Siria, 45 73-4 136 233 383 352; Escuela de, 429-30; sínodos de, 413 431 446.
antiorigenismo, 356.
antipapas, 469.
Antisteno, 318.
antítesis, 235 240.
Antítesis, de Marción, 265 267 573.
antologías, 25-6 321.
Antoniano, obispo, 673.
Antonino Pío, emperador, 170 197 199 254 260 264 613.
Antonino Vero, emperador, 199.
antropología, 309-11 373 586.
antropomorfismo, 678.
Anunciación, 134.
año y número de días, 255.
Apeles, discípulo de Marción, 268-9 284 580 614; Evangelio de, 135.
Apión, autor antignóstico, 284.
Apocalipsis, de S. Juan, 360 414 502 629; su autenticidad negada, 414; comentario al, 703 704; apócrifos, 100 114 117 148-54 272; de S. Pedro, 331 511.
apocatástasis, 398-11.
apócrifo, la palabra, 114; apócrifos del Antiguo Testamento, 117-8; literatura apócrifa del Nuevo Testamento, 103-157; Apócrifo de Juan, 273.
Apolinar de Hierápolis, 226.
Apolinar de Laodicea, 242.
apolinaristas, 82.
Apolonio, obispo, 614.
Apolonio, filósofo y mártir (actas del martirio de), 185.
apología, del paganismo, 461; contra los judíos, 657; cristiana, 322 370; la más bella, 463; en favor de Orígenes, 451.
apologistas griegos, 187-248 343 503 565 622.
apostasía, 101 181 313 347 383 417 424 455 630.
apóstatas, 104 106 516 517 637 643s 646; su reconciliación, 634; véase también *lapsi*.
apóstoles, 366 372 405 454 507; el colegio de los, 76; memorias de los, 214; su derecho a gobernar, 55; mensajeros de la Buena Nueva, 55; sus discípulos, 50; sus sucesores, 302; el símbolo de los, 32-7; en el limbo, 109; tradición de los, 301; los viajes misioneros de los, 114; del demonio, 282; Hechos apócrifos de los, 135-48 665; Epístolas apócrifas de los, 154-7; Evangelio de los doce Apóstoles, 132-4; fundaron la Iglesia, 493 570; bautismo de los, 577; poder de los, 645; predicación de los, 334; la Constitución eclesiástica de los, 427-8; Didascalía siríaca de los, 453-7; Cánones de los, 46; véanse también sucesión, tradición.
apostolicidad de la Escritura, 308.
apostólicos, Padres, 50s; Constituciones Apostólicas, 46.
Apostolicum, symbolum, 32-7.
apoteosis del gnóstico Epífanes, 264.
aprobación eclesiástica de los Padres de la Iglesia, 12.
Aquila, traductor de la Biblia, 358.
árabe, Evangelio de la Infancia de Jesús, 131-2; Historia del Carpintero José, 131; traducciones, 47 125 131 427 487 491 495.
Arabia, 352 353 375 539.
arameo, Evangelio según los Hebreos, 119-20.
árbol, de la ciencia, 400; maravilloso, 695; en el culto pagano, 676.
arca, de Noé, símbolo de la Iglesia, 507 508 509 646 667.
arcángel, 152 155.
arcano, disciplina del, 173.
archivos, públicos, 177; de Edesa, 146; de la Iglesia de Corinto, 64.
Aretas, Códice de, 189 229.
Aretas, obispo de Cesarea de Capadocia, 189 334.
argumenta, prólogos a los Evangelios, 513.
Aristeas, epístola de, 524.
Arístides de Atenas, 192-5 244.
Arístides, carta de Julio Africano, 245.
Aristóbulo, primer representante judío del método alegórico, 318.
Aristón, discípulo del Señor, 91.
Aristón de Pella, 195-6.
Aristóteles, 206 263 323 430 618 679.
Armenia, 260; Iglesia de, 158.
armenio, como lengua patrística, 28; traducciones, 125 130 143 144 147 185 192 290 293 435 470 476.
armonía, del mundo, 54 57 76 193 230.
Armonio, 261-2.
Arnobio de Sicca, 545 676 684 685 687 690 699-700.
Arnobio el Joven, 235.
arqueología, 321.
arrianismo, 449; teología antiarriana, 484.
Arrio, 421 423 430 449 541.
Arrio Dídimo de Alejandría, filósofo, 587.
Arsinoe, 414.
Arsinoo, 511.
arte, cristiano, 57 110 115 125 128 137 308; de la Iglesia primitiva, 695; de los griegos, 219; artes mágicas, 263.
Artemas, hereje, 449.
Artemón, hereje, 501.
artículos, del símbolo apostólico, 32; antiheréticos, 35; principales artículos de la fe, 340; véase también símbolo.
artistas medievales, 135.
Ascandio, 176.
Ascensión de Cristo, 155 269 301.
Ascensión de Isaías, 117 166 626.
Ascensión de Pablo, 150.
Ascensión de Pablo el Primero, 232.
ascensión espiritual, 408-9.
ascetas, 68; de ambos sexos, 160; y los mártires, 410; su recompensa, 666.
ascética, 408; ejercicios ascéticos, 408.
ascetismo, 68 207 351 407 422 588; agnósticos, 132; véanse también monaquismo, virginidad.

Asclepíades, tratado de Lactancio dirigido a, 697.
asesinos, 149.
Asia, 429 583.
Asia Menor, 50 77 91 141 154 181 192 287.
asiáticos, 288.
asirios, 221.
Aspasio, sacerdote africano, 543.
astrología, 220.
astrólogos, 612.
astronomía, 196 532 353 355.
Asunción de la Virgen, 244; leyendas, 154.
Asura, 660.
Atanasio, S., 13 44 68 317 388.
ateísmo, 227; acusación contra los cristianos, 557.
ateos, 200 227.
Atenágoras de Atenas, apologista griego, 227-233 463 503.
Atenas, 281 320 365 617.
atenienses, carta a los, 281.
Atenodoro, hermano de Gregorio el Taumaturgo, 431.
Athos, monte, 111.
áticos, 227.
ático, literario, 28.
atletas, 590.
átomos, 564; contienen gérmenes de destrucción, 388.
atomismo, de Demócrito, 413.
Attis, 678.
Auctoritates, 280.
Augusto, emperador, 239 587.
Aureliano, emperador, 431 692.
autenticidad de las Actas de los mártires, 186.
Autólico, 189 233 234 290.
autoridad, fuente de la, 55; autoridades paganas, 143; de la Iglesia de Roma, 77s; del poder civil, 368.
Autun, 175.
ayuno, 524 599 609; reglas, 499; obra supererogatoria, 109; judío, 40 193; riguroso, 407; los días ordinarios, 425 545 609; discurso sobre el ayuno, 333; véanse también estaciones, cuaresma y el índice litúrgico.
Azarías, canonicidad de las oraciones de, 386.

Baanes, 334.
Babilonia, figura del mundo, 477.
baño, 325; abstinencia del, 609; promiscuidad en los, 453 643.
Banquete, de Lactancio, 685 697; de Metodio, 437-440.
Baquílides, 282.
bárbaros, 193 219 238 368 473.
barbelo-gnósticos, 270.
Bar Kochba, 98 203.
Bardesano, herejía de, 144 164 260-1 452.
Barlaam y Joasaph, 192 193.
Barsabbas, Justo, 93.
Bartolomé, Hechos apócrifos de, 148; Evangelio apócrifo de, 133.
Baruch, Apocalipsis apócrifo de, 117.
Basílico, 268.
Basilio Magno, 13 360 364 429 435.
Basílides gnóstico, 133 252 254-6 288 512 580; Evangelio según, 134.
Basílides, obispo de Pentápolis, 417.
bautismo, 33 39 76 108s 174 200 213s 243 300 312 324 342 394 455 496 533 576-9 597 632 641 653 672-3; indispensables, 109 156; de los justos y de los profetas, 156; en el limbo, 109; efectos, 96s 108s; adopción filial, 95; misterios, 170 262; segundo bautismo, 182; no basta para salvarse, 156; prefiguraciones, 576; necesario para salvarse, 576; terminología, 340; un nuevo nacimiento, 324 577 627; el baño de regeneración, 342 439 507; iluminación, 342; misterio, 342; el ministro ordinario, 578; sello bautismal, 347; validez del bautismo conferido por los herejes, 436 538 540 545 577 638 662 669 670 672; bautismo de sangre, 384 578 672; de los judíos, 664; de Juan, 577; escrito a los neobautizados, 333; véanse también iluminación, sello y el índice litúrgico.
Beato, sacerdote español, 703.
Beda, 9 246 615.
Bel, canonicidad de la historia de, 386.
Belén, 1.
Belial, leyendas judías sobre, 117.
benedicti, 588.
benedictinos, de San Mauro, 17; de San Pedro de Steembrugge, 18-20.
Benedictus, 161.
Berengario de Poitiers, 705.
Berlín, academia de, 6; Staatsbibliothek, 60; papiros 5513 y 6789, 111.
Bernabé, Hechos apócrifos, 155; Epístola, 44 45 50-94 99 155 331 524 525; Evangelio apócrifo, 133.
Bernardo de Claraval, 405 705.
Beryllus, obispo de Bostra, 353 376.
Beryte de Fenicia, 431-450.
Beso de los ídolos, 461.
Biblia, 318; crítica textual, 358-9 448-452 573; copias, 452; manuscrito del monte Athos, 364; las secciones deutero-canónicas, 477; la Palabra de Dios, 403; reflejo del mundo invisible, 403; vocabulario, 639; inspiración verbal, 403; ciencia bíblica, 358; sentidos escriturísticos, 318 363 403; comentarios, 357 360 365; traducciones griegas, 358; las primeras versiones latinas, 456 512 544 546 573 656; edición de Marción, 572 573; no pertenece a los herejes, 569; florilegios bíblicos, 655; véanse también Escrituras sagradas, Testamento, inspiración, alegorismo, Héxaplas.
bibliografías, 23s.
biblioteca, de Berlín, 60; Bodleiana, 271; de Cambridge, 60 359; de Cesarea de Palestina, 119 358 451; gnóstica de Chenoboskion, 253; Nacional de París, 111 189; del Santo Sepulcro de Constantinopla, 46; de Estrasburgo, 246; de Bremen, 560; de Cheltenham, 641; de la catedral de Colonia, 552; de Leiden, 552; Municipale de Montpellier, 552; Ambrosiana de Milán, 359 511; en el Panteón, 444; Nacional de París, 334; de Sainte Geneviève de París, 525; de San Petersburgo, 525; de Troyes, 551; Vaticana, 552; del Capítulo Catedral de Verona, 456 487.
Bibliotheca SS. Patrum, 235.
Bitinia, 434; 685 690.
Bizancio, 280.
Blandina, mártir, 181.
Blastus, 294.
Bobbio, monasterio de, 511.
Bodleiana, 271.
Boetos, platónico, 227.
bohahírica, versión, 132 487.
Bolandistas, 185.
Bonifacio VIII, 13.
Borados, 434.
Borboritas, secta gnóstica de los 134.
British Museum, 47 60 164 193s 239 244 270.
Buen Pastor, la visión del, 183.

Caena Cypriani, 664 665 665.
Cafarnaún, 266.
caída de los ángeles, 134 212 220.
cainitas, 134.
Cairo, 154 359; Museo copto, 272.
Calcedonia, concilio, 625.
Calcis en Eubea, 436.
Calderón, 171.
Calixto, papa, 468 473 494 507 509 510 535 536 610; edicto perentorio, 535 536 610.
cáliz de la eucaristía, 216.
calumnias contra los cristianos, 187 197 200 227 234 333 554 555 650 677; véase también acusaciones.
Cambridge, biblioteca de la Universidad de, 60 359; Trinity College, 379.
Caná, 665.
Cándido, valentiniano, 376.
Cándido, autor antignóstico, 284.
caníbales, 143.
canibalismo, 221 227.
canon, de la misa romana, 58 214 215 217; el más antiguo, 494s; de las Escrituras, 114 511; del Antiguo Testamento, 243 386; del Nuevo Testamento, 45 158 307; de la verdad, 300; véase también Fragmento Muratoriano.
canon de los apóstoles, 38 46.
Canon eclesiástico, obra de Clemente de Alejandría, 332.
cánones de la Iglesia oriental, 424; véase también derecho eclesiástico.
Cánones eclesiásticos de los Santos Apóstoles, 427.
Cánones de Hipólito, 492.
cánones sobre la elección de un obispo, 492.
canonicidad de las Escrituras, 92 308.
Cantar de los Cantares, comentario al, 361 365 439 444 479 703 705.
cánticos bíblicos, 161.
cantos de alabanza, 262.
Capadocia, 320 429 431 538 542.
Caparataea de Samaria, 252.
Caracalla, emperador, 244 260.
carácter universal del cristianismo, 251.
Caricus, 283.
caridad cristiana, 42 67 90 337 395 454 559 596 653 655; organización de la, 90; de la Iglesia de Roma, 78; de Cristo, 78.
carismas, 583 603 627.
Carmen ad Flavium Felicem, 616.
Carmen adversus Marcionitas, 615.
carne, 523 601 632 633; alimentada con la eucaristía, no sufrirá la corrupción, 306; formada a imagen de Dios, 310s; del Logos, 107 155; cárcel del alma, 442; elevada por el Hijo, 535; su destrucción, 399; su resurrección, 461; del Señor, 506 580; sacrificada a los ídolos, 629; véanse también alma, cuerpo, encarnación, Cristo, resurrección.
Carpo, mártir, Actas, 185.
Carpintero, Historia de José el, 131.
Carpócrates, fundador de una secta gnóstica, 263 288 586.
carta, de Jesús al rey Abgar, 146; de Abgar, 146; pastorales, 279-284; apócrifas, 114 154-160; de Pilato a Tiberio, 125; católicas, 281s; de Dionisio de Corinto, 279 281 282; de las iglesias de Vienne y Lyón, 181s; a Flora, de Ptolomeo, 258; a Florino, de Ireneo, 259; al papa Víctor, de Ireneo, 260; encíclicas, 447; festales, 425; pascuales, 356 425; papales, 458 535-542; véase también epístola.
Cartago, 181 182 539 543 567 576 583 604 610 636 659; sínodos de, 638.
Casiano, 121 270.
Casiodoro, 331.
castidad, 187 194 227 328 527 602 698; castidad de los cristianos, 187 227; voto de, 407; véanse también *castitas*, virginidad.
castigo, 345; después de la muerte, 566 634; eterno, 398 587 635 699 701 693; de los perseguidores, 693; de los cristianos, 200; del infierno, 149 200 212.
castitas, 407.
casuística, 325; uno de los tratados más antiguos de, 433.
catafrigios, 512.
catálogo de vicios, 95.
Catalina del Sinaí, Actas de Santa, 186 191 193.
catecúmenos, instrucción de los, 32 33 39 44 182 316 384 434 453 496 497 576 588 594 672.
catenae, 290 360 361 364 365 480.
catedrales de la Edad Media, 115.
catequéticos, escritos, 234.
cathedra Petri, 670.
católica, Iglesia, origen de este título, 75; gnosticismo, 161.
causa salutis, la Virgen María, 299.
Cayo, montanista, 576.
Cecilia, Actas de Santa, 186.
Cecilio, sacerdote africano, 636.
Cefalonia, 264.
Ceferino, papa, 280.
celibato, 109 407.
célibes, 68 238 600.
Celso, platónico, 170 187 195 366-370 387 402.
celtas, 289 301.
cementerio de S. Hipólito, 469.
Cerdeña, 469.

cerdo, interpretación alegórica, 94.
Cerdón, gnóstico, 265 288.
certificados de sacrificio, 425 644.
Cerinto, 155 252 288; Evangelio de, 134.
Cesarea de Capadocia, 334.
Cesarea de Palestina, 69 119 186 189 353 363 382 431 542; símbolo de, 35; escuelas de, 429; biblioteca, 358 451.
Cesáreo de Arlés, 35.
Cibeles, 173.
Cicerón, 323 460 463 652 686 688.
cielo, 634; morada de Dios, 208; ciudadanos del, 247; los siete cielos, 117; el primero, el tercero y el cuarto, 255s; nuestra patria, 651 652.
ciencia, de Dios, 188; la verdadera, 256; religiosa, 328; bíblica, 358; divina, 372; eclesiástica, 321; sacerdotal, 396; natural, 353; literaria, 607 608; y la fe, 334 368; véanse también gnosis, teología.
cifras, sentido místico, 95.
Cilicia, 150 538.
Cipriano de Antioquía, mago, 665.
Cipriano de Cartago, 2 160 235 436 484 517 522 526 528 537 538 544 545 559 573 597 635-75 690; las actas proconsulares de, 180.
Cipriano, poeta, 665.
circuncisión, 522 568 672; interpretación alegórica, 94 193.
circumincessio, 296.
Cirilo de Alejandría, 317 542.
Cirilo, obispo de Antioquía, 450.
Cirta de Numidia, 187 460.
cisma, 425 470 637 655; su causa, los demonios, 645.
civilización, griega, 188 220 221 369; fin del Estado, 369; un peligro para la fe, 334; la nueva, 316.
ciudad santa, 701; dorada, 151.
cizaña, parábola de la, 508 509.
Claraval, 551.
Claudio, emperador, 124 252.
Claudio Saturnino, 605.
Clavis patrum latinorum, 18.
Clavis Scripturae, 245.
Cleanto, filósofo estoico, 323.
Clemens, Titus Flavius, cónsul, 53.
Clemente de Alejandría, 97 121 148 161.
Clemente de Roma, 29 50 52-72 458; Epístola a los Corintios, 53-62; escritos no auténticos: la segunda Epístola a los Corintios, 63-67; las dos cartas dirigidas a las vírgenes, 67-69; las Pseudo-Clementinas, 53 69 71-2 191 252; *Martyrium Clementis*, 53 70 186.
Cleobio, 158.
Cleomene, 468.
clero, 459 604 670; entre los condenados 151; matrimonio, 509; vida común de los clérigos y de las mujeres, 663; véanse también jerarquía, obispos, sacerdotes, diáconos, syneisaktoi, celibato.
Cluniacenses, 552.
Codex, Agobardinus, 551 615; Alexandrinus, 60; Ambrosianus F 60 sup. saec. VIII-IX, 697; de Aretas, 189 299 334; Askewianus, 270; Basiliensis, 31 (A III, 9), 385; Berol. Phill. 1665 (actualmente n.45), 334; Brucianus, 271; Cantabrigensis S. Trinitatis B. 8, 10, 379; de M. A. Chester Beatty, 239; Cryptoferratensis B. a. LV, 434; Cracoviensis, 661; Florentinus Magliebechianus conventi soppressi VI, 9 y 10, 552; Fuldensis, 157 560 562; Gorziensis, 553; Hierosolymitanus, 46 60 99; Hirsuagensis, 553; Ioannis Clementis Angli, 554; Jung, 258 273 274; Lambethanus 414 704; Laudun. 96 334; Laur. V, 3 334; Laur. V, 24 334; Leydensis latinus 2 552; Masburensis, 554; Mediceus Laurentianus, 57-7 82; Mesopotamicus o Harrisianus, 456; Monacensis lat. 6264, 47; Monac. arab. 238 515; Monasterio Meteoron. 573 478; Montecasino, 511; Montepessulanus H 54 552 559; Mosquensis bibl. S. Synodi 124 427; Musei Borgiani, 456; Mutin. III, D 7, 334; Ottobianus latinus 25, 552; Ottobianus latinus 3288 A, 703; Parisinus 550 665; Parisinus 1658, 527; Parisinus 1661, 464; Parisinus 13047, 553; Parisinus Suppl. gr. 250 334; Parisinus Suppl. gr. 616a. 1339, 385; Parisinus gr. 450 197; Parisinus gr. 451, 189 334; Parisinus gr. 1457, 82; Parisinus 1351 de la Biblioteca de Sainte Geneviève, 525; Parisinus 1623, 560; Parisinus 1661, 460 677; Parisinus 2627 (ol. Colvertinus 1297), 693; Paterniacensis, 553; Patmius 202 250; Petropolitanus, 525; Petropolitanus auct. lat. I. Q. v. 40, 560; Remensis, 664; Rhenaugiensis, 560; St. Paul in Kärnten 25.2.36, 545; Sangermanensis, 456 560; Scorial. Ω III-19, 334; Sinaiticus, 97 99 111; Taurinensis, 660 691; de Toura, 361 365 375; Trecensis, 523 551 553; Vaticanus 1506, 490; Vaticanus gr. 623, 334; Vaticanus gr. 143, 808; Vaticanus gr. 859, 99; Vaticanus gr. 1431, 485; Vaticanus lat. 5359, 545; Vaticanus lat. 6154, 334; Venetus Marcianus 45, 385; Veronensis lat. LV 53, 456; Vindobonensis 4194, 552; Vindobonensis gr. 166 secc. XIV, 364; Vindobonensis hist. gr. olim 45, nunc 7, 427.
coena Dei, 632.
coexistencia, eterna de la materia con Dios, 419.
colección nitriana del British Museum, 164.
colecciones litúrgico-canónicas, 489; de las leyes de la Iglesia oriental, 424.
cólera, de Dios, 681 691 692 701.
Colosenses, 157 365.
comadrona, 127.
comentarios, sobre el Génesis, 284; sobre los Proverbios, 235; sobre el Evangelio, 235; de S. Juan, 259.
communicatio idiomatum, 392.
Comodiano, 657.
Cómodo, emperador, 227.
compunción, 381.
cómputo pascual, 483 484; véase también Pascua.

comunidades, bilingües, 92; de bienes, 264.
comunión, con el obispo, 76; con los herejes, 425.
concepción virginal, 166s.
conciencia, libertad, 189 566; examen de, 407.
concilio, de Antioquía, 431; de Calcedonia, 625; de Cartago, 644; de Constantinopla, 356; de Éfeso, 393 423 542; de Ferrara (1438), 32; de Nicea, 389 423 583 624; de Roma, 518 537; de Trento, 6; Vaticano I, sess. 3, c. 2, 13; véase también sínodo.
concordancia de los evangelios, 223 235 412; véase también Diatessaron.
concordia, 534.
concretio permixta, 534.
condenación eterna, 461.
condescendencia divina, 383.
confesores, 384 492 588 637 645 646; véase también mártires.
Confutatio quorundam Aristotelicorum, 206.
conocimiento perfecto, 94; de Dios, 328; a través de las criaturas, 387; de sí mismo, 406; véase también gnosis.
consensus patrum, 13.
consilia dominica, 619.
consolación del alma, 408-9.
Constantino emperador, 685 689 692.
Constantinopla, 4 46 99 206 356; concilio de, 356.
Constitución eclesiástica de los Apóstoles, 427-8 453 471; de la Iglesia egipcia, 487.
Constituciones apostólicas, 427 453 487.
Constituciones de los Apóstoles, 44 46 82.
consubstantialis, 447; véase también *homousios*.
consubstancialidad, 435.
consulta, obras de, 23-27.
consumación de todas las cosas, 398 401 405.
continencia, 68 524 527 603; véase también castidad.
controversia, bautismal, 638 654; cristológica, 533; donatista, 705; nestoriana, 458; origenista, 356; pascual, 85 280; trinitaria, 415; doctrinales del s. IV, 12.
conversión, 138 197 202 206 212 219s 233 347; el gran obstáculo, 340; los motivos, 547; de los paganos contra su voluntad, 368; de las clases cultas, 316; un discurso de la, 322; de Arnobio, 676; de S. Agustín, 323; de Clemente de Alejandría, 321; de S. Cipriano, 637 638 641 642.
copto, lengua patrística, 28; traducciones, 60 114 124 133 134 137 138 151 154 164 165 239 426 427 470 486 487 488.
corazón purificado por el Hijo, 248.
Coración, 414.
Corbie, monasterio de, 99 553.
cordero (Cristo), 240 241.
Corinto, Iglesia de, 53 54 56 57 59 64 281 285.
Corintios, 29 158; Epístola de S. Clemente a los, 53 63; carta apócrifa de S. Pablo, 138.
Cornelio, papa, 516 637 645 659 670; sus cartas, 458 537-8.
Cornelius Labeo, 679.
corona, del martirio, 384 605 646; militar, 605.
Cornutus, 379.
corporeidad del alma, 580; véase también alma.
Corpus Agobardinum, 551.
Corpus Apologetarum, 189.
Corpus Christianorum, 18.
Corpus Cluniacense, 552.
Corpus Hermeticum, 690.
Corpus Iuris Civilis, 546.
Corpus Masburense, 551.
Corpus Trecense, 551 579.
correspondencia de San Pablo con los Corintios, 138; entre Pablo y Séneca, 159; entre Pilato y Herodes, 124.
Cosme y Damián, las Actas de, 186.
Cosmocrator, 265.
cosmología, 135 220 256 266 352 373.
creador, conocimiento del, 193; no tiene nombre, 207; del mundo, 521 557; idéntico con el Dios bueno, 572.
creación, 243 293; de la materia, 284; del sol y de la luna, 236; del mundo, 234 252 253 400 482 503 698; la primera, 405 575; narración mosaica de la, 234 252; del hombre, 373 521 527; la nueva, 296 313.
creacionismo, 699.
Credo, 520.
credulitas, 393.
creencias, populares, 577.
Crescencio, filósofo cínico, 197.
Creta, Iglesia de, 281.
criaturas, 337 387 401.
cripta papal de S. Calixto, 469.
Crispo, hijo de Constantino, 685.
Crisipo, filósofo estoico, 323 563.
Crisófora, 281.
cristianismo, esencia, 78; superioridad, 188 234 247; su moral, 221; su verdad, 189 196; su carácter universal, 251; la religión más antigua, 189; la única filosofía sana, 207 212; ley nueva y eterna, 203; profesión de, 201; adaptado al mundo, 251; y cultura, 219 686; helenización, 188 334; crimen capital, 187; un conjunto de supersticiones y fanatismo, 187; y la filosofía pagana, 209; una revelación divina, 559; su origen bárbaro, 368; griego y latino, 546; no es sólo una nueva filosofía, 559; una moral, 463 698; aislamiento político y religioso, 367; la lucha entre el paganismo y el, 366 370 461; justificación, 677.
cristiano, el nombre, 199 557; pueblo nuevo, 239; ciudadanos del cielo, 246 247; portadores de Dios, 80; se multiplican cada vez más, 248; soldados del Gran Rey, 138; el mejor sostén del gobierno, 200; su pureza, 194s; ejemplares, 105; no son ateos, 200 227; hermanos de Jesucristo, 405:

discípulos de Cristo, 406; miembros de Cristo, 527; templos del Señor, 527 593; morada del Espíritu Santo, 527; perfectos, 324 334 410; su heroísmo, 547; realizan numerosas curaciones, 368; filósofos, 462; predicen algunos acontecimientos, 368; vestido, 612; vida cotidiana, 328 546; pequeños peces, 577; relaciones entre los cristianos y el Estado, 367 478; hostiles al poder civil, 369; no son enemigos del Estado, 558; no pueden desempeñar cargos del Estado, 608; servicio militar, 605; acusaciones contra los, 367; ateos, 461; conspiradores, 461; refutación de las calumnias, 461.
Cristo: su preexistencia, 51 95 240 241 391 529; primogénito de Dios, 209 241; Hijo bienamado de Dios, 390 493 689; Dios engendrado, 389 500 529; enviado de Dios, 55; Hijo de Dios, 70 296; su divinidad, 58 65 74 188 240; adoración como a Dios, 86 203 380; nacido de una virgen, 74; su humanidad, 65 542 625; las dos naturalezas, 155 240 391 423 534 624; el segundo Adán, 296-7 439 581; cordero inmolado, 240; su resurrección, 55; *solus fidelis ac verus propheta*, 70; la verdad en persona, 211; predicó en los infiernos, 240; protector de nuestras almas, 58; su divinidad en el alma, 80 368 376 449 542; Sumo Pontífice, 58 380 674; Rey nuestro, 86 138 301; su reinado después de la resurrección, 92; príncipe de la incorruptibilidad, 65; luz de los muertos, 175; el *Noûs*, 255; no es un redentor, 70; no es el Mesías, 266; no es un fantasma, 269; retrato hecho por Pilatos, 263; nombre, 605 678; prefiguración, 430; en los Salmos, 481; en el Cantar de los Cantares, 365; los profetas, 368 372; término de la Ley, 524; simple criatura, 332; existencia, 415; *subsistentia*, 388 389; su relación con el Padre, 376 521; siervo del Padre, 530 531; medianero, 620; conocimiento del Padre a través del Hijo, 388; imagen de Dios, 389; Angel del Gran Consejo, 530; naturaleza angélica, 484; principio de todas las cosas, 481; sol de justicia, 337; luz, 389 409; Verbo, Sabiduría, 325 389; Señor glorioso, 524; autor de la vida, 438; Juez de vivos y muertos, 64; Rey supremo, 437 479 683; Poder de Dios, 390; celestial Maestro, 524; fuente del Espíritu Santo, 533; sacerdote del nuevo sacrificio, 568; fuente de toda verdad, 372; Hombre-Dios, 391; Hijo del Hombre, 392; su nacimiento, 444 478 534; el alma humana, 391 505; no podía pecar, 391 581; su carne, 505 580-1; bautismo, 533; milagros, 130 189; su impasibilidad, 435; crucificado, 677; su sangre, 344 345 656; la herida del costado traspasado, 578; su victoria, 693; resurrección, 366; memoria de su pasión, 156 440; su palabra, 406; sigue hablando en los apóstoles, 372; enseñanza, 397 677; sus atributos son intercambiables, 392; su segunda venida, 398 689; la venida del anticristo, 475; sus hermanos, 405; no tenía belleza humana, 581; su perfección, 410; su nacimiento en el corazón del hombre, 409; nuestro abogado, 648; imitación de, 405 437; ejemplo de, 384; ejemplo de paciencia, 596; exige el martirio, 383; trajo la virginidad al mundo, 407; Esposo de las vírgenes, 437; alma de la Iglesia, 393; piloto de la Iglesia, 507; Esposo de la Iglesia, 438 477; himno a Cristo Salvador, 325; falsos cristos, 455; véanse también Hijo, Jesús, Logos, Verbo, encarnación, resurrección, *homousios*.
cristología de los Padres Apostólicos, 50s; de la segunda Epístola de Clemente de Roma, 64; de Ignacio de Antioquía, 74 79; de Policarpo, 89; de Hermas, 106; de Melitón, 240-1; de Ireneo, 296-7; de Basílides, 256; de Marción, 266; de Orígenes, 391-2; de Pablo de Samosata, 446-7; de Hipólito de Roma, 469 503 506; de Novaciano, 528; de Tertuliano, 534 572 621 624-6; de S. Cipriano, 656 657.
crónica alejandrina, 425; de Julio Africano, 444; de Hipólito, 483-4.
crónica de Juan Malalas, 192.
cronología de la historia del mundo, 233 473.
crucifixión, 95 255 269.
cruz, del Salvador, 89 95 143 170 505 507; significación simbólica, 140; mística de la, 410; signo de la, 499 600.
Cuadrato, apologista griego, 191-2; obispo de Corinto, 281.
cuaresma, 417 418; véase también ayuno y el índice litúrgico.
cuerpo humano, 398 687-8; composición del, 500-1; tomado de la tierra, 699; unión del cuerpo y del alma, 374; sometido a la corrupción, 256 262; destinado a la salvación, 309-11; su condición después de la resurrección, 399 582; identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo humano, 378 441; del Logos, 393 398; véase también resurrección.
cuervo, interpretación alegórica, 94.
culpa, 619.
culto: de los griegos, 221; de los ídolos, 96; del emperador, 234 638; judío, 95 193 246 284; público, 58 187; divino, 59 234; de Cristo, 138; cristianos, 161 170 200 557-58; del verdadero Dios, 689; de los demonios, 384; de los dioses, 383 676 678 687; de los ídolos, 455 461; de misterios, 678; libertad de, 566; formas más antiguas del culto cristiano, 135; semejanzas, 200; sincretista, 263; de los ángeles, 212; de Santa Ana, 129; de S. José, 131, de Santa Tecla, 137s; de los mártires, 86s.
cultura: de los griegos, 227 318; historia, 135; y cristianismo, 161 163 221; un peligro para la fe; 334; refinamientos, 325; fin del Estado, 369; véase también civilización.
cultus, 592.
Cumas, 100.
curaciones de Jesús, 146 191.
Curubis, 181 638.
Cynewulf, 143.
Cheltenham, Philipps Library, 654 658 677.
Chenoboskion, 258 272s.
Chipre, 257.
Chronicon Paschale, 227 238.

Dámaso, papa, 459 469.
Dainadas, 55.
Daniel, profeta, 384 568; su visión, 476; el texto hebreo del libro de, 386; comentario, 476-8.
Dante, 115 151 152 171.
David, 33 74 171 394 480; autor del Salterio, 481.
decálogo, 95; véase también mandamientos.
Decio, emperador, 353 412 415 434 637 651 656 659.
Decretum Gelasianum, 12 129 133 147 153 426 551 679 705.
definición dogmática, la más antigua, 280.
deificación, 213 311 337 506; las ideas platónicas, 172.
Demetriano, 650; discípulo de Lactancio, 687 697.
Demetrio, obispo de Alejandría, 352 412 536.
demiurgo, 286; una criatura de Dios, 269.
Demócrito, 413 587.
demonios, 197 212 219 241 243 419 462 557 566 592 698; causa de cismas y herejías, 645; culto de los, 384; sus embustes, 374; sacrificio a los, 383 524; la lucha contra los, 408; purificados por el Logos, 398; su naturaleza, 204; sometidos al nombre de Jesús, 212; envían sueños, 263; obra de Taciano sobre los 223; imitaron los ritos cristianos, 200; odian la verdad, 201; instigadores de las persecuciones, 201; moran en el corazón, 96 257; véase también diablo.
demonología, 219.
Depositio martyrum, 469.
De resta in Deum fide, 452.
derecho, 547; del hombre, 549; y la teología, 619; romano, 232 584; canónico, 427 660; de las Iglesias orientales, 417 487; matrimonial, 629.
descensus ad inferos, 109 123 134 156 165 241.
destino, una obra de Minucio Félix sobre el, 468; diálogo sobre el, 260.
Dexter, prefecto de pretorio, 1.
Día, de ayuno, 425 454 609; del juicio, 634 673; de la muerte, 630; del Señor, 243 337 614; de los demonios, 601; de refrigerio para los condenados, 152; observancia de los días de los judíos, 193; los seis días de la creación, 97; conforme al número de cielos, 255; véase también el índice litúrgico.
diablo, 74 89 105; corruptor de la naturaleza, 592; enemigo de Dios, 698; el príncipe de los demonios, 701; su caída, 346; su astucia, 346; su envidia, 442; la serpiente, 438; y Eva, 626; la lucha contra, 409; véase también demonios.
diaconado, 341.
diáconos, 41 55 76 214 215 341 382 454 492 578 660; elección, 427; casados, 508.
diagramas místicos, 271.
diakonoi, 41; véase también diáconos.
dialéctica de los apologistas griegos, 188.
dialéctica, el método, 352 353 368 420 528 617.
diálogo, 366 375 435; con Eliano por Gregorio Taumaturgo, 435; *Octavius* de Minucio Félix, 460 463; sobre la fe ortodoxa, 452; diálogos de Platón, 437; con Trifón, de S. Justino, 202 203; de Bardesano contra los marcionitas, 260; del Salvador, 272 273.
Diamerismos, 482.
Diana, 220.
Diatessaron de Taciano, 44 223 224 412.
Dichos de los presbíteros del Asia Menor, 290.
Didaché, 38 47 75 95 99 427 454 486.
Didascalía de los Apóstoles, siríaca, 44 453 456; árabe, 456; etíope, 456.
Dídimo, 317 418.
Didius Iulianus, 613.
diezmos para los profetas, 42.
difuntos, las almas permanecen en los infiernos, 218; celebración de la eucaristía en sufragio de los, 142.
Dínamis, 255.
dinamismo, 529.
Dinócrates, hermano de Perpetua, 183.
Diocleciano, emperador, 413 420 421 422 677 635 688 693 703.
Diodoro de Tarso, 206 430.
Diogneto, Epístola a, 50 189 192 245-248 320.
Dion Cassius, 53.
Dionisio Bar Salibi, 502.
Dionisio el Areopagita, 281.
Dionisio el Grande, obispo de Alejandría, 317 377 412-413 418 518 540 541 583.
Dionisio, obispo de Corinto, 59 279 281-282.
Dionisio, papa, 415 447 540-541.
Dios, noción, 334-335 336 681; sus nombres, 207 337 384; la esencia, 196 206; su lugar, 229; idea cristiana, 188 193 207 208 220 228 388 650; concepciones estoicas, 388 463 693; sin nombre, 337; conocimiento de, 328 336 342 387 563 565 683; de los judíos, 452; del Antiguo y Nuevo Testamento, 325 572; propiedades, 337; ingénito, 387; incomprensible, 387; comprensible por medio del Logos, 387; indivisible, 337; inmutable, 387; bueno y justo, 324; todopoderoso, 337 400; unicidad, 338 373 521; espiritualidad, 373; *simplex intellectua-*

lis natura, 387; su voluntad libre, 388; no está sujeto a los sufrimientos, 435; principio absoluto del mundo, 387; primer principio del pensamiento cristiano, 338; existencia, 400 462 565 658; manifestación, 337; obra, 687; luz, 387 416; nuestro padre, 342 habla al alma, 406; sus hijos, 380; sus imágenes, 348 380; amor de, 328 479 698; temor de, 619; no es el autor del mal, 259 452; su condescendencia, 388; distancia, 681; será todo en todos, 399; creador del orden, 54; habita en nosotros, 96; imagen, 310; soberanía de, 205; omnipresencia de, 208; unión de las tres personas, 236; dioses de los griegos, 193 555; el justo inferior al bueno, 266-267; véanse también divinidad, Cristo, Logos, Trinidad.
dioses, invenciones humanas, 555; adoración, 682; no son demonios, 682; y el imperio romano, 462; y el Estado, 557.
Dirces, 55.
disciplina, 569; *salutaris*, 619.
disciplina del arcano, 173.
disciplina penitencial, 434 468 537 588 597 610; véase también penitencia.
discípulo de Cristo, 405-406.
discordia, de las sectas, 340.
Discurso contra los Griegos, 204 220 222.
Discurso verídico, de Celso, 187 367; de Frontón de Cirta,
discusión entre Rodón y Apeles, 268-269.
dispositio, 534.
Disputa con Heráclides, 361.
dísticos, 175.
diteísmo, 531.
diteístas, 505.
divinidad, esencia, 233 248; noción, 473 678 687; concepción de los judíos, 193; concepciones paganas, 322; 554 555; noción extraña, 130; noción de Marción, 264s; concepto platónico, 172; atributos, 193; de Cristo, 58 65 188 240; divinidades nuevas, 210; romanas, 123; mitos, 187; existencia, 462; rasgos antropomórficos, 387; no necesita nuestros sacrificios, 343; elemento unificador entre Cristo y el Padre, 376; renuncia a las divinidades paganas, 383-384; despreciadas, 556-557; tratado sobre la divinidad, de Pedro de Alejandría, 423; véase también Dios
docetismo, 74 122 140 141 284 521 580 625.
Doctores de la Iglesia, 1 12-13 42.
Doctrina Addaei, 147.
doctrina orthodoxa, 13.
Doctrina patrum de incarnatione Verbi, 447.
doctrina de la Iglesia, 32 197 200 289 293 379; de la Trinidad, 230; de la encarnación, 90; de la sucesión apostólica, 55; penitencial, 105; de los herejes, 114; gnóstica, 134; secreta, 132; de Marción, 158; una exposición sistemática de la doctrina cristiana, 316; la primera síntesis, 374; los puntos fundamentales, 372; las fuentes, 372; su evolución, 374; presupone la gracia, 369; católica, 570; de Cristo, 373; de la tradición, 539; trinitaria, 520 541; y la filosofía de los antiguos, 379.
dogmas de los cristianos, 55s 200 206; los principales, 35; de la Asunción, 244; interpretación de los, 188; el manual más antiguo, 371; la suma, 420; fórmulas, 533-534; vocabulario, 552.
dolor, el problema del, 254.
Domine, quo vadis, 140.
Domiciano, emperador, 52 53 59 98 692.
domingo, día de la *mitigatio poenarum*, 152; véase también el índice litúrgico.
Domnos, carta de Serapión a, 284.
donatistas, 674 675.
donativum, 605.
Donato, amigo de Cipriano, 641.
Donato, tratado de Lactancio a, 692 693.
Doroteo de Antioquía, 450.
Dositeo, samaritano, 252.
dositeos, 475.
Dragón, canonicidad de la historia de, 386.
dragón, símbolo del diablo, 102 144 183; Drusiana, 141.
dualismo, 164 251-256 269 440 690 698; de los gnósticos, 287; de Marción, 615; de los estoicos, 387.
Dura Europos, 223.

Ebed-jesu bar Berika, *Catálogo de los autores eclesiásticos*, de, 6 502.
ebionismo, 521.
ebionitas, 70 119 282; Evangelio ebionita, 121.
ecclesiae scriptores, 13.
Eclesiastés, 360 703; paráfrasis de Gregorio Taumaturgo, 434; eclesiología de la *Didaché*, 42; de Ireneo, 299-300; de Orígenes, 393; de Metodio, 439; de Hipólito de Roma, 506-8; de Tertuliano, 626-7; de Cipriano, 666-8; véanse también Iglesia, primado.
Eclogae propheticae, de Clemente de Alejandría, 330.
economía divina, 74.
economía eterna, 255 295 296 300 313 341 619 624 635.
Edad Media, 524.
Edesa, 144 146 260 444; Actas de los mártires de, 186.
ediciones de la literatura patrística, 17-22.
edicto, de tolerancia de Galerio, 689; de Milán, 689.
edictum peremptorium, 535-536 610.
edificación, fin de las leyendas, 114.
Edipo, incesto de, 227 228.
educación de los griegos, totalmente rechazada, 221; cristiana, 322-3 324 431 564-5 607; véase también escuela.
efesios, comentarios sobre la epístola a los, 365.

Efeso, 32 73 135 197 203 267 307 587; concilio de, 393 423 542.
eficacia de las buenas obras, 66-7.
Efraín de Quersona, 70-1.
Efrén Sirio, 223 260-1 262.
egipcios, gnósticos, 132; el Evangelio de los, 64 121 270.
Egipto, 6 120 125 131 144 154 195 254 257 268 301 316 320 385 427 523 557 696; Constitución eclesiástica de, 427.
egregii doctores ecclesiae, 13.
ejército romano, 54.
elkaisitas, 70.
electrum, 624.
Eleazar, 384.
Eleusis, los misterios de, 579.
Eleuterio, papa, 280 285 287 304.
Eliano, diálogo con, 435.
Elpiste, 282.
Emaús (Nicópolis), 444.
embrión, formación del, 586; un ser animado, 569.
eminens eruditio, distintivo de los doctores de la Iglesia, 13.
Empédocles, 402.
emperador, sacrificio al, 557; en el rango de los dioses, 677-8; culto de los, 187 234.
Encajes, de Julio Africano, 445.
encantadores, 607.
encantamientos, 263.
encarnación de Cristo, 95 117 166 241 243 293 336 391 419 430 439 494 504 542.
encratitas, 220 270 284 288.
enchiridia, 25.
Endor, la pitonisa de, 360.
Enneáplas, 358.
Enoc, libro de, 117 239 592.
enseñanza, de la Iglesia, 321 372 499 515 607 657; véanse también escuela, catecúmenos.
envidia, 54 442 655; causa de las persecuciones, 54.
eones, 262 265 270.
epicúreos, 691; filosofía, 682; materialismo, 413.
Epicuro, 323 564 687; sus dioses, 388.
Epífanes, hijo de Carpócrates, 264.
Epifanio, 53 129 134 290.
Epifanio de Salamina, 356 443.
Epígono, 468.
episcopado, monárquico, 41 75 81 341 493 579 645 668; su dignidad, 56; sucesión de los apóstoles, 303-4; véanse también obispo, jerarquía.
episcopus episcoporum, 535-6 610.
Epístolas, de Aristeo, 318; de Bernabé, 45-6 50 94-6 155; canónica de Gregorio Taumaturgo, 433-4; de Clemente de Roma, 51-62 89; segunda, 63-7; de Ignacio de Antioquía, 73-86; de Pedro de Alejandría, 422-3; de Policarpo, 88-90; paulinas, 158 235 265 361 515 544 572 603 604; prólogos a las, 515; a los Hebreos, 361 511; a los Romanos, 364; apócrifas de los Apóstoles, 154-160; a los alejandrinos, 511; a los Laodicenses, 495; a Diogneto, 50 189 192 245-9; católicas, 331; de Santiago, 511 527; de S. Juan, 331 415 511; de S. Judas, 331 511; de S. Pedro, 331 511.
Epístolas Canónicas de la Iglesia griega 417.
Epistula Apostolorum, 34 154-8 252.
Epistula D. N. I. Christi ad Thomam Discipulum, 153.
Epistula ad Zenam et Serenum, 207.
epitafio de Abercio, 33 173-5; de Alejandro, 173; de Pectorio, 175-6.
Epítome de las *Constitutiones Apostolicae*, 487 490.
Epítome de las *Institutiones Divinae* de Lactancio, 691.
eróticas, narraciones paganas, 135.
Eritrea, Sibila de, 170.
escatología, 43 50 106 115 117 149 151 170 183 218 313-4 398-401 502 633-5 649 651 689 700-2; pitagórica, 149; véanse también milenarismo, quiliasmo, cielo, infierno, *psychopompoi*, purgatorio.
escilitanos, Actas de los mártires, 180 544.
escitas, 542.
esclavitud, 425 542; abolición de la, 510.
Escocia, 173.
escolio, forma literaria, 360.
Escorial, biblioteca del, 333.
escritos papales, 279-281.
Escritura sagrada, 110 307-9 318 352 463 472 526 575 582 606; interpretación, 13 252 307; apostolicidad, 307, y conversión, 233; compuesta por el Espíritu de Dios, 403; inspiración, 340 374; verdad, 340; sin alteración, 570; fuente de la fe, 372 374; propiedad, 569 627; objeto de litigio, 569 570; abusan de ella los herejes, 340; explicación, 355; sentidos escriturísticos, 374 403-4; interpretación alegórica, 356 403 429; sentido espiritual, 380; lenguaje figurado, 582; lectura, 385 407 558; alimento espiritual, 361; analogías, 373; comentarios, 357 360 363; véanse también alegorismo, evangelios, epístolas, inspiración, interpretación, testamento y el índice litúrgico.
escuela, de Justino, 197 218; de Taciano, 219; gnóstica, 288; de Cerdón, 264-5; de Dositeo, 252; de Marción, 268; de Simón Mago, 252; de Sinero, 268; de Valentín, 257-8 259-260 262; de retórica, 227; teológica, 316-7; de Alejandría, 317 319 325 351 352 419 420 617; de Antioquía, 429 480; de Cesarea, 353 429; de Calixto, 508; de los paganos, 352 600; metódica, 587.
Esdras, 117.
esculturas, 608; de sarcófagos cristianos 115.
esencia de la divinidad, 233-4 248.
eslavo, traducciones en, 118 128 130 134 138.
Esmirna, 73 287.
España, 32 139 160 482 518; escritores, 3.
espectáculo de gladiadores, 228.

espectáculos públicos, 526 590-1 593; véanse también gladiadores, juegos.
especulación, 616; griega, 317; teológica, 398; cosmológicas, 135; gnósticas 251 288.
Espíritu Santo, 505 699; existencia, 419; un solo, 339; una derivación de Dios, 230; como un rayo del sol, 230; su personalidad, 584; distinto del Padre y del Hijo, 567; la tercera persona divina, 622; obraba en los profetas, 230-1 295; y en los apóstoles, 531-2; intermediario entre el Padre y las criaturas, 390; representado por la carne del Señor, 344; es la fuerza del Verbo, 345; inferior al Padre, 390 421; imagen del Hijo, 433; inferior al Hijo, 390 421 531; identificado con el Hijo, 107; en la Iglesia, 493 531; en el símbolo, 34 620; en el hombre, 310-11; templos del, 96; santifica las aguas, 577; autor del nuevo nacimiento, 533; habita en nosotros, 533; actúa sobre los seres racionales y santificados, 373; sus dones, 373; conserva los Evangelios, 533; en los mártires, 532; en las vírgenes, 532; en la consagración de un obispo, 493; disipa las herejías, 533; pecado contra el, 42 455; véanse también inspiración, paloma, pneuma.
espíritu, identidad entre el alma y el, 586; cristiano, 325; de las Sagradas Escrituras, 386.
espíritus familiares, 263.
espíritus malos, 355; recaída, 401.
espirituales, nombre de los montanistas, 602 631.
espiritualidad, historia de la, 361.
Estacio Cuadrato, procónsul, 86.
estaciones, 103 609 632; véanse también cuaresma, ayuno y el índice litúrgico.
Estado, idea de los primeros cristianos, 90 238; oración por el, 90; la Iglesia considerada como un peligro para el, 187; y los cristianos, 367 369 393 478; y la cultura, 369; decretos del, 555; enemigos de Dios, 608; cargos del, 608; véanse también civilización, cultura.
Esteban, apocalipsis apócrifa de, 153.
Esteban, papa, 436 459 545 638 659 669 675; cartas de, 538-9.
estilo simbólico, 173.
Estiria, 606.
estoicismo, 57 193 196 207 251 325 387 587 588 617 618 652 682 692 699.
Estrasburgo, 60 246.
estrella, de la mañana, 241; posición de las, 260; los cuatro elementos, 269; naturaleza de las, 580.
eternidad, 635 683.
Ethica de Isidoro, 257.
Etiopía, 33; traducciones etiópicas, 47 111 118 138 144 149 151 154 427 487 488 492 495.
Eubulius, 443.
eucaristía, 34 75 174 200 305-6 343-5 631-3 667 674-5; la carne del Señor, 75; cuerpo del Señor, 397; la presencia real, 305s; la unidad de la Iglesia, 41s; una sola, 75s; como un sacrificio, 216s; carácter sacrificial, 343 397 632; *oblatio et sacrificium*, 675; memorial de la muerte de Jesús, 156; bajo las dos especies, 174; dulce alimento, 344; antídoto de la muerte, 75; en sufragio de los difuntos, 142 675; para la resurrección de la carne, 305; medicina de inmortalidad, 75; el sacramento del Cáliz del Señor, 659; repetición de la cena del Señor, 674; la mezcla de la bebida y del Verbo, 345; símbolo de la unidad de la Iglesia, 675; el pan celestial, 649; el pan cotidiano, 381 633 649; santifica a todos, 345; interpretación alegórica, 344 397; literal, 397; significación de la mezcla de agua y vino, 675; condiciones materiales para su recepción, 417; recepción en las casas, 499; y la reconciliación, 418; de los herejes, 675; con magia y artificio, 262; véanse también consagración, comunión, sacrificio, y en el índice litúrgico, liturgia, consagración, comunión, oblación, oración, *dominica Euconvivia, coena Dei, convivium Dei*.
Eufranor, destinatario de un tratado de Dionisio el Grande, 415.
Eufranor, obispo de Pentápolis, 540.
Eugnostos, 273.
Eugénicos, Marcos, arzobispo de Efeso, 32.
eunuco, 257 270; véase también célibe.
Eusebio, el historiador, 1 2 35 59 87 97 122 191 192 290 351 358 412 429 450.
Eutimio, abad de Iberon, 193.
Eva, 166 211 332 376 567 592 626; era virgen, 211 213; la segunda, 211 298-9 439.
Evragio, epístola a, 435.
evangelios, 527; palabra santa, 235; número, 307-8; concordancia de los, 223 412; texto, 223; lectura, 214; canónicos, 92 122 135; de Marcos, 92 511; de Lucas, 265; de Juan, 155 165 259 360 415 502 511; de Cristo falsificados por los judíos, 266; el primer ensayo en latín, 223; apócrifos, 63 114 119-135 426; de la infancia, 125 130-1; de Santiago, 625; de Andrés, 134; de Apeles, 135; de los doce apóstoles, 133-4; según Bernabé, 133; de Bartolomé, 133; de Basílides, 134 254; de Cerinto, 134; ebionita, 121; de los Egipcios, 64 120-1 270; de Eva, 134; según los Hebreos, 119-20 285; de Judas Iscariote, 134; de María, 271; según Matías, 133; de Nicodemo, 123; según Pedro, 122s 453; de Tadeo, 134; de Tomás, 129-130; de Valentín, 134; de la Verdad, 274-6; una manifestación del Espíritu, 668; la ley de los cristianos, 619; autoridad de los, 463;

versión latina de los, 513; crítica de los, 366; los antiguos prólogos a los, 513-15; marcionitas, 452 573; véanse también Biblia, Escrituras Sagradas.
evangelistas, inspirados por el Espíritu Santo, 235-6; sus símbolos, 308.
Excerpta Barbari, 483.
excomunión, 396 637.
exégesis, 332 356 360 430 480 481 503; occidental, 479; el primer exegeta, 360; el más antiguo tratado, 477; véase también alegorismo.
exégesis alegórica, 196.
Exegética de Basílides, 254 256; de Julio Casiano, 270.
Exodo, el relato de, 240 360 703.
exposición de niños, 228 232 247.
expressa ecclesiae declaratio, 13.
éxtasis, 226 614.
Ezequiel, 361 365 703.
Eznik de Kolb, apologista armeno, 440.

Fabiano, papa, 386 469 519 536 637 670.
Fabio, amigo de Tertuliano, 607.
Fabio, obispo de Antioquía, 417 519 537.
Fabio Planciades, Fulgencio, 615.
fanatismo, 187.
fe, 102 243; origen divino, 248; descripción de la, 300; y conocimiento perfecto, 94 133; su norma es la tradición, 300; profesión, 32-8; vivificante, 301; presupone la gracia, 369; necesaria para la salvación, 328; y razón, 334-5; un sistema de pensamiento, 321; superioridad sobre la ciencia, 335; superioridad absoluta, 698; y filosofía griega, 321 327 328 335 356 503 617; fundamento de la filosofía, 334; en Cristo, 446; y la verdadera gnosis, 328; expansión, 678; alimento santo 524; y Escrituras, 571; y cultura, 334; antigua y nueva, 461; exposición sistemática, 698; regla de la, 620-1; diálogo sobre la fe ortodoxa, 452; de los herejes, 394.
Fédimo, obispo de Amasea, 431.
Felicidad, *La Pasión* de, 186; las Actas de F. y sus siete hijos, 186.
Felicísimo, diácono de Cartago, 545 637 645.
Felipe, apóstol, 33 132; Hechos apócrifos, 132-3; Evangelio apócrifo,
Felipe de Gortina, 284.
Felipe de Sido, 422.
Felipe, diácono, 252.
Felipe, discípulo de Bardesano, 260.
Felipe el Arabe, emperador, 386.
Felipe, las hijas de, 93.
Felipe, obispo de Creta, 281.
Félix, papa, 542.
Fenicia, 695.
fénix, el ave, la leyenda, 57 696; símbolo del Salvador resucitado, 696.
Ferrara, concilio de (1438), 32.
feto, un ser creado, 231.
fides, 394.
Fidus, destinatario de una carta de Cipriano, 672.
fieras, condenación a las, 181 184.
fiesta, de la Presentación de la Virgen, 128; de Navidad, 478; públicas, 608; de los emperadores, 601.
figuras celestes de Hermas, 100.
Fihrist de Ibn Jakub, 261.
Filadelfia, 73.
Filastro, 475 525.
Fileas, obispo egipcio, 425.
Filemón, comentario sobre, 365.
Filipenses, 89 157; comentario a la epístola a los, 365.
Filipos, en Macedonia, 158 436; la Iglesia de, 89s.
Filomelio, 86.
Filón de Alejandría, 1 98 316 318 403.
Filosofía, griega, 164 188 196 197 205 209 210 217 219 228 321-3 340 352 363 472-3 574; jamás alcanzó la verdad, 188; contradictoria, 220 250; de Platón, 317 355 374; estoica, 519 520 526 643; don de Dios, 327; manifestación divina, 336; guía hacia Cristo, 328 354; función casi sobrenatural, 335; una propedéutica, 327 355 385; verdad oculta, 323; inutilidad, 565; fuente de todos los errores, 687; fuente de las herejías, 503; diversas escuelas, 69; platónica, 196 207; estoica, 57 193 196; religiosa de Alejandría, 252; popular, 141; cristiana, 188 189 197 219 227 238; y la revelación divina, 328 698; y la religión, 698; y la fe, 321 327 335 617; y la teología, 356 617 619; la nueva, 559; la sola verdadera, 323; véanse también platonismo, estoicismo.
filósofos griegos, 196 197 205 209 234 318 462 612 678; sus argumentos, 188; sus tendencias monoteístas, 227; sátira contra los filósofos profanos, 250-1; estoicos, 319; patriarcas de los herejes, 586.
filtros, 263.
Filomena, profetisa, 269 288.
Firmico Materno, 657.
Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, 436-7 659.
filosofía, 687.
Flavia Neapolis, 196.
Flavio, gramático, 685.
Flavios, la dinastía de los, 53 98.
Flora, carta a, 258.
florilegios, 321.
Florino, sacerdote romano, 259 287 294
Floro, 463.
Focio, 420.
folklórico, género, 115.
fórmula, cristológica del símbolo, 33; trinitaria, 34 577 584; de la oración litúrgica, 33 87; de la oración eucarística, 214s; estoica, 193; teológica, 624.
fornicación, 396 461 509 535 610 630 673.
Fortunaciano, obispo de Asura, 660.
Fortunato, obispo africano, 655 670.
Fotino, obispo de Lión, 181 287.
Fragmento Muratoriano, 100 110 157 158 458 511-2 515.
fraseología, 173 177.
Frenope, 443.
Frigia, 86 583.

Frónesis, nació del Logos, 255.
Frontón de Cirta, filósofo, 187 460.
fuego eterno, 212 313 398 438 476 635; divino, 402; purificador después de la muerte, 698.
Fulda, 560-61.

Gabriel, arcángel, 211 626; una personificación del Logos, 155.
Galacia, 538.
Gálatas, carta de San Pablo a los, comentario a la carta a los, 267 365.
Galerio, emperador, 693.
Galiano, emperador, 542.
Galias, 28 32 260 287 616 665 705.
Galo, emperador, 525 656.
Gaudencio, diácono, 518.
Gaudomelete, 141.
gavilán, interpretación alegórica, 94.
Gayo, jefe de los alogoi, 502.
Gayo, presbítero romano, 500.
Genadio, 2 3 4.
genealogías de Jesús, 270 444.
generación, del Logos, 208; del cuerpo, 261; acto de, 586.
generatio, aeterna ac sempiterna, 389.
Génesis, comentario sobre el, 360 365 444 703.
geometría, 196 352 353 355.
georgianas, traducciones, 470 476 479 480.
Germania, 301.
gesta martyrum, 177; véase también Actas de los mártires.
Geta, emperador, 613.
Giton, de Samaria, 252.
gladiadores, 228 589 590 607.
glosario bíblico, 245.
gnosis, el primer grado, 133; libera de los principados, 255; la verdadera, 328; una cristiana, 334; la falsa, 328 334; refutación, 328.
Gnossos de Creta, 282 283.
gnosticismo, 251 275 288 290 311 455 473; precristiano, 251; maniqueo, 153; líneas de pensamiento, 155; escritos antignósticos, 284.
gnósticos, 132 144 150 366 412 575 580; círculos, 129 134; ideas, 163; himnos, 144 161; influencias, 140; afirman la *inmortalidad natural* del alma, 311s; Hechos, 143; Evangelio, 120; ofitas, 134; discípulos de Basílides, 133; valentinianos, 226; tendencia antignóstica, 155; rechazan el matrimonio, 348 349 602; treinta y tres sectas, 473; los verdaderos, 313 324.
godos, 434.
gobierno, el proceso judicial contra los cristianos, 199 201; y los cristianos, 367 369; corrupción del, 636; véase también Estado.
Gorce, monasterio de, 553.
Gortina, 281.
gracia, 337 342 369 372 405 649 698; que viene del Logos, 209s; eficacia, 189; efectos, 641; de visiones, 408; de inteligencia de la Escritura, 403; diversidad en la medida, 402.
Graciano, emperador, 150.
gramática, sierva de la filosofía, 355.
gramáticos, 612.
Gran Madre, 678.
Grecia, 316 617.
Gregorio Magno, 1 3 13 245.
Gregorio Nacianceno, 360 429 434 435.
Gregorio de Nisa, 13 429 435.
Gregorio Taumaturgo, 351 385 388 429 431-5.
Gregorio de Tours, 288.
griego, la primera lengua de la literatura patrística, 28; traducciones griegas, 92 143 144 146 154 180 183 185 260 365; último autor griego, 468; la lengua del Africa, 543; idea griega de las dos vías, 39; véanse también apologistas, lengua, filosofía, filósofos, poetas, teólogos.
Griegos, 193 205 227 327 328 499.
Grottaferrata, palimpsesto de, 484.
guerra, 650 677; suscitada por el dios de los judíos, 266; incompatibilidad con la fe, 605.
Gundafor, rey, 144.

Habacuc, 703.
habitación, de Cristo en nosotros, 80.
Hades, 218 500 614 664; véanse también infierno, limbo, Tártaro, escatología.
halcón, interpretación alegórica, 94.
Hamburgo, 111 138.
hebraísmos, del Pastor de Hermas, 100.
hebrea, lengua, 138 448 450; alma, 316; texto hebreo del Antiguo Testamento, 358.
Hebreos, 138 240; Epístolas de San Pablo, 267 307; Evangelio apócrifo según los, 119-20 285; original hebreo del Evangelio canónico de Mateo, 120; comentario de la Carta a los, 365.
Hechos, de los apóstoles, 511 665; apócrifos de los apóstoles, 69 114 135-147; de Pablo, 453-665.
Hegemonio, 254.
Hegesipo, 59 284 285-6.
Heidelberg, universidad de, 137.
helenismo, 33 321; lengua, 28; período, 251; cristianización del, 188; sinagogas helenísticas, 39; nacimiento, 316.
helenización del cristianismo, 334.
Heliogábalo, emperador, 44.
Heliópolis de Egipto, 696.
Helvidio, 625.
Heptateuco egipcio, 487.
Heracles, obispo de Alejandría, 352 353 412 444.
Heracleón, 259 274.
Heráclides, obispo de Arabia, 375; discusión con, 361.
Heráclito, 209 284 587.
herejes, 104 134 158 226 251 473 575.
herejía, 134 136 226 312 340 370 454 473 511; refutación teológica, 284-314; y verdad, 340; el pecado de herejía no está excluido del perdón, 455; un catálogo de treinta y dos, 571; refutación de las, 570 572 573; véanse también docetismo, gnosticismo, montanismo.
heréticos, 136 143 151 617 646; en San Jerónimo, *De vir.* III, 1; Hechos, 141; adiciones antiheréticas en el símbolo, 35; instrumentos de los demonios, 212; condenados, 151; no poseen el carisma de la verdad, 302; no son sucesores de los apóstoles, 302; tendencias, 135; su interpretación de la Escritura, 308; la literatura de los, 114-160; nuevos escritos de Chehoboskion, 272-5; literatura antiherética, 188 279-314; unidos con los griegos, 385; ateos, 472; hacen mal uso de la Escritura, 340; no tienen ningún derecho sobre las Escrituras, 627; corruptores del Evangelio, 570 646; su fe *no es más que una credulitas*, 394; desprecian la regla de la fe, 340 220; validez de su bautismo, 436 539 577; su oblación, 344; prescripción de los, 568-571; refutación de los, 316 468 503.
hermanos, nombre de los cristianos, 215 380 461 653; de Cristo, 405; de Jesús, 625.
Hermas, Pastor, 29 44 64 100-113, 307 346 453.
Hermes Trimegistos, 689.
hermetismo, 679.
Hermias, 189 250.
Hermógenes, pintor gnóstico, 235 284 290 574 575 585.
Herodes, 122.
Herodoto, 695.
heroísmo cristiano, 588.
Hesíodo, 206 234 318.
Hesiquio de Mileto, 4.
Hesiquio, obispo egipcio, 426.
hexámetros, 170 176.
Héxaplas, 358 452.
Hierápolis, 93 226.
Hierocles, gobernador de Bitinia, 688.
Hierópolis, 173 174 260.
Higinio, papa, 257 265.
Hijo de Dios, generación, 296; absolutamente eterno, 416; su relación con el Padre, 388 415; distinción entre el Padre y el Hijo, 376; coexistente siempre con el Padre, 415; no tiene principio, 388; intermediario entre el Padre y las creaturas, 390; nacido del Espíritu Santo y de la Virgen, 494; su divinidad, 377; una criatura, 419 541; Luz de Luz, 416; véanse también Cristo, Logos.
hijos, procreación de, 231 348; de la Iglesia, 65 339; de un esclavo, 509; de Dios, 324 342 344; véase también aborto.
Hilariano, procurador, 184.
Hilario de Poitiers, 361.
Himneo, carta a, 447.
himnología, gnóstica, 161; siríaca, 261.
himnos, 135 167 217 334 485 601 695; bautismales, 165; litúrgicos, 144 241; primeros de los cristianos, 161-176; dirigidos a Jesucristo, 161s 163 170; himno del alma, 161 201; de Ana, 122; "nuevo", 126; de alabanza, 241; al Padre, 76 141s; de la tarde, 162; de Bardesano, 260; en honor de Epífanes el gnóstico, 264; de Harmonio, 261; de Efrén, 262; a Dios, 478; a Cristo Salvador, 325; de los tres jóvenes en el horno, canonicidad, 386; de Tecla, 437.
Hipólito de Roma, 226 290 352 361 458 468-470 482 512 520 529 535 583 610 618 621 704; Actas de Hipólito, 186.
Hirsau, monasterio de, 553.
historia, del mundo, 482; de las naciones, 369; de las religiones, 370; de la espiritualidad, 361.
Hodoeporicum, de Lactancio, 697.
homilías, 360-2 408 421 435 479 480 484-6; la más antigua, 63; de la pasión de Nuestro Señor, 239s; pseudo-clementinas, 69-71; del Viernes Santo, 240; de Valentín, 257; sobre los Salmos, 480-2; sobre el profeta Oseas, 421-2; sobre el Evangelio de Lucas, 421; sobre la Pascua, 421; sobre el martirio, 382-5; sobre la riqueza, 330-1.
Homero, 206 221 234 318 463.
hombre, idea platónica, 309; creado libre y señor de sus actos, 220 237; compuesto de un cuerpo, un alma y un espíritu, 309; imagen de Dios, 220 297 310 348 405 622; su maestro, el Logos, 208; su caída, 293 295; esclavo de los demonios, 219; caracteres de los, 260; tres clases, 262; tiene necesidad de redención, 311; renovado, 296; perfecto, 80 310; portador del espíritu, 235; ni Dios ni ángel, 505; se compone de fuego, tierra y agua, 500; la más noble de las obras de Dios, 442; su voluntad libre, 374 440 452 586 615; su alimento, 523; nueva creación, 505; remodelado, 442; espíritu, 500; razón, 687; hijo de Dios, 339; imagen del cosmos, 699; sometido a la muerte, 408; inmortal al principio, 442; inmortal por naturaleza, 699; véanse también alma, cuerpo, carne.
homicidio, 149 630.
homousios, 392.
Honorio de Autun, 3 4.
Horacio, 463.
Hortensius, de Cicerón, 323.
hospitalidad, 54 243.
huérfanos.
humanidad, restauración, 200; deificación, 504 506.
humanismo, 6.
humanitas, 689.
humildad, 54 408 698.
hypostasis, 392 421.
Hypotiposes, de Clemente de Alejandría, 331; de Teognosto, 419.

Ibn Jakub, 261
iberos, 301.
Iconium, 137.
Ichthys, 174-6.
idea, cristiana (de la historia) 114s 183.
idolatría, 39 247 383 396 525 605 607 608 610 630 650 658 673 689.
ídolos, 346 524 632 656 660 678; no son dioses, 658; culto de, 455 557.
Iglesia, 506-7; noción, 65; preexistente, 65 107; en el símbolo, 34; historia, 200; eterna, 102; institución necesaria para la salvación, 108; católica, 75; esposa de Cristo,

65 79 477 507 521 667; maternidad, 65s 339 438 506 588 626 643 646 667 668; reina, 174 438; matrona anciana, 100 107; plantada como un paraíso, 308; depósito de la verdad, 242; verdadera doctrina, 285; comparada a un enorme sauce, 103; a una torre, 104; su cabeza Cristo, 300-1; Cuerpo místico de Cristo, 65 393; viva, 65; Iglesias de Oriente y Occidente, 154; de Jerusalén, 69; de Roma, 58 73 77 104 264 352 458 539 621 637 670; Iglesias fundadas por los apóstoles, 301; de Marción, 264; su naturaleza, 667; prefiguración, 477; la segunda Eva, 439; arca de Noé, 507; nacida del costado del Señor, 439s 627; escuela de Jesús, 339; templo de Dios, 693; casa del Señor, 478; ciudad de Dios sobre la tierra, 393; santa montaña, 325; Estado dentro de otro Estado, 393; nave, 507 667; mujer vestida del sol, 507; virginidad perpetua, 438 532; Virgen-Madre, 339; Espíritu Santo en la Iglesia, 507 513-2 627; guardiana de la revelación, 627; receptáculo de la fe, 627; definió el canon del Antiguo Testamento, 386; educadora de las naciones, 321; y progreso social, 510; *coetus omnium sanctorum*, 393; *credentium plebs*, 393 507; sociedad de justos, 507; vehículo de la verdad, 506 532; camino único de salvación, 394 646 667; antigüedad, 339; fundada por los apóstoles, 570; unicidad, 339 604 645; unidad, 339 655 667 668 671; fundada sobre Pedro, 645; ligada a Pedro, 610 631; regla de la, 340 344; de los mártires, 423; perseguida por los judíos y los paganos, 316 477-8; crímenes contra ía, 693; constitución, 486; descansa sobre los obispos, 627 668; predicación, 657; poder de las llaves, 509 628; *Ecclesia principalis*, 670; transición del griego al latín, 470-1; Iglesia griega, 433; oriental, 424; de Africa, 621 644; aspecto espiritual, 506; Iglesia organizada y espiritual, 627; los dones de la, 493; el sacrificio de la, 344; intercesión de la, 629; apología de la, 370; edificio eclesiástico, 453; véanse también Escritura, Estado, primacía, tradición, sucesión apostólica, símbolo, poder de las llaves.
Ignacio de Antioquía, 46 50 73 89 99; *martyrium* de San Ignacio, 186; fecha de su martirio, 89.
Ildefonso de Toledo, 3.
iluminación, 214 324 408; las ideas platónicas, 172; de la oración, 408; mística, 410; nombre del bautismo, 342.
imagen, de Dios, 405; en el alma, 96 151 297 309; imágenes de los dioses, 658 676; véase también hombre.
imágenes, coronadas en el culto, 263.
imago Dei, 312.
imitación de Cristo, 79 405 406 410 437; por el martirio, 79 86; por el celibato, 68.
impaciencia, 596.
imperatores, 584.
imperio e Iglesia, hermanos de leche, 238; romano y religión pagana, 369 462; y los cristianos, 367; y matrimonio, 510-11; babilónico, persa, griego, 478.
incarnari, 534.
imposición de las manos, 577 631.
incari, 534.
incesto, 461 556; edipeo, 227 228.
incorruptibilidad, 338 635; celeste, 248.
India, 144.
indiferencia, divina, 681 682.
Inés, Actas de Santa, 186.
infancia de Jesús, 135; evangelios de la infancia, 125-8 130-1 244.
infanticidio, 231; sacramental, 556; véase también aborto.
Inferno, de Dante, 151.
infusión, del Espíritu Santo, 106s.
Inglaterra, 153.
inglesa antigua, traducción, 153.
infierno, 123 149 151 154 218 240 241 346 398 634 653 664; véanse también *descensus ad inferos*, limbo, Hades, Tártaro, diablo, mártires.
iniciación, 33; véase también bautismo.
inmersión, el modo ordinario del bautismo.
inmodestia, 527.
inmoralidad: de los dioses, 234; de los griegos, 221; del mundo, 194; de la religión pagana, 187; de los paganos, 650.
Inmortalidad, 322 337 338 377 441 461 463 505 585 678 683 687 689 700; del alma, 69 210 218 247 310s; no es una propiedad de su naturaleza, 236; una cuestión de desarrollo moral, 311; concepción platónica, 678.
inmutabilidad divina, 505.
innovación, 538-9; véase también tradición.
inscripciones, de Abercio, 33 173-5; de Alejandro, 173; de Pectorio, 175s; de Hipólito, 469; de Novaciano, 518.
inspiración, doctrina, 231; de los profetas, 295; del Nuevo Testamento, 235; de la Biblia, 340 374; verbal, 403.
institutiones iuris civilis, 688.
Intentatio laesae divinitatis, 557.
intercesión, de los mártires, 643.
intermediario, el Logos, 230.
interpolaciones cristianas, 117s 164; judías, 266.
interpretación judía de la Ley, 94; véase también Ley.
Ireneo, 52 81 93 110 204 245 287-314 316 332 334 360 361 439 453 468 473 476 480 503 505 520 529 573 575 627 704.
Irlanda, 32.
Isaías, comentario sobre, 360 361 365 596 703.
Isidoro de Sevilla, 1 3.
Isidoro, discípulo de Basílides, 256.
Islam, 133.

Israel, 664; rechazó la gracia, 567; la salvación de, 626; resurrección general, 117; nuevo, 203.
Italia, 320.
Itinerario, de Lactancio, 696.

Jacob, las últimas palabras de los doce hijos de J., 117.
Jasón y Papisco, 195.
Jenófanes, 318.
Jenofonte, 463.
jerarquía, 486 578 631; organización, 81; en el Antiguo Testamento, 54; en la *Didaché*, 41; y laicado, 58 75s; de Marción, 264; de las tres personas divinas, 373; angélica, 341; eclesiástica, 341; monárquica, 537; espiritual, 609; palestinense, 352.
jerofagios, 609.
Jerónimo, San, 1 2 3 4 13 64 134 192 246 360 365 388 559 658 679.
Jerusalén, 46 99 133 146 352 568 617 664; ruina de, 98 117; Iglesia de, 69 285; símbolo de, 35.
Jesús, genealogías, 270 444; nombre, 406; de la raza de David, 74 293; su familia, 285; Hijo bienamado, 87; Hijo de Dios, 33 200; los profetas, sus discípulos, 74; su pasión y su muerte, 239; pasible e impasible, 74; resucitado, 75; el Salvador, 162; fundador de la religión cristiana, 200; obispo, 79; su nombre, 212; palabras, 121s; una carta de, 146s; se convierte en Dios después de su resurrección, 280; su cuerpo inmaterial, 141s; la doctrina de Basílides, 256; recibió la forma de Simón, 255; encarnado, 255 391; alma preexistente, 391; Salvador, 324; guía, 324; su pedagogía, 339; esposo de la Iglesia, 339; luz, 324; fuente vivificante, 324; vida, 324 pastor, 324; pedagogo, 325; objeciones de los judíos contra, 366 no era el Verbo, 447; un mago, 366; véanse también Cristo, Hijo, Logos, encarnación, resurrección.
Jeû, libros de, 271.
Joakim, 477.
Joaquín y Ana, 126.
Job, 654; comentario sobre, 361 366.
John Hopkins University, 224.
José, San, padre de Jesús, 263; culto de, 132; la historia árabe de J. el Carpintero, 132; los hijos de, 123 126.
José, el patriarca, 528.
Josefo, Flavio, 1 471 501.
Josías, 117.
Josipo, antipapa, 471 481 501.
Josué, comentario sobre el libro de, 361.
Juan, San, apóstol, 85 331 347 393 409; su predicación, 92; su estancia en Efeso, 135; su muerte, 93; actas apócrifas, 136 141 142 143; Apocalipsis apócrifos, 154 155; evangelio canónico, 155; libro secreto de Juan, 273; no es el autor del Apocalipsis, 414; véanse también Epístolas, Evangelio, Apocalipsis.
Juan Bautista, San, 128.
Juan Crisóstomo, 1 2 14 430 449 485.
Juan Damasceno, 1 193 206 471.
Juan Malalas, su crónica, 192.
Juan Mosco, 332.
Juan, presbítero, 92.
Juan Tritemio, 4.
Juan y Pablo, mártires romanos, Actas de, 186.
Judaísmo, 33 70 247 251 286 366; preparación del cristianismo, 71; escritos contra, 196 227.
judaizantes, 331.
Judas Iscariote, 134.
Judea, restauración de la, 614.
judíos, 93 119 146 164 226 455 500 547 567 622 632 657 666; el Dios de los, 255 267; contra los cristianos, 247; helenísticos, 170; su sábado, 97; malicia de los, 124; desprecio de la Ley, 95; cegados por los demonios, 95 212; rechazaron al Señor, 240; su responsabilidad, 240; la muerte de Jesús, 122; el martirio de San Juan, hermano de Santiago, 93; leyendas judías, 117; adaptación cristiana de sus escritos, 117; la más antigua apología cristiana contra los judíos, 202-3; alimentos de los, 522-25; conversión de los, 340; los mitos de los, 681; y de los griegos, 328; literatura judeo-helenística, 316; perseguidores de la Iglesia, 477; sus objetivos contra Jesús, 367; demostraciones contra los, 485; sermón contra los, 664.
jueces, comentario sobre, 360.
juegos, 525; ístmicos, 64; del circo, 590; véase también teatro.
jueves, día de ayuno para los judíos, 40.
juicio final, 54 156 171 220 374 590 614 633 689 700 701.
Julio Africano, 386 444-5 482.
Julia Mamea, emperatriz, 352 501.
Julio Casiano, encratita, 270.
Junio Rústico, prefecto, 180 197.
Júpiter, 98 219 615 678.
jurisdicción, eclesiástica, 55.
jurisprudencia, 688.
justicia, 324 689.
justificación, obtenida por la penitencia, 106.
Justiniano I, emperador, 356 371 447.
Justino, San, 126 189 196 218 220 226 244 246 252 328 336 342 463 480 494 503 529 547 568 575 576; Apologías, 199-201; *Diálogo con Trifón*, 202-3; obras perdidas, 204-207; su teología, 207-218; Actas, 180.
Justo Barsabbas, 93.
justos, predestinados por Dios, 339.
Juvenal, 463.

Keppel, archivos de, 552.
Kilonia, 443.
Koiné, como lengua patrística, 28.

Laberinto, de Hipólito de Roma, 500.
Lacedemonios, Epístola de Dionisio de Corinto a los, 281.
Lactancio, 545 559 566 657 679 685-701.
lago Aquerusa, 151.

laicado y jerarquía, 58; véase también seglares.
Lamentaciones, comentario a las, 365.
Laodicenses, Epístola de San Pablo a los, 157 267.
lapsi, 517 518 637 643 674.
latín, 519 546; como lengua patrística, 28-9; el primer autor cristiano que escribió en latín, 280 458; traducciones latinas, 70 99 111 130 131 134 138 141 143 154 158 223 243 245 288 426 427 433 436 451 456 458 470 487; vulgar, 537 662 665; de los cristianos, 549 660; lengua oficial de la Iglesia romana, 458-9; el primer teólogo que escribió en, 458 519; particularidades del, 436.
lectores, elección de los 427.
lectura de los evangelios, 214 215 216; espiritual, 499; de los libros sagrados, 407; de los Salmos, 480.
leche, del Verbo divino, 338; mezclada con miel en la liturgia, 497.
legislación eclesiástica, 38; canónica, 427.
legislador de Grecia, 221.
lengua de los Padres, 28-9; culta, 519; oficial de la Iglesia romana, 458; paso del griego al latín: en Roma, 512; litúrgica, 545; de Tertuliano, 546-49; de Cipriano, 639.
León, notario, 46 60.
león, símbolo de San Juan, 308.
Leoncio de Bizancio, 423 447.
Leónidas, padre de Orígenes, 351.
lesa religión, 557.
Letrán, Museo de, 471.
Leukios Carinos, autor de los *Hechos apócrifos*, 136 143.
Levítico, comentario al, 360 361 703.
lex fidei, 620.
Léxicos patrísticos, 23.
Ley, mosaica, 203 243 258 265 617; ordenada por Dios, 97 266; superchería diabólica, 97; interpretación alegórica, 94s 265; eterna, 203; ritual, 259; del talión, 259; del Antiguo Testamento, 318 328 336 443 522 567 617; de los griegos, 221; de los romanos, 200; de los países, 260; de la naturaleza, 568; humana, 556; Julia y Papia, 510; eclesiástica, 667; de amor, 568; véanse también derecho, legislación.
leyendas, 148; comienzos, 114-60; de la Virgen, 128; de la Asunción, 154; del martirio de San Pedro, 140; de la ejecución de San Pablo, 138; de la muerte de Santiago, hermano del Señor, 285; del martirio de San Juan, 93; del fin de Judas, 93; sobre los apóstoles, 135; de los mártires, 177 186; del ave fénix, 57.
libellatici, 644.
libertad, 372 528; de conciencia, 189; de la voluntad, 220; de religión, 557 566.
Libia, 301 413.
Libri generationis, 483.
Libro de Santiago, 125.
Libro secreto de Juan, 272 273.
Licia, 436.
Licinio, emperador, 692.
Licópolis, 422.
limbo, 109 156 165; descenso al, 485; véase también *descensus ad inferos*, infierno.
limosna, 42 66 90 649 653; para remisión de los pecados, 394.
Lino, papa, 53 140.
Lión, 280 554; iglesia de, 287; batalla de, 589; los mártires, 181.
lira, 76.
lista, de papas, 52 285s 302-3; de los Sesenta Libros, 133.
listas pascuales, 483.
literatura cristiana antigua, 1s; la pieza más antigua, 53; teológica, 253; postapostólica, 321; apologética, 316; no canónica, 114; apócrifa, 114-160; herética, 251-275 321; antiherética, 279-314 576; popular, 155 135; helenística, 161; griega cristiana, 512; latina cristiana, 458 459 544 666; judeo-helenística, 316; pagana, 453; de la Edad Media, 152 524; pobreza literaria de los cristianos, 159; véase también judíos.
Liturgia, de Marción, 264; de Mitra, 679; véase también el índice litúrgico.
Logos, 131 133 166 188; adoración, 209; la doctrina del, 217s 336-8 367 387 390 458 516 540 546; primogénito, 236; su generación, 209 503 506 623; origen, 236; su divinidad, 155 230 390; su voz en el paraíso, 236; inmanente, 236; la encarnación, 155; creador del mundo, 208 336; Hacedor del universo, 208; mediador, 208; unidad esencial con el Padre, 230; su semilla derramada sobre la humanidad entera, 209; en todos los hombres, 210; el sacrificio del, 217; dio origen a, 255; Frónesis, 255; centro del sistema teológico, 338; su semilla, 328; en Moisés y en los profetas, 372; un solo, 339; dos, 332; inferior al Padre, 380 390 529 531; segunda persona, 529; segundo Dios, 390; *res et persona*, 623; *endiathetos* y *prophorikos*, 622 623; fuente de todos los conocimientos, 387; agricultor de Dios, 338; intermediario, 336 387; educador, 322 324 335; legislador de la humanidad, 337 391; la verdad, 391; la Sabiduría, 389; voluntad del, 484; luz, 389; su humanidad, 423 452; no se hizo verdadero hombre, 332; Salvador del género humano, 337; actúa en las almas, 373; sus hijos, 339; Esposo celestial del alma, 410; vive en la Iglesia, 393; pan de vida, 381; mística del, 409-10; terminará por triunfar sobre el imperio mundano, 393; el mismo Padre, 535; carácter transitorio, 531; véanse también alogoi, Cristo, hijo, Jesús, subordinacionismo.
Lorenzo, Actas de San, 186.
Lucas, San, 265; comentario al evangelio de, 361 365 422 445.
Luciano, sacerdote griego, 153.
Luciano de Antioquía, 448.
Luciano de Samosata, 187 429.

Lucífero de Cagliari, 657.
Lucio, papa, 538 659.
Lucio Vero, emperador, 170 185 226 227.
Lucrecio, 463 679.
Lucsor, 272.
lucha, con la filosofía pagana, 321; contra el diablo, 408; contra el pecado, 381 407; véase también persecución.
lunes, día de ayuno para los judíos, 40.
luz de los muertos, Cristo, 175; del Logos, 337 409 504; eterna, 389; *Tratado de la luz y de las tinieblas* de Bardesano, 261; véase también iluminación.

Magburg, 260.
Macabeos, 164.
Macrobio, obispo donatista, 663.
macrocosmo, 564.
madre, la verdadera de los vivientes, 299; véase también María.
Madrid, manuscrito de, 483.
maestros, padres de sus discípulos, 12.
magia, 445 458; magos, 139; papiros mágicos, 679; prácticas, 39.
magos, 607.
Magnesia, 73 82; carta de San Ignacio a los de, 73.
Magnificat, 161.
Mahoma, 133.
mal, el problema del, 284; Dios no es el autor, 259 294 452; su creador, 452; su fuente, 408 440 502 689; su destrucción final, 399 400; causa material de la virtud, 699.
Malalas, Juan, 192.
Mamea, Julia, 352.
maná, pan de los ángeles, 212.
Maniamo, 93.
Manasés, oración de, 455.
mandamientos, 65; del Antiguo Testamento, 94 260; de Jesucristo, 194 507, evangélicos, 330; los diez de Hermas, 102.
Manes, 130.
maniqueos, 130 153 387.
manos de Dios, 295 310.
manuales de filosofía, 250.
manuscritos, del monte Athos, 111 364; de Berlín, 271; de Bremen, 560; del British Museum, 244 480; de Bucarest (Bibl. Acad., 580 341), 118; de la Philipps Library de Cheltenham, 641; de Constantinopla, 206; del Escorial, 333; de Hamburgo, 111 138; de Jerusalén, 38 133; de Luxemburgo, 553; de Madrid, 158; de Melk, 46; de Milán, 697; de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, 511; de Munich, 47 153; de París, 154 197 380; de París, Bibl. Nat., 113; de Toledo, 158; de Turín, 691; de Venecia, Mequitaristas, 128; de Verona, 426; de Vercelli, 153; de Viena, 134; véase también codex.
manuscritos bíblicos, 358-9 452.
Mar Negro, 143 265.
Mar Rojo, travesía del, prefiguración del bautismo, 408 577.
Maran atha, 43.
Marcelina, discípula de Carpócrates, 263.
Marcial, 463.
Marciano, 284.
Marco Aurelio, emperador, 180 185 187 192 226 227 233 238 245 510.
Marción, 313 452 502 511 514 515 545 572-4 580 614 615-6 633; prólogos antimarcionitas, 413-4.
Marco Pompeyo, 203.
Marcos, evangelista, intérprete de San Pedro, 92 307; canonicidad del evangelio de, 92; Hechos apócrifos de, 148.
Marcos, gnóstico, discípulo de Marción, 262 452.
Marcos Eugenios, arzobispo de Éfeso, 32.
Mareotis, en Egipto, 413.
María, la Virgen, 33 211 266 392-3 625-6; nacimiento, 126; infancia, 126s; presentación y estancia en el templo, 127; virginidad perpetua, 127 626; obediencia, 298-9; virgen en la encarnación, 241; parto sin dolor, 166; virginidad *in partu*, 581; *post partum*, 625; Asunción, 244; madre de Dios, 392-3 422 505 542; theotokos, 392; segunda Eva, 211 298-9 439 626; *advocata Evae*, 299; *causa salutis*, 299; María-Virgen, 166; maternidad universal, 299 393; la verdadera madre de los vivientes, 299; intercede en favor de los condenados, 154; revelaciones apócrifas, 154; Evangelio apócrifo, 271; Virgen inmaculada, 175.
mariología, 298-300.
Mausmuenster (Marmoutiers), 246.
Marsella, 2.
mártires, 444 507 588-590 643 555-6; verdaderos discípulos del Salvador, 410; su recompensa, 666; sus almas recibidas inmediatamente en el cielo, 218 587 593 614 634 664 673; veneración de los, 86-7; intercesión de los, 611; Iglesia de los, 423; fuera de la Iglesia, 646; de Lión, 181; escilitanos, 180; romanos, 518; de Africa, 545; de Palestina, 451; *martyres designati*, 588; véase también Actas de mártires.
martirio, 109 454 580 606 698; la idea del, 79-80; un nuevo nacimiento, 86 580; bautismo de sangre, 371 578 672; una imitación de Cristo, 86; segundo bautismo, 183; un deber, 384; un combate, 588 589; su necesidad, 384; deseo del, 382 547; exhortación al, 382-4 655; temor del, 588 607; su grandeza, 664; alcanza el perdón de los pecados, 385 395; única llave del paraíso, 587; la narración más antigua, 86; vano, 256; del profeta Isaías, 117; de Zacarías, 128; de Andrés, 143; de Pablo, 138; de Pedro y Pablo, 54 135; de Pedro, 118; de Policarpo, 865; de Perpetua, 589-90; de Cipriano, 638; de Hipólito, 469; de Pedro de Alejandría, 426; véase también corona.
Martirologio de Beda, 246; de Jerónimo, 518; el más antiguo, 469.

martyria, 177.
Martyrium, S. Clementis, 53 70 186; *S. Ignatii*, 186; *S. Iustini et Sociorum*, 180 197; *Pauli*, 138; *Petri apostoli a Lino conscriptum*, 140; *Polycarpi*, 87.
Mateo, evangelista, 91; traducción griega del evangelio de, 92; original hebreo, 120; Comentario al evangelio de, 360 445; concordancias fundadas en el texto de, 412; Hechos apócrifos, 148.
matemáticas, 352.
matemáticos, 468 607.
materia, 500; creación, 220 284; principio de todos los males, 266; eternidad, 332 574; Dios libre de toda, 387; coexistencia eterna con Dios, 419; malignidad, 345; tratado sobre, 440.
materialismo epicúreo, 413.
maternidad, de la Iglesia, 65-5 338-9 438-9 506-7 588 626 643 645-6 667; universal de María, 299 393.
Matías, apóstol, 143; Evangelio apócrifo, 133; Tradiciones apócrifas, 128.
matrimonio, 102 110 232 348-9 438 600-1; noción, 348; con conocimiento del obispo, 77; ideas cristianas, 228; indisolubilidad, 231-2; primer fin, 231 348; segundas nupcias, 110 232; acto de cooperación con el creador, 348; unión espiritual, 348; leyes del, 527; uniones mixtas, 600-1; entre esclavos y libres, 511; contra el, 140 143 144 173 220 270 509-10; de obispos, sacerdotes y diáconos, 508; condenado, 140 143 144 172 220 270; espiritual, 409-10; felicidad, 601; dificultades, 615; renuncia al, 407; véase también nupcias.
Maturo, mártir, 181.
Mauritania, 654.
Maximila, discípula de Montano, 583 614.
Maximino Daia, emperador, 123 448 451 693.
Maximino Tracio, emperador, 382 385.
Máximo, autor antignóstico, 284.
Máximo, confesor romano, 528.
Máximo, obispo de Alejandría, 447 542.
mediadores entre Dios y el mundo, 251.
medicina, 445.
médicos, 613.
medietas, 683.
Mediterráneo, 466.
Megetio, discípulo de Marción, 452.
Melecio, obispo de Licópolis, 422.
Melitón de Sardes, 238-245 332 512 664.
Melk, el Anónimo de, 4.
melodías de Harmonio, 262.
Melquisedec, rey de Salem, 344.
Memorias, de los apóstoles, 214 215 216; de Hegesipo, 285-6.
Menandro, gnóstico, 252 288.
Mequitaristas, 192.
Mesías, 33 252 266 293 366 572.
metafísica, 210 546 690.
metáforas, 235.
metempsicosis, 262 332; véase también transmigración.
Metodio, 356 429 436-444 452.
método apologético, 203.
Metz, 553.
microcosmo, 563.
Michigán, Universidad de, 111 239.
miel, mezcla de leche y, 497.
miércoles, día de ayuno para los cristianos, 40 454.
Miguel, arcángel, *psychopompos*, 151 152.
Miguel Angel, 171.
milagros de Jesucristo, 123 130 189 191; de los evangelios canónicos, 170; de San Juan, 141; falsos, 115 140.
Milagros de la Edad Media, 115.
Milán, Biblioteca Ambrosiana, 511.
milenarismo 92 97 117 156 289 313 445 482 634 689 700 703-4.
Milcíades, apologista griego, 226 511 576.
militia Christi, 138.
Minucio Félix, 2 458 460-68 658 679 690.
Minucio Timiniano, procónsul, 184.
Minucio Fundano, 200.
Mirtilo, 679.
misericordia, 689.
Mishna, 202.
misterios, de la Encarnación, 221; del Gran Logos, 271 409; guardados en secreto, 256; paganos, 200; de Dios, 397 408; del reino de los cielos, 406; de la fe, 419; de la Biblia, 403 430; de la Iglesia, 338; eucarísticos, 434; de la Edad Media, 115; griegos, 473; inmortales, 461; véase también sacramento.
mística, 363; del Logos, 410; de la cruz, 410.
misticismo, 405-11 439 479; de los Padres Apostólicos, 50; de San Ignacio, 79-81; de las Odas de Salomón, 165; naturalistas, 251; estilo místico, 173.
Minaseas de Patara, 679.
mitigatio poenarum, 152.
mito, del ave fénix, 695; mitos relativos a los dioses, 187 318.
mitógrafos, 236.
mitología, 321 322 473; griega, 206.
modalismo, 241 280 376 388 447 468 521 583.
modestia, 527-8 593 609-12; véanse también abstinencia, castidad.
Moisés, 70 95 189 205 210 221 234 258 372 421 528 568; anterior a los filósofos griegos, 205 210 221; las bendiciones de, 480; véase también Ley.
Mónada sagrada, 541.
monaquismo, 407 410; las primeras reglas monásticas, 381.
monarquía, tratado del Pseudo-Justino sobre la, 206; de Ireneo, 294.
monarquianismo, 353 376 447 485 528 529.
Monasterio, Blanco, 60; de Mausmuenster (Marmoutiers), 246; de Santa Catalina del Monte Sinaí, 193; monjes, 381.
monofisitas, 424.

monogamia, 602-3.
monoteísmo, 188 206 228 380; la primera demostración científica, 229.
montanismo, 87 164 226 243 251 279 280 283 287 545 546 573 578 587 588 602 604 609 614 627 630 631.
Montano, 227 282 583 614.
Monte Athos, 364.
Montecasino, 511.
Monte Sinaí, 665.
Monte Tabor, 409.
Montpellier, biblioteca municipal, 552.
monumento, el m. epigráfico más antiguo sobre la eucaristía, 174.
moral, 325 353 367 403 427 556 588 590; de los judíos, 193; de los cristianos, 39 102 109 194 200 221; estoica, 325.
mortificación, 407 410.
muerte, 338 341 396 398 442 586 651-2 681 683 696; poder de la, 242; liberación, 311; consecuencia del pecado, 213; Dios no es la causa, 236; desprecio del, 187 197 221 246; un nacimiento, 80 96; destruida, 297; e inmortalidad, 236s; de Jesús, 240 266 627; de la Virgen, 244; tres clases de, 377; separación del alma y del cuerpo, 586; una llamada de Cristo, 651; *arcessitio dominica*, 651; preferible a la apostasía, 580; reconciliación el día de la, 425; eterna, 577; miedo a la, 684; del ave fénix, 696; de los perseguidores, 566 692-3; véanse también inmortalidad, martirio.
mujer, 600-3; mujer anciana, figura de la Iglesia, 101; las obras de la, 121; comadrona, 127; mujeres en la persecución de Nerón, 55; comunidad de mujeres, 264; su derecho a bautizar, 137; símbolo de las siete virtudes, 110; que mataron a sus hijos, 149; matrimonio de esclavas, 509; el adorno de las, 592-3; la mujer pecadora, 630; véase también matrimonio.
mundo, 372; la creación del, 158 209 220 336 400-1 482 500 504; creado para la Iglesia, 107; creado por el demiurgo, 266; por un ángel, 269; por los principados, 256; evolución, 271; creado por el Padre de Cristo, 266; su dueño, 265; mediadores entre Dios y el mundo, 251; una prisión, 248 589; fuga completa del, 251; aborrece a los cristianos, 247; desdén, 247; renovación, 299 313 701; su fin, 153 400 405 442; material y sobrenatural, 373; origen, 400 685 704; existencia de otros mundos, 332 400; sucesión de distintos mundos, 440; principio absoluto, 387; dirigido por la Providencia divina, 687 692; su hermosura, 526; su desorden, 461; envejecimiento, 650; sus bienes, 325; perfección, 348; explicación materialista, 414; historia, 444; pagano, 641; destrucción, 635 689; conflagración, 388 462 476 701.
Munich, 153,
Muratori, Fragmento de, 100 110 157 158.
Musano, autor antignóstico, 284.
Museo, de Letrán, 173.
Museum, British, 60.
música, de los griegos, 196 221 325; al servicio de la filosofía, 355.
músicos, 612.
Musonio Rufo, filósofo estoico, 202 209.
mysterion, 342.

Naasenos, 129 161.
nacimiento, de Jesús, 127 170 243 265; en el corazón del hombre, 409; nacimiento de la Virgen, 35 125 299; segundo nacimiento, 155 409; fecha, 478.
Nag-Hammadi, 272.
Namur, biblioteca del Seminario Mayor, 60.
narraciones evangélicas, 114; de Andrés, 143.
Natalio, antipapa, 501.
nativitas perfecta, 622.
naturalezas, las dos naturalezas de Cristo, 423.
navegación, guía de la, 482.
Navidad, 478.
nazarenos, 119; el voto de los, 407.
Neocesarea, 431.
neoestoicismo, 251.
neomenias, 97.
neopitagorismo, 251.
neoplatonismo, 251 352.
Nepote, obispo de Arsinoe, 414.
Nerón, emperador, 55 59 118 138 692.
Nerva, emperador, 98.
nestorianos, 6 393.
Nicea, Concilio de, 389 423 583 624; símbolo de, 35.
Nicéforo, 164.
Nicodemo, Evangelio apócrifo, 123-25.
Nicomedia de Bitinia, 38 281 282 385 386 448 685 690 697.
nicolaítas, 288.
Nicóstrato, confesor romano, 528.
niño, su vida protegida antes del nacimiento, 97 231; exposición de, 229 232 247; bautismo de los, 312 394 378; en la persecución, 644.
Nísibe, 174.
Noé, arca de, símbolo de la Iglesia, 507 508 509 646 667.
Noeto, 468 475 485.
nombre, de Jesús, 212; el Creador no tiene, 207.
notación musical, 163.
Nous, primogénito del Padre, 255.
novacianismo, 416 518 537s 545.
Novaciano, antipapa, 2 416 458 516-534 537 583 637 645 659 661 663 673 705.
Novato, presbítero de Cartago, 637
novela, género literario, 115; cristiana, comienzos, 114s; paganas, 135; las Pseudo-Clementinas, 69; de Barlaam y Joasaf, 193.
Numa, 678.
Numenio de Apamea, 679.
Números, comentario a los, 360.
Numidia, 180 638 656.

Nunc dimittis, 161.
nupcias, segundas, 110 232 348 600; véase también matrimonio.

Obediencia, de la Virgen, 298-9; al poder civil, 369.
obispo, 41 56 341 643; un solo, 75 537; edad, 76; su función de enseñanza, 12; representa a Cristo, 76; pontífice de la liturgia, 76-7; su presidencia, 76; dispensador de los misterios, 76; de Roma, 56 303 583 610; obispo de obispos, Santiago, 69 70 535 669; sucesor de los apóstoles, 301-2 303 668; elección, 427 453 492; responsable sólo ante Dios, 670; casados, 510; véanse también episcopado, primado, Iglesia y el índice litúrgico.
oblación, la nueva, 360; simbólica, 344; véase también el índice litúrgico.
obras, carnales, 79; obligatorias y supererogatorias, 109; eficacia de las obras buenas, 66 653-4.
Occidente, 28 35 698.
Odas, de Salomón, 163-8 626; de Basílides, 254; de San Efrén, 262.
Ogdoada, 260 262 294.
oikonomia, 392.
omnipresencia, substancial de Dios, 208.
Onomatologos, de Hesiquio de Mileto, 4.
opera supererogatoria, 109.
oposición antijudía, en la Didaché, 45.
Optato, obispo africano, 543.
Optato de Milevi, 280.
oración, 87 194 197 434 558 594-5 599 600 648-9 694; nombre y significación, 379; cuatro clases, 379; don del Espíritu Santo, 381; de la mesa, 40; del mártir Policarpo, 87; de los Hechos apócribos, 136; iluminación durante la, 408; un sacrificio espiritual, 595; fortalece el alma para las tentaciones, 379; necesaria, 379 386; forma nueva, 594; del Señor, 380-81 594-5 648-49; oficial de alabanza, 325; de Arnobio, 680; de Azarías, 386; de Manasés, 455; tratados sobre la, 380-1 594-5 648-9; véanse también Padre nuestro, apóstol y el índice litúrgico.
Oracula Sibyllina, 170-2 234.
Oráculos, paganos, 170 689 690; de Filomena, 268; mesiánicos, 568; sibilinos, 170-2; caldeos, 679; divinos, 386.
Oraculos, de Sexto, 172 540.
Oratio ad Graecos, 205.
ordenación, de Melecio, 422 426; véase el índice litúrgico.
órfica, escatología, 149.
orgullo, 408 592.
Oriente, 4 28 144 301 316 698; los mitos religiosos del, 251; el símbolo, 35; la venida de Cristo del, 437; el paraíso celeste en el, 507 695; parte oriental de la Iglesia, 453; derecho canónico, 424; versiones orientales, 470; véase también derecho.
Orígenes, 81 110 187 317 318 351 410 430 468 469 485 503 520 536 546 666 690 704.
ornatus, 582.
Orphica, 679.
ortodoxia, condición necesaria para ser Padre de la Iglesia, 13.
Oseas, sobre el profeta, escrito de Pierio, 420 421 422.
Osroene, 260.
Ostanes, 679.
Ostia, 461.
ousia, 392.
Ovidio, 463.
Oxford, 472; Biblioteca Bodleiana, 271.
Oxyrhinchos, 46 163.

Pablo, apóstol, 310 319 376; retrato, 137; su viaje a Roma, 141; estancia en Roma, 79; viaje a España, 54 139; martirio en Roma, 54; predicación y ejecución, 138; sus Epístolas, 257; Epístolas pastorales, 265; sus Epístolas, corrompidas, 266; su teología, 80 97 211 296; Hechos apócrifos, 137-8 141; Epístolas apócrifas, 157-9; Apocalipsis apócrifo, 150-1; véanse también Epístolas, prólogos.
Pablo de Samosata, 163 436 446-7.
paciencia, 596-7 654-5; ejemplos bíblicos, 384s.
Pacomio, obispo egipcio, 426.
Padre, nombre de Dios, 207; del Antiguo y Nuevo Testamento, 265s; su identidad con el creador del mundo, 295; título de Cristo, 240; no puede recibir nombre, 337; el Antiguo Testamento no conoce este nombre, 380; en el *Padre nuestro*, 648; la substancia total, 623; creador del universo, 419; la bondad primera, 390; obra sobre todos los seres, 373; voluntad del, 484; sólo el Padre tiene derecho a nuestra adoración, 380; no conoce origen, 529; engendra al Hijo, 388; uno con el Hijo, 399; desciende de la Virgen, 584; sufrió con el Hijo, 535; véanse también Cristo, Jesús, Logos, substancia.
Padre nuestro, 380-1 594-5; recitación tres veces al día, 40; el comentario más antiguo en griego, 380-1; en latín, 594; véase también *Pater noster*.
Padres de la Iglesia, nombre y título, 11; Apostólicos, el término, 50.
padres, los primeros, 311.
paganismo, 187.
paganos, la elección de los, 203; la conversión de los, 340; cultos, 463.
palabras del Señor, 92.
Palestina, 68 139 196 301 320 352 429; Iglesias de, 119 149; mártires de, 186.
Palimpsesto de St. Gall, 690; de Verona, 456; de Grottaferrata, 484.
Palmas, obispo, 282.
paloma, figura del Espíritu Santo, 368.
pallium, 197.
pan eucarístico, 43 214 215 216 262 305s.
Pánfilo de Cesarea, 351 356 357 360 421 422 429 439 450-1.

Panonia, 703.
Panteno, 319 320 332.
panteísmo, 70; de los estoicos, 387.
Panteón, 444.
papas, la lista de los, 52 285 302-3; su intervención, 458; cripta de los, 469; cartas papales, 535-42.
Papías de Hierápolis, 92-3 226 289 703 704.
Papilo, las Actas de San, 185.
papiros, 6 60 89 111 137 163 239 243 290; Bodmer, 5 129; de Gotenberg, 21 148; de Hamburgo, 139; de Michigan, 112; de Oxyrhynchos, 444 483; de Toura, 364 375.
Papisco de Alejandría, 195.
parábolas, 164; extrañas del Salvador, 92; diez parábolas o semejanzas del Pastor de Hermas, 102-4.
Paráclito, 34 531 582 583 603 604 622; véase también Espíritu Santo.
Paradosis Pilati, 125.
paraíso, país de Oriente, 144; celeste, 384 398 523 567-8 587 614 651; en el Oriente, 507 698.
paralelismo de los miembros, 161 164.
Parchor, profeta, 257.
París, 18; Biblioteca Nacional, 111 189 334; Biblioteca de Santa Genoveva, 525.
parousia, 39 43 301.
participare gloriae Dei, 312.
pascha, 156 697; etimología de la palabra, 361s; ciclo pascual, 418 663; véanse también Pascua y el índice litúrgico.
Pascua, 119 156 227 240 243 418 421 484 fecha, 469 483 594 663; libro de Clemente de Alejandría sobre la, 332; escrito de Pedro de Alejandría sobre la, 425; homilías sobre la, 360; véanse también *pascha*, cartas pascuales y el índice litúrgico.
pasión de Jesús, 117 167 239 301 507 675 681.
pasiones, la lucha contra las, 381 407; la doctrina estoica, 682.
Passio Pauli, 138.
Passio Perpetuae et Felicitatis, 543 545 590 616.
passiones (martyrum), 177; de Andrés, 143; de Perpetua y Felícitas, 182-4.
pastor, casto, 174; ángel de la penitencia, 102.
Pastor, el Buen, 325.
Pastor, de Hermas, 29 45 64 66 100-11 155 156 307 459 512.
Pater noster, 380-1 594-5 648-9; véase también *Padre nuestro*.
Patermicio, mártir, 451.
Patras, 143.
Patres aevi apostolici, 50.
patria de los cristianos, 247.
patriarcas, 651.
patriotismo, 369; véase también Estado,
patripasianismo, 468 521 529 583.
patrología, noción, historia, 1.
paz, oración por la, 58; véase también el índice litúrgico, ósculo de paz.
pecado, 133 296-7 586 587; original, 213 242 311 522 577; de los ángeles, 134; mortal, 103 395 508; cometidos después del bautismo, 66 346 347 384 653; contra el Espíritu Santo, 42; de herejía, 282; de lujuria, 256; ninguno excluido del perdón, 106 331 347 396 455 665; liberación, 241; origen del, 345 373 394 698; de las almas en la existencia anterior, 424; pecados capitales, 610 674; graves, 347 494; el más grave, 383; corporales y espirituales, 629; voluntarios e involuntarios, 347; *leviora peccata*, 629; *peccata remissibilia et irremissibilia*, 610 630 673; de fornicación, 535; de adulterio, 535; contra el Espíritu Santo, 455; perdón de los pecados, 345-7 493 496 508-10 535 597 630 653; de orgullo, 408; remisión por el bautismo, 342; por el martirio, 384; *un único perdón*, 395; *confesión* ante un sacerdote, 395; pecadores condenados al fuego eterno, 634; sus almas sometidas a un fuego purificador, 398; todos los pecadores se salvarán, 398; la lucha contra el pecado, 407-8; el temor al pecado, 324; muerte al pecado, 377; véanse también adulterio, homicidio, absolución, penitencia.
Pectorio, inscripción de, 175-6.
pedagogía, 324-35 351.
Pedro, apóstol, 91s 317 409 610 631; y los demás apóstoles, 670; primado, 645; símbolo de la unidad, 667 670; la Iglesia ligada a, 610 630; viajes misioneros de, 69; acompañado de San Marcos, 92; sermones misioneros, 69 307; estancia en Roma, 54 79; martirio en Roma, 54 118 140; crucificado cabeza abajo, 140; Epístola de, 331 511; Evangelio de, 121s 283 453; Apocalipsis de, 148-50 115 331 511; Hechos de, 135 139-41; véase también primado.
Pedro y Pablo, 263; fundadores de la Iglesia de Roma, 303 307.
Pedro de Alejandría, 356 422-26.
Pedro Diácono, 447.
Pelagio, 657.
penitencia, 41 53 64 66 104-6 345-7 395 417 424 425 455 509 517 535 538 592 597-99 628-31 665 673-4; una sola vez, 106 346; carácter universal, 106; después del bautismo, 106; exhortación a la, 101 105; carácter sacramental, 456 598; tendencia rigorista, 456 630; pública, 455 673; privada, 456; segunda, 346 347 597 598; tabla de salvación, 599 629; de los apóstatas, 643; para los judíos, 664; satisfacción, 619; reconciliación, 347 417 425 517 518 629 646 674; véanse también absolución, pecado, *paenitentia secunda* y el índice litúrgico.
penitentes, las diferentes categorías, 434; se prosternan, 599; véase también disciplina.
pensamiento, griego, 316 385 503; latino, 533; religioso, 338; cristiano,

115 183 374 688; teológico o especulativo, 165; véase también filosofía.
Pentadio, destinatario de un tratado de Lactancio, 691.
Pentápolis, 540.
Pentecostés, 594; día litúrgico del bautismo, 577.
perdón de los pecados, 105-6; eclesiástico, 346 417 629; véanse también absolución, penitencia, remisión.
Perenne, prefecto de pretorio, 185.
perfección, 223 324 328 342 405 406; tres grados de, 403.
perfumes, 325; sacrificio de, 566.
Pérgamo, 185.
perichoresis, 296.
Periodi Pauli et Theclae, 137.
peripatéticos, 196.
perla, Cristo obtiene la, 144.
Perpetua y Felícitas, la Pasión de, 182-4.
Persas, las Actas de los mártires, 185.
persecuciones, 102 384 556-59 566 644 655 692-3; el documento más emocionante de las, 183; demuestran la superioridad de los cristianos, 201; debidas a las instigaciones de los demonios, 201; historia de las, 181; de Nerón, 55 59 138; de Domiciano, 57; de Decio, 353 412 416; de Diocleciano, 421 422 426; de Galo, 518 525 656; de Septimio Severo, 320 351 476 477; de Maximino Daia, 123 451; de Valeriano, 518 638 656; de Volusiano, 525; huída ante las, 606 637; del anticristo, 475; véase también procedimiento.
perseguidores, oración por los, 680; la muerte de los, 692-3.
perseverancia, exhortación a la, 333; ejemplos bíblicos de, 384.
persona, 534 622.
personas divinas, 373 377 534 584; dos, 107; tres, 155.
Pescenio Niger, emperador, 613.
Peshitta, 67.
Petavio, en Estiria, 703.
pez, 175; símbolo del, 560; véase también Ichthys.
philocalia, 360 364 371 385.
physis, 392.
piadosas, instrucciones, 94.
Pierio de Alejandría, 317 420-22 450.
Pinito, obispo de Gnosos, 282 283.
Pío I, papa, 100 170 511.
Pío XII, papa, 244.
Pionio, mártir, 87.
Pistis Sophia, 132 165 270 273.
Pitágoras, 263 317 402.
pitagorismo, 149 196 251.
pitonisa, 360 444.
planca salutis, 599 629.
Platón, 133 197 200 227 263 317 318 325 328 369 400 430 437 463 499 586 587 678 679 683; sus Diálogos, 437; sus ideas sobre la deificación, 172.
platonismo, 196 200 207 251 309 356 366 528 617.
pleroma, 262.
Plotino, 679.
Plutarco, 325.
pneuma, 221.
pobres, 559 636 643 653; voto de pobreza, 325; véase también caridad.
poder, temporal, oración por, 58 90; de las llaves, 395 609 610 628-631.
poema, anglosajón, 143; de Harmonio, 261.
poesía, 321; griega, 221 328; cristiana, 135 161-76 253; religiosa, 458.
poetas griegos, 205 555 612.
Policarpo de Esmirna, 85-90 287; Epístola a los Filipenses, 88-90; narración de su martirio, 86-88 181; fecha de su muerte, 87-88.
Polícrates de Efeso, 238 512.
politeísmo, 376 688.
politeístas, 228.
pompas del demonio, 608.
Ponciano, papa, 469 536.
Poncio, diácono de Cipriano, 636 641 651 658.
Poncio Pilato, 123 212; su culpabilidad, 123; testigo de la muerte y resurrección de Cristo, 123; su informe al emperador Claudio, 124; venerado como santo, 125; hizo un retrato de Jesús, 263; véase también *Acta Pilati*.
Póntico, mártir, 181.
Pontifex Maximus, 509 535 600 610.
Ponto, 434; las Iglesias del, 281.
Porfirio, filósofo neoplatónico, 444.
Pórtico, 528 564 574; de Salomón, 617; véase también estoicismo.
Posídipo, 679.
Posidonio, filósofo estoico, 323 563.
posteritas mendacitatis, 570.
Potito, gnóstico, 268.
praedestinatio, 534.
praefatio, 34.
praefationes, 513.
praefigurare, 534.
praescriptio, 569 571 619.
Práxeas, 583-5.
preceptos, del Salvador, 223; doce del Pastor de Hermas, 102.
predestinación, 339.
predicación apostólica, 50 285.
predicciones de la venida del Salvador, 266.
preexistencia de Cristo, 51 95 240 241; del Espíritu Santo, 107; de las almas, 356 401-2 421 424 436 441 586; del alma de Cristo, 391.
prefiguraciones, 319 430.
preguntas de Bartolomé, 133.
presbíteros, 41-2 341 385 492 578; elección de los, 427; poder de los, 395; constituyen el senado apostólico, 76; no se les puede deponer, 555; la comunidad de Filipos, 89s; su negligencia y ambición, 104; el ideal, 90; casados, 508; paganos, 677; véanse también celibato y el índice litúrgico.
presbyterium, 75 76.
presencia real en la eucaristía, 305; véase también eucaristía.
Presentación de la Virgen, 125.
primado de la Iglesia romana, 56 77-9; 280 303-5 458 645 669-70; de jurisdicción, 650; de honor, 669; véanse también Iglesia, Pedro.
Primo, obispo de Corinto, 285.

primus inter pares, 671.
primogénito de Dios, 241; entre los muertos, 299; de Satanás, 86 89 265.
principados, 255.
principalis, 303.
principalitas, 303 304; *veritatis*, 570.
principaliter, 303.
principio, un solo, 269.
Prisca, profetisa, 583 602 614.
priscilianistas, 153 160 515.
Privato, obispo de Lambeso, 537.
Probo, destinatario de unas cartas de Lactancio, 697.
procedimiento judicial contra los cristianos, 554 555.
Proceso y Martiniano, guardianes de San Pedro, 140.
procreación de hijos, 231.
Próculo, 575.
profecías, 200 243 340 368 614; del Antiguo Testamento, 200 293 322; de Daniel, 98; cristológicas, 189 196; realizadas por Cristo, 368; de la Sibila, 170; la falsa, 313 455 609; la nueva, 283 583; del Paráclito, 606.
profesiones prohibidas a los cristianos, 496.
profesores de literatura, 607.
profetas, 42-3 75 158 196 210 214 217 229 243 265 266 293; del A. T., 322 328 365 481 507 532 544 568 572 581 610 664 689; discípulos de Jesucristo, 74; inspirados por el Espíritu Santo, 228 234; anteriores a los filósofos griegos, 205 210 234; el dios de los, 266; de la Nueva Ley, 44; falsos, 43; del montanismo, 226 582 614; véase el índice litúrgico.
profetisas, 170 268 269 602 614.
prólogos antiguos, a los Evangelios, 513-15; a las Epístolas, 515.
propaganda gnóstica, 253.
Prophetiae ex omnibus libris collectae, 544.
prosélitos, 39.
Protocteto, presbítero de Cesarea, 382 383.
Protoevangelio de Santiago, 125-28.
Protréptico, su forma literaria, 322.
providencia divina, 328 333 414 692 698.
prueba patrística, 12.
Pruefening, 4.
Pseudo-Aristeo, 524.
Pseudo-Oikomenio, 331.
psicología, 585; de la penitencia, 105.
psíquicos, 610.
psyche, etimología de la palabra, 402.
psychicus, 610.
psychopompoi, 151.
Ptolomeo, gnóstico, 258.
Publio, mártir, 281.
pudicitia, 407.
pueblo, hebreo, 258; el nuevo pueblo de los cristianos, 42 194 247.
pureza de los cristianos, 102 221 228.
purgatorio, 633.
purificación, ideas platónicas, 172.

Quaestiones Graecorum ad Christianos, 206.
Quaestiones Christianorum ad Gentiles, 206.
Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos, 206.
querubines, 308; fabricados por Moisés, 421.
quiliasmo, 92; véase también milenarismo.
Quintila, heresiarca, 576.
Quirinio, 199.
Quirino, amigo de Cipriano, 656-7.

Rafael, 171.
racionalismo de los apologistas griegos, 188.
raza, humana, renovada y restaurada, 296-7; la nueva raza de los cristianos, 43 194 246 266.
reatus, 619.
recapitulación, doctrina de la, 296-7 300 312 313-14 439 505 506.
recompensa eterna, 461 689 699.
reconciliación, 106 417 425 517 518; véanse también *lapsi*, penitencia y el *índice litúrgico*.
Reconocimientos, los diez libros pseudo-clementinos, 69s.
redención, 96 248 256 293 311 322 374 546 698.
reforma moral, 103 106.
refrigerium, 634.
refutación de los griegos, 204; teológica de las herejías, 284-314.
regeneración, 342 496 577; véase también bautismo.
regla de fe, 32-7 372; las primeras reglas monásticas, 381; reglas canónicas, 455; reglas clásicas del ritmo de la prosa, 463; véase también símbolo.
regula fidei, 620-1.
reincidentes, 106.
reino, de Judá, 117; de este mundo 80; de Dios, 43 55 108; tardanza 248; milenario, 97; diez, 98; celestial, 634 652; los cuatro reinos de Daniel, 478.
religión, pagana, 221 247 312 369 554 677; oriental, 149 251; cristiana, 188 199 205 245; su superioridad, 201 221; la más antigua, su fundador, 200; de los griegos 366; de los romanos, 367; la verdadera, 322 460 557 678 689; los principios, 400; la historia, 370; sabiduría, 688.
remisión de los pecados, 34 95 105 213; véanse también penitencia, perdón.
rescripto del emperador Adriano, 185.
restauración universal, 399-401; véase también apocatástasis.
resurrección, 54 205 206 284 301 500 634 635 696 698; de Cristo 97 117 123 167s 240 366 532 696 los justos, 314; general de los 117; de la carne, 34 43 57 188 206 218 227 228 289 306s 377 399 424 437 441-3 452 461 501 616 621; y la eucaristía, 305s; la madre de Manaimo, 93.
Reticio de Autun, 705.
retórica, 59 355 419 446 503 519 549 685; de los apologistas griegos 188.

retrato, de Jesús, 147 263.
revelación, 316 328 372 688; revelaciones divinas, 228 293; de Jesús, 270; época, 50; sobre los últimos tiempos, 155; de Hermas, 101; del Señor después de la resurrección, 134 155; de María, 154; gnósticas, 135 150 252 271; de Set, 272.
Rey eternal, 138; celeste, 58; véase también *militia Christi*.
Revocatus, catecúmeno, 182.
Rhossos de Cilicia, 283.
Río de Fuego, 149 151.
riqueza, 330.
ritos, paganos, 228 577 601 644; romano, 33; de los herejes, 538; mágicos, 600; sacrílegos, 654; véanse también bautismo, comunión, confirmación, eucaristía, liturgia, en el índice litúrgico.
Rode, dueña de Hermas, 101.
Rodón, 223 268 284.
Roma, 28 50 73 77 135 139 173 174 180 197 257 268 285 543 583; ejército de, 54; su dominación sobre el mundo entero, 187; su sociedad, 159; el foro, 139; *divinidades*, 123; maldiciones contra, 170; su gloria y las religiones paganas, 658; culto de ídolos, 557; imperio del anticristo 475; sacrilegios, 462; Iglesia de, 303 458 670; preside la caridad, 77s; autoridad por su fundación, 303s; lista de los obispos de, 52 285 301-4; primado, 56 77-9 280 303-4; sínodos 518 537; gnosticismo, 252; el Panteón, 444; Museo de Letrán, 469; Biblioteca Vaticana, 552; vía Tiburtina, 469; San Lorenzo, 518; véase también el índice litúrgico.
romanos, 78 238 279 282.
Rubén, hijos de, 126.
Rufino, 32 70 147 360 364 372 433 434 448.
Rústico, Quinto Junio, prefecto de Roma, 180.

Sábado, 97 429 505 551.
sabelianismo, 435 540 541.
Sabelio, 280 468 535 540 541.
Sabiduría, segunda persona de la Trinidad, 622; procede de Dios, 389; la sabiduría de Jesús, 273 274; libro de la sabiduría, 511; la falsa sabiduría de los filósofos, 688; véase también Logos.
Sabino, discurso a, 447.
sabios, los siete, 221.
sacerdocio, 492; véanse también obispo, presbítero, diácono.
Sacramentario Gelasiano, 497.
sacramento, 33 200 397 551 576; noción, 312; eficacia, 675; imitaciones diabólicas de los 577.
sacrificio, 41; noción, 216; paganos, 210 217; a los dioses, 343; a los demonios, 383; a los ídolos, 658 660 678; sangrientos, 94 247 344; concepción de los paganos y de los judíos, 344; por la salud y felicidad del emperador, 184 557 566; humanos, 219; del Antiguo Testamento abolidos, 568; del Nuevo, 568; eucarístico, 216s 305 632; representación del sacrificio de Cristo, 675; espiritual, 217 595; cristiano, 121; de la cruz, 266; del martirio, 87; la oveja del, 240; en honor de Epífanes el gnóstico, 264; véanse también eucaristía y el índice litúrgico.
saduceos, 582 681.
sahídicas, traducciones, 111 131 487.
Salmos, 161 361 365 480 601; con responsorio, 595; texto crítico y versiones, 358; el nuevo libro de los, 512; de Basílides, 254; de Salomón, *164; comentarios, 361 365 480-2;* véase también el índice litúrgico.
Salomé, conversación del Salvador con, 121.
Salomón, 374; Proverbios de, 235; Odas de, 163-68; sabiduría de, 294; Salmos de, 164; figura de Cristo, 365.
Salterio, 205 481.
Salustio, 463.
salvación, en la Iglesia, 394 619 646; plan divino de, 485.
Salvador, el título, 33; hijo adoptivo de Dios, 107.
Samaria, 252.
samaritanos gnósticos, 252.
Samé, 264.
Samosata, 446 448.
Sanctus, mártir de Vienne, 181.
San Mauro, 17.
San Petersburgo, 99.
Sanedrín, 123.
sangre, de Cristo, 649 653; de la eucaristía, 697; bautismo de, 384 578; del martirio, 384 587; de los cristianos, *una semilla*, 559; *identidad* entre la sangre humana y el alma, 377.
Santa María la Mayor en Roma, 115.
Santiago, hermano del Señor, 69 119; apóstol, 91; obispo de Jerusalén, 127; obispo de obispos, 69; leyenda de su muerte, 285; Protoevangelio de, 125-8; carta apócrifa de, 246 273; segundo apocalipsis de, 272.
santidad, 524; atributo de la Iglesia, 43; de vida, condición necesaria para ser Padre de la Iglesia, 13.
santificación, 530 577; por la penitencia, 106.
Sapor II, 186.
sarcófagos cristianos, 115.
Sardes en Lidia, 238.
Satanás, 311 373 570; príncipe del mundo, 477; su creador, 452; purificado por el Logos, 398; véanse también diablo, primogénito.
sátira contra los filósofos griegos, 250.
satisfacción, 628; véase también penitencia.
satisfacere, 619.
Satornil, gnóstico, 252 288.
Saturnino, catecúmeno, 182.
Saturnino, procónsul de Cartago, 180 544.
Saturnino Claudio, 605.
Sáturo, mártir, 182.
sauce, símbolo de la Iglesia, 103.
Scápula, procónsul, 566-7 580.
Scholia, forma literaria, 360.

Scillium, Actas de los mártires de, 180 544.
Sebastián, Actas de San, 186.
Secretos de Enoc, 117.
sectas, gnósticas, 134 220 261 288; las grandes sectas heréticas, 135.
Sede Romana, 56; caridad de la, 58.
seglares, 496 578; teólogos, 543; véanse también laicado y el índice litúrgico.
segundas nupcias, 110 232s 602.
Seleucia, 137.
sello, del bautismo, 66 108 174 240 342 507; del error, 339; véase también bautismo.
Semana Santa, 239.
semejanzas, las diez de Hermas, 102.
senado, apostólico de presbíteros, 76; romano, 123 199.
Séneca, 1 463 524 563 618 652; cartas a San Pablo, 159s.
sentidos escriturísticos, 319 373 403-4; sentido espiritual del Antiguo Testamento, 94.
sensualidad, 524.
Septimio Severo, emperador, 283 321 351 358 444 554 573 605 613 693.
sepultura, servicio de, 142; reglamento, 499; de Jesús, 122.
Serapión de Antioquía, 122 283-4 417.
Serapis, 461.
sermón, sobre la cruz, 140; de San Juan, 141; de Policarpo, 287; véanse homilía y el índice litúrgico.
servicio de Cristo, 605; militar, incompatible con la fe, 605 607-8; véase el índice litúrgico.
Setenta, 316 358 386 434; la revisión de Orígenes, 452; de Luciano de Antioquía, 448; la recensión de Hesiquio, 426.
Set, gnóstico, 272.
Severa, esposa del emperador Felipe el Arabe, 386.
Severina, 502.
Severo de Antioquía, 206.
Severo, destinatario de las cartas de Lactancio, 697.
Sexto, filósofo pitagórico, 172 540; autor antignóstico, 284; Oráculos de, 172.
Shenute, *60*.
Sheol, 168.
Sibila, 107 170 234.
Sibilinos cristianos, 170-2 234.
Sicca, en Africa, 676.
Sichem, 196.
Silogismos de Apeles, 269.
Símaco, su traducción griega de la Biblia, 358.
simbolismo de los evangelios, 308.
símbolo, de los apóstoles, 32-7 447 620-1; de Nicea, 35; bautismal, 300; breve, 156; de la unidad, 43; origen e historia, 497; trinitario, 621; romano, 498 520; de Gregorio Taumaturgo, 433; de Alejandría, 340.
similitudo Dei, 312.
Simeón, hijos de, 123.
Simeón Metafraste, 70.
Simón Mago, 69 139 155 252 288 586.
Simón, obispo de Jerusalén, 285.
Simón Cireneo, 255.
Simón Pedro, 1; véase también Pedro.
sinagoga, 554; costumbres de la, 45; helenísticas, 39; de El Cairo, 359.
Sinaí, 208; monasterio de Santa Catalina, 193.
sincronismo de la historia del mundo, 444.
sincretismo, 135.
Sinero, gnóstico, 268.
Sinob, 264.
Sínodos, africanos, 656; de Alejandría, 422; de Antioquía, 413; de Constantinopla, 356; de Roma, 536 540.
Sinope, 264.
Siria, 46 47 50 71 73 125 139 146 174 223 260 264 320 429 452 492 518 539 695; Iglesia de, 64 79 158.
siríaco, como lengua patrística, 28; traducciones, 47 60 63 67 82 128 138 143 144 146 147 151 164 186 193 223 239 244 260 290 294 358 426 433 435 456 470 479 542.
Sisinio de Constantinopla, 207.
Sistelio, 443.
Sixtina, capilla, 171.
Sixto II, papa y mártir, 172 540 661; Hechos de, 186.
sobriedad, 102.
Sócrates, 209 210 585 618.
sofistas, 612.
Sófocles, 579.
sol, símbolo de Dios, 95 230 387 415; el día del, 216; de justicia, 337.
soldados, 605 607-8; táctica militar, 445.
solidaridad del cristianismo y del imperio, 238.
Sophia, 255.
Sophia Iesu Christi, 271.
Sorano, médico, 587.
soteriología, 311-2 505-6.
Sotero, papa, 59 64 279 230 281 282 285.
Stadiasmos, 482.
subdiáconos, 492.
subordinacionismo, 208-9 230 388 390 420 423 468 504 531 540 584 623.
subsistentia Dei, 387 541.
substantia Dei, substancia divina, 387 534 584 585 621 622 683; unidad de *substantia Dei* entre el Padre y el Hijo, 389; véase también *homousios*.
sucesión apostólica, 54 55 286 301 303s 372 493 506.
Suetonio, 1 591.
sufrimiento, problema del, 254; incompatible con la idea de Dios, 435.
suicidio, 201.
Suidas, 4 5.
superioridad del cristianismo, 234 247.
supersticiones, 366 445 462; del paganismo, 135; en el cristianismo, 187.
súplica en favor de los cristianos, 227-8; véase también oración.
supremacía eclesiástica, 78.
symposion, 685 697.
Synopsis sacrae Scripturae, del Ps.-Atanasio, 164.

Susana, canonicidad de la historia, 386 445; símbolo de la Iglesia, 477; ejemplo de castidad, 527.
syneisaktoi, 68 160 659.

Taciana, esposa de Ambrosio, 379.
Taciano, 197 219-226 288 435 463; discurso contra los griegos, 219-226; *Diatessaron*, 223-6.
Tácito, 549.
Tadeo, apóstol, Hechos apócrifos, 146-8; Evangelio apócrifo, 134.
Tales, 473.
taquígrafos, 357 361 376 446.
Tarasio, hermano de Focio, 4.
Tarfón, rabino, 202.
Tarso, Iglesia de, 150.
Tártaro, 152.
teatro, 526 556; teatros griegos, 221; véase también espectáculos.
Tecla, mártir, 137; Hechos de Pablo y Tecla, 137.
teleología, 373.
temor, en el Antiguo Testamento, 324; saludable, 324.
templo de Jerusalén, 96s; del Espíritu Santo en el alma, 96; templos profanos, 654.
tentaciones, 380 408; tratado sobre las, 416.
Teoctisto, obispo de Cesarea de Palestina, 352-3.
Teodoción, traductor de la Biblia, 358 386 477.
Teodoreto de Ciro, 206 448 501.
Teodoro de Mopsuestia, 430.
Teodoro, obispo egipcio, 425.
Teodosio, emperador, 150.
Teodoto, autor gnóstico valentiniano, 262 280 330.
Teófilo de Alejandría, 356.
Teófilo de Antioquía, 233-8 290 295 463 476 503 520 529 530 574; sus escritos, 233-6; su teología, 236-8.
Teóforo, nombre de Ignacio de Antioquía, 77.
Teognosto de Alejandría, 419-420.
teología: de San Juan, 79; de San Pablo, 66 77 79; alejandrina, 95 98; de San Ignacio, 74; de los apologistas griegos, 188; de San Justino, 207-218; de Atenágoras, 229 233; de San Ireneo, 294-314; oriental y occidental, 616; alejandrina, 334-350 430; romana, 503-510; africana, 528-534 616 635 666 676 686 701; antiarriana, 484; función de la, 372; especulativa, 334 352 373 398 430; fundamentos, 316; tradición y progreso, 373; el primer sistema cristiano, 371; moral, 374; y el derecho, 619; véase también escuela.
Teonas, obispo de Alejandría, 420.
Teopompo, 435.
Teresa de Avila, 405.
terminología, de los apologistas griegos, 188; eclesiástica, 29; teológica, 391 533 583.
tertulianistas, 546.
Tertuliano, 2 33 53 361 463 480 503 520 528 529 530 531 546-635 643 650 654 658 672 679 690 704; creador del latín eclesiástico, 29; editor de la *Pasión de Perpetua*, 182.
Tesalonicenses, comentario a la Epístola a los, 365.
Testamento, Antiguo, 29 54 60 161 200 210 318 321 356; la lista más antigua de las Escrituras canónicas, 243; interpretación alegórica, 94-5 195 318 567; repudio total, 265 267; libro engañoso, 269; rechazado por Marción, 266-8; el punto de vista cristiano, 203; una manifestación divina, 336; su gran antigüedad, 322; *y la filosofía de los griegos*, 328; texto crítico, 358; manuscritos griegos, 359; canon, 386; figuras de Cristo, 430; versiones latinas, 459 544-5 573 656; abrogación, 524 568; el Nuevo, 28 50 97 135 155 161 235 321; inspirado, 236; ilustra el Antiguo, 403; el primer catálogo, 458 511; apócrifo, 114-35; de Marción, 267 572; unidad y relaciones mutuas entre los dos Testamentos, 412 609 615; apócrifo, 114-5; véase también Escritura.
Testamento de Nuestro Señor, 491-2.
Testamento de los Patriarcas, 117.
Tétraplas, 358.
theanthropos, 392.
Tiatira, 629.
Tiberio, emperador, 124 265 266.
Tibulo, 463.
Ticonio, 703.
Tieste, banquete de, 556.
Timoteo, Hechos apócrifos de, 148.
Timoteo, hijo de Dionisio de Alejandría, 413.
tipología, 240.
Tiro, 354.
Tito, comentario a la Epístola a, 569; Epístola apócrifa, 160.
Tito, emperador, 98.
toga, 612.
Toledo, 3.
Tomás, apóstol, 91; Hechos apócrifos, 136 144-5; Evangelio apócrifo, 129-131; Apocalipsis apócrifo, 153; Evangelio según Tomás, 273.
Tomás de Aquino, 171.
toro, símbolo de San Lucas, 303.
Toura, papiro de, 361 364 365 375.
tormentos del infierno, 151; véase también infierno.
torturas, apostasía después de sufrir, 424.
torre, la parábola de la, 104 108.
trabajo y caridad, 42.
tradición, 462 472 492; eclesiástica, 279 285 288 293 301 303 304 308; de los apóstoles, 303 354 372 570; oral de las palabras del Señor, 91; fuente de la fe, 13-4 372; norma de la fe, 300; época, 50; judía no escrita, 285; de los presbíteros ancianos, 332; de la Iglesia primitiva, 469; romana, 507; e innovación, 538-9; pagana, 462.
Tradición Apostólica, 458 486-99 503 621.
Tradiciones de Matías, 133 272.
traducciones, de la Biblia, 29; de la literatura patrística, 21-3; latinas de autores griegos y griegas de autores latinos, 29.
traducianismo, 586 699.
Trajano, emperador, 52 73 81 104 191.
Tralia, 73 82.
Transitus B. M. V., 154 244.
transmigración, 586.
tratado sobre las tres naturalezas, 275.
Trento, Concilio de, 6.
Tricenio, 425.
Trinidad, 107-8 295-6 336 373 376 388-91 390 415 421 433 435 447 459 520 522 529 534 535 541 542 577 583-4 621-24 649 699; la palabra, 235; definición extraordinariamente desarrollada, 230 fórmula trinitaria del símbolo, 34.
trinitas, 236 520 530 584 621.
Tritemio, Juan, 4.
Tróade, 73.
Troya, biblioteca de, 551.
túnicas blancas de las vírgenes, 437.

Uchama, Abgaro
unanimis consensus patrum, 13.
unión, mística con Cristo, 79; con Dios, 376 689; mística con el Logos, 409-10; con el Espíritu del Señor, 380; vital con la Iglesia, 103.
unidad, divina, 376 529 531 532; de la Iglesia, 645-7; atributo de la Iglesia, 43 75; episcopal, 670; del sacrificio, 75.
unitas sacerdotalis, 670.
universalidad, noción de la Iglesia, 42.
universo, 499 520; el principio del, 336 31 maestro del, 337; el orden del, 414; sus enigmas, 461; la solución última de sus problemas, 398.
Urbano, papa, 469 536.
Urbico, prefecto, 194 199 201.

Vacare Deo, 407.
Valentín, gnóstico, 257-8 266 271 274 452 511 580; Evangelio apócrifo, 134
valentinianos, 226 288 357 440 545 575 576 586.
Valeriano, emperador, 181 413 692.
Valla, Lorenzo, humanista italiano, 32.
Varrón, 555 591 679 688.
Vaticanum sess.3 c.2,13.
velo, de las vírgenes, 594 603-4.
Venancio Fortunato, 697.
Venecia, San Lorenzo, biblioteca de los Mequitaristas, 192.
Verbo de Dios, 325 337 338 397 398; interior y emitido, 236 503; *verbum Dei incarnatum*, 534; véase también Logos.
Vercelli, 139-40 153; véase también *Actus Vercellenses*.
verdad, 197 219 227 461 506 547 617 627; en la filosofía pagana, 210s; de los profetas, 196; Cristo, 211; absoluta del cristianismo, 188 189; existía antes del cristianismo, 203; en los diversos sistemas filosóficos, 328 334; revelada, 463; bíblica, 375; del Logos, 389; la fuente de la, 372; la garantía, 570; predicación, 301 304; la Iglesia, depósito de la, 242; la regla de la, 281; su naturaleza espiritual, 261; deformada por las sectas, 340.
veritas, 547.
Verona, biblioteca capitular de la catedral, 426 456 487.
Vespasiano, emperador, 98.
vestidos, de los cristianos, 247; de oro, 174; negros, 149; del pudor, 121; de las mujeres, 592.
Vesubio, 597.
vía Tiburtina, 469.
viajes misioneros de los apóstoles, *110 114*.
vías, cuadro de las dos, 39s 95 99 427
Vicente de Lerins, 549.
vicios, 325 699s; véase también pecado.
Víctor de Capua, 157.
Víctor, papa, 238 260 280 288 294 662.
Victorino de Petavio, 571 703-5.
vida, unión del cuerpo y del alma, 586; los problemas de la vida, 325; concepción cristiana de la, 327 328 368 595; del niño, protegida antes como después del nacimiento, 97 231; respeto entre los cristianos, 228; de Cristo, 79; la nueva, 314; la nueva del Logos, 337; sobrenatural de los cristianos, 247; feliz, 689; virtuosa, 324; interior de la Iglesia, 458; social de los cristianos, 200; eterna, 65 305 337 697; divina, 337; conyugal, 325 615; espiritual, 380; una oración, 380; una oblación pura, 384; de la sociedad, 689; común de los *syneisakoi*, 68 160; militar, 588.
vidrieras de las catedrales, 115.
Viena, Academia de, 6 18.
Vienne, carta de la Iglesia de, 181.
viernes, día de ayuno cristiano, 40 454; Viernes Santo, 149 240 594.
vigilias, 46 156 407; pascual, 41 243 420 421.
Vigilio, papa, 356.
Vigilio, obispo, 196 666.
vino de la eucaristía, 214 216 220; en la cena del Señor, 660; en la oblación, 344; véase también eucaristía.
Virgen, apocalipsis apócrifos de la, 154; véase también María.
vírgenes, 492; dos cartas dirigidas a las, 67-8; esposas de Cristo, 643; flores de la Iglesia, 643; vestido de las, 643; el velo de las, 594 603-4.
Virgilio, 463 519 524 690.
virgines subintroductae, 68.
virginitas, 407; *in partu*, 127 581 625; *post partum*, 625; véase también María.
virginidad, 68 77 160 348-9 437 527 528 532 602 643; ideas cristianas sobre las, 228; fin positivo de la, 231; abusos de la, 68; perpetua de la Virgen, 127; traída al mundo por Cristo, 407; véanse también Iglesia, María.
virtudes, 546; las siete, 110; de mansedumbre, 207; causa material, 699.
Visio Pauli, 151.
visiones, 408 412 602; el don de visio-

nes, 408-9; de Hermas, 101; de Perpetua, 182.
Vita Cypriani, 636 641.
Vita Polycarpi, 87.
viudas, 492 600; elección de las, 427; reglas referentes a las, 454.
viudez, 102 104.
vocabulario, filosófico, 240.
voluntad libre, 374 379 586 615; tratados sobre la, 440 452.
voto de castidad, 407; de pobreza, 325.
Vulgata, 573.
vulnus amoris, 410.

Zacarías, martirio de, 127.
Zenobia, reina de Palmira, 446.
Zoroastro, 256 679.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA TERCERA EDICIÓN DEL VOLUMEN PRIMERO DE LA «PATROLOGÍA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 15 DE JULIO DE 1978, FESTIVIDAD DE SAN BUENAVENTURA, EN LOS TALLERES DE EDICA, S. A., MATEO INURRIA, NÚMERO 15, MADRID-16

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI